

# SUFÍ

NÚMERO 13 / PRIMAVERA Y VERANO 2007

مسیح مصلح مغانی شیخ  
براد خیزد



چو بر پشم بدان از رویای  
بزدوغ و اشقادان میزد  
زین شمع زخون در شش  
بانی چشمه خون ز دورا

ای درویش! درویشی پاسداری دلماست. اگر بهت آن نداری کم  
دلی را پاسداری و شادسازی به هوشش باش تا دلی از تو زنجی که در  
طریقت ما غیر ازین گناهی نیست.



*¡Oh darwish!*

*Ser darwish es cuidar los corazones. Si no eres capaz de cuidar un corazón y hacerlo feliz, estate atento para no ofender a ningún corazón, ya que en nuestra Senda no hay otro pecado que ése.*

—Dr. Javad Nurbakhsh

# SUFÍ

NÚMERO 13 / PRIMAVERA Y VERANO 2007

DIRECTOR  
Mahmud Piruz

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

DIRECTOR ARTÍSTICO  
Gustavo de Lama

## INDICE

EDITORIAL NUR  
PUBLICACIONES DEL  
CENTRO SUFÍ NEMATOLLĀHI  
C/ Abedul, 11  
28036 Madrid - España  
Tel: 91 350 20 86  
Fax: 91 350 20 86  
web: <http://www.nematollahi.org>  
e-mail: [darwish@nematollahi.org](mailto:darwish@nematollahi.org)

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

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

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

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

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

Precio de unidad: 4,50 €

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

LA PORTADA:  
La batalla de Rostam, el gran  
caballero de la Persia preislámica,  
contra el dragón. Irán, 1648

### DISCURSO

La lucha espiritual 2  
*Dr. Javad Nurbakhsb*

### ARTÍCULOS

La realidad del aliento en el sufismo y más allá 4  
*Cameron Khosravi*

¿Conocimiento místico? 9  
*Jonathan Shear*

Reflexiones sobre Louis Massignon y su legado de diálogo 16  
*Herbert Mason*

El camino de la vida cotidiana 18  
*Antonio Ontoria Peña*

'Eyn-ol Qozāt Hamadāni: El caballero martirizado 26  
*Terry Graham*

El simbolismo de los pájaros ... 43  
*Jamil Anwarali Kassam*

### NARRACIÓN

Arroja tu pan al agua 36  
*Mojdeh Bayat*

Vino añejo en odres nuevos: 50  
El envidioso

### POESÍA

Unos dan en pensar en el dogma y en la religión 12  
*Jayyām*

La Compañera íntima 14  
*Dr. Javad Nurbakhsb*

Dirección 23  
*Sobrab Sepehri*

¡Maravilloso amor! 24  
*Cuatro poemas de Rumi*

De tu amor hay tanta gracia en mi alma y en mi cuerpo 32  
*'Eyn-ol Qozāt Hamadāni*

### OBRA SOCIAL

Los centros médicos de la Orden Nematollāhi en África 40

### LOS AUTORES

### PUBLICACIONES

51

52





# La lucha espiritual

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



El Mensajero de Dios dijo: «Hemos vuelto de la guerra menor a la guerra mayor». Le preguntaron: «¿Cuál es la guerra mayor?». Y él contestó: «La lucha contra nuestro propio *nafs* o ego».

Alcanzar la unión con Dios depende, en realidad, de la lucha contra nuestro propio *nafs*, nuestro propio egoísmo. Los sufíes pasan la vida luchando contra su *nafs*, pero, entre miles de personas que se adentran en esta Senda, son pocos los que alcanzan la victoria final; pues el *nafs* es engañoso, ante cualquier puerta que le cierren, encontrará otra para entrar.

Algunas veces te ordena que elijas una vida ascética, otras veces, que soportes mortificaciones largas y arduas. En otras ocasiones te dice que te proclames maestro y guía espiritual, ya que eres un Hombre perfecto, y que te dediques a guiar a la gente, pues posees un grado espiritual más elevado aún que maestros como Bāyazid o Yōneid y

que en la etapa de la Unicidad divina nadie ha ido más allá que tú.

Como escribe Rumi:

*Aun cuando te aconseja oración y ayunos,  
el nafs es tramposo, está tramando otro engaño.*

Por esta misma razón, los viajeros de la Senda (*tariqat*) necesitan un guía, alguien que, conociendo los hechizos del *nafs*, los ayude en su guerra santa, una guerra que no puede ser librada si no es mediante la fuerza del amor y la devoción.

*Los sufíes están ocupados en una lucha sublime,  
entregados día y noche a una guerra santa.  
Se juegan la vida en la lucha contra su nafs  
para, así, ser ennoblecidos ante el Bienamado.  
Con el sable del «sino» acaban con todo «otro»,<sup>1</sup>  
y atrás dejan todo «tú» y todo «yo».*



1. Se refiere al testimonio de la Unicidad divina: *No hay otra divinidad sino Dios.* [N.T.]





*Camino de los leones de Dios es esta guerra.  
 Senda de los puros es esta guerra.  
 Obra de valientes es esta lucha y este combate,  
 harto difícil, no la emprendas para luego avergonzarte.  
 Es la Senda de Dios y no el camino del bazar,  
 abierto a cualquier negligente y ocioso.  
 Es la Senda de los elegidos y no del común,  
 cerrada a los pasos de la gente corriente.  
 Se trata aquí de sacrificar la vida, de perder la cabeza,  
 ¿cómo puede haber en ella gente sin pies ni cabeza?  
 Mientras no hayas dado al traste con tu existencia  
 no podrás sentirte libre de esta guerra.  
 Una guerra alejada de matanzas y violencia  
 y no obra de cualquier charlatán pretencioso.  
 Aquí se necesitan hombres que,  
 impulsados por el mandato del amor,  
 caminen más allá de la existencia con los pies del amor.  
 Este no es un combate fácil, ¡oh tú!, lleno de deseos,  
 sino la lucha del amor y los corazones.*

*En su frente forman filas  
 guerreros valerosos, los caballeros de Dios.  
 En ella, el luchador que pierda su existencia  
 se convertirá en un verdadero darwish.*

En relación con esta lucha, Sa'di Shirāzi (s. XIII) escribe:

*No veo que matar a los infieles sea signo de tu valentía,  
 acaba con tu incrédulo nafs si eres un verdadero valiente.*



Rostam, el legendario caballero persa, ayudado por su caballo Rajsh (símbolo del alma racional, el corazón, según los sufíes), lucha contra el dragón (símbolo del *nafs*).



# La realidad del aliento en el sufismo y más allá

Cameron Khosravi

*Cuando de verdad Me busques, instantáneamente Me verás.  
Me encontrarás en la más pequeña casa del tiempo.  
Dice Kabir: estudiante, dime, ¿qué es Dios?  
Es el aliento dentro del aliento.*

—Kabir



Si en duda el aliento constituye uno de los factores más importantes en el desarrollo de la espiritualidad en cualquier camino que uno pueda seguir en su vida. El aliento es la razón principal de nuestra existencia continua en este mundo. El aliento de vida y de existencia nos lo da Dios y nos lo quita Dios. Es uno de los medios fundamentales por los que podemos realizar al Amado a través de Sus Atributos. El aliento es el torrente sanguíneo que da vida, sin el cual uno claramente dejaría de existir. Es un tema tan importante que ha sido el centro de muchos escritos de poetas místicos y maestros sufíes, entre otros, Rumi, Sanāi, Jayyām, Shabestari, Sultān Bāhu y el Dr. Javad Nurbakhsh, maestro actual de la orden sufí Nematollāhi. El aliento también ha sido el punto central de referencia de diversos libros sagrados, como la Biblia y los Upanishads. El alcance de este artículo es analizar cómo ha sido presentado el aliento en varias tradiciones espirituales y particularmente en el sufismo.

Para empezar, no se puede hablar del aliento sin referirse a la Biblia —uno de los primeros y más importantes puntos de referencia sobre este tema. La Biblia dice claramente lo siguiente:

*Entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente. (Gn 2,7)*

Este pasaje afirma que sólo Dios es el Aliento de la vida, la fuente de todos los seres vivos, sin el cual nada existiría. Hay otro punto de referencia al aliento en la Biblia cuando Jesús se aparece ante sus discípulos y dice:

*«La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío». Dicho esto, echó su aliento sobre ellos y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos». (Jn 20,21-23)*

Se puede decir que la referencia en este pasaje a Jesús echando su aliento sobre sus discípulos significa que otorga la Atención divina o la Presencia de Dios a sus discípulos, para que puedan recorrer con éxito el camino espiritual.

El siguiente libro sagrado que hace referencia al aliento es el Qorán. En la sura III titulada *La familia de Imran*, cuando el ángel dice a María que dará a luz un niño llamado Jesús, está escrito:

*Dijo ella: «¿Señor! ¿Cómo puedo tener un hijo, si no me ha tocado mortal?» Dijo [el ángel]: «Así será. Dios crea lo que Él quiere. Cuando decide algo, le dice tan sólo: “¡Sé!” y es. Él le enseñará la Escritura, la Sabiduría, la Torah y el Evangelio». (Qo 3, 47-48)*



Y luego continua por boca de Jesús:

*Y como enviado a los Hijos de Israel: «Os he traído un signo que viene de vuestro Señor. Voy a crear para vosotros, de la arcilla, a modo de pájaros. Entonces, soplaré en ellos y, con permiso de Dios, se convertirán en pájaros».* (Qo 3,49)

En el Avesta, el libro sagrado de los zoroastrianos, la creación del ser humano no tiene relación con el barro y el aliento de Ahuramazdā (Dios), sin embargo, el ser y la existencia de los seres humanos y los animales depende del «viento», que es un ser divino. Zoroastro, en diferentes oraciones, se dirige también a

*del agua la sangre, de los vegetales el pelo y del viento el alma. Luego los mezcla y les otorga su propia imagen.* (Avesta, Jalil Dustjāh, p. 941)

Se encuentran también referencias al aliento en las antiguas escrituras chinas. Por ejemplo, según una creencia milenaria que se formó en

Dios insufla su aliento en la nariz de Adán.  
Mosaico anónimo del s. XII de la Capilla Palatina de Palermo



La referencia directa al aliento está claramente enunciada en la última frase de este pasaje. Hay otra referencia más indirecta al aliento al comienzo del pasaje cuando Dios dice *Sé y es* —que es una frase común citada en todo el Qorán. Este *Sé*, es similar a un aliento de Dios por el que todas las cosas son creadas o traídas a la existencia. En el mismo capítulo del Qorán hallamos un ejemplo de esto, cuando dice:

*Esto te recitamos de las aleyas y de la sabia Amonestación. Para Dios, Jesús es semejante a Adán, a quien creó de tierra y a quien dijo: «¡Sé!» y fue.* (Qo 3,58-59)

Dios como «el Aliento de la vida». En el Avesta, *wāt* es el nombre del dios del viento que acompaña al dios del amor. En el *Zād-sepern* figura:

*El Espiritu bueno del viento se manifestó sobre la tierra bajo la imagen de un hombre joven, luminoso y de estatura alta... Es como el alma que mueve al cuerpo y el cuerpo cobra movilidad gracias a él... El soplo es lo que da origen a los alientos y a la respiración de los hombres y de los animales.*

También en el libro *Rawāyat-e pablanī*, viene:

*Aburamazdā, para resucitar a los muertos, toma de la tierra los huesos,*

el periodo del reinado de Chou, cada miembro de las familias nobles de China posee dos espíritus que a la hora de la muerte se separan. Uno, llamado Hun, contiene la personalidad espiritual de la persona y pertenece al Yang y después de la muerte va al paraíso. Y el otro, conocido como P'o, es un aliento vivificador y fortificador perteneciente al Yin, que después de la muerte regresa a un mundo intermedio conocido como «los ríos amarillos». Según la sabiduría Ch'i, el aliento es un ser celestial que mora entre el cielo y la tierra, y la vida es la encarnación de una parte del Ch'i en el cuerpo humano, la cual, después de la muerte de la persona,



vuelve a su fuente celestial (como la gota que vuelve al océano). (*Dictionary of Religions*)

Otro libro sagrado que contiene algunos puntos de referencia sobre el tema del aliento son los Upanishads. Se reconoce generalmente este libro como las Escrituras centrales del hinduismo. Se dice en el Katha Upanishad en la parte 5:

*Los poderes de la vida adoran a ese Dios que está en el corazón y Él regula el aliento de la vida, inspirando y espirando.* (Mascaro, p. 63)

Una vez más, podemos inferir de este pasaje que el mismo aliento que respiramos proviene de Dios. Otra cita del Mundaka Upanishad, parte 2, capítulo 1, también parece confirmar esto:

*Su aliento es el viento que sopla y el universo, en su totalidad, es Su corazón. Esta tierra es la huella de Sus pies. Él es el Espíritu que está en todas las cosas.* (Mascaro, p. 78)

Los Upanishads también contienen algunas palabras sabias y de sentido común relativas al uso del aliento. Por ejemplo, el Svetasvatara Upanishad en su parte 2 enuncia:

*Y cuando el cuerpo está en silenciosa calma, respira rítmicamente a través de las ventanas de la nariz con un pacífico ir y venir del aliento. Tiran de los carros de la mente caballos salvajes y esos caballos salvajes deben ser domados.* (Mascaro, p. 88)

Este pasaje se refiere al uso del aliento, particularmente en el momento de la meditación, porque es entonces cuando el cuerpo está en calma silenciosa, y es también el momento concreto en el que tienen que ser domados esos caballos salvajes de la mente (que a menudo incluyen todas las formas de imaginación, las sombras del ego, del yo propio). Esto no suele ser fácil y requiere una disciplina considerable, que depende de la capacidad y de la aptitud de cada persona.

Por supuesto, es obvio señalar que una persona no puede mantenerse respirando [de esta manera] inde-

finidamente, a lo largo de todo el día. El aliento debe asumir un cierto nivel de sacrificio para hablar, hecho que señala un extracto de los Kaushitaki Upanishads:

*Cuando alguien está hablando, no puede estar respirando: éste es el sacrificio del aliento al habla. Y cuando alguien está respirando no puede estar hablando: este es el sacrificio del habla al aliento. Son las dos inacabables ofrendas inmortales del hombre, ya esté despierto o dormido.* (Mascaro, p. 105)

Inayat Khan (1882-1927), el gran músico y maestro sufi indio, en su libro titulado *The Mysticism of Sound and Music*, dice que los grandes místicos siempre han cultivado el aliento y que la fuente de su capacidad sanadora y de su evolución espiritual reside en el aliento. Va incluso más allá al afirmar también que el poder del aliento del hombre santo está tan equilibrado, purificado y desarrollado que atrae a todos los elementos y que, como tal, su aliento puede hacer mil veces más de lo que puede la medicina (Hazrat Inayat Khan, p. 104). El misterio de la vida yace en el aliento y la pulsación de este aliento es como un ritmo que mantiene al cuerpo funcionando. Hay, por supuesto, mucho más en el aliento de lo que la persona ordinaria puede ver y la siguiente cita del libro de Inayat Khan puede ser indicativa a este respecto:

El aliento no llega sólo hasta donde conoce el hombre de la ciencia material. Él sólo conoce las vibraciones del aire, que va y viene, y no ve más allá. Más allá de esto hay una pulsación: el latido del corazón y de la cabeza, cuyo pulso mantiene un ritmo. El hombre muy rara vez piensa acerca de todo lo que depende de este ritmo. ¡La vida depende toda ella de él! El aliento con el que se respira es ciertamente un secreto en sí mismo; no sólo un secreto sino la expresión de todo misterio, algo de lo que depende la psicología de la vida. (Hazrat Inayat Khan, p. 254)

Y ahora, en este punto, vuelvo al contexto espiritual en el que se usa el término «aliento».

Para empezar, y en lo que respecta a la Senda sufi Nematollāhi, dos de los discursos del Dr. Javad Nurbakhsh nos orientan sobre el aliento, «El aliento es la Verdad» y «El año nuevo». El discurso «El aliento es la Verdad» tiene como argumento central el que las palabras del maestro, de los *sheij* y de los avanzados en la senda son «alientos» que deben ser seguidos con todo el corazón y ser considerados como provenientes de Dios (*En el camino sufi*, p. 85). El discurso titulado «El año nuevo» explica que los sufíes celebran dos años nuevos en cada aliento. Cuando inspiran se concentran en los Atributos de Dios y cuando expiran se refugian en la Esencia sagrada de Dios. Esto significa, con cada aliento, un retorno al Origen, al Amado, un regreso amoroso que lleva al corazón del sufi gozo y felicidad. (ibíd., p. 13)

Además de los discursos, el Dr. Nurbakhsh también ha realizado numerosas referencias al aliento en varios poemas. A continuación presentamos algunos ejemplos:

*Ebrio por el aliento del Alma de mi alma,  
Nurbakhsh cantaba así:  
«El fuego del amor, durante largos años,  
quemó mi corazón, quemó mi alma».*  
(Nurbakhsh, 2001, p. 32)

*Escucha lo que dice Nurbakhsh:  
«Cada aliento pasado con el vino  
y la Amada es una bendición».*  
(ibíd., p. 40)

*El santuario de la sinceridad y la pureza  
es el retiro de los derviches,  
el aliento del espíritu santo  
es la palabra de los derviches.*  
(ibíd., p. 47)

*¡Oh Nurbakhsh! Ese aliento ardoroso  
que tienes ¿de quién es?  
Te lo diré, si quieres escucharme:  
También de Él.*  
(ibíd., p. 53)

*Con cada aliento, en su esplendor,  
mi Bella Imagen muestra  
una nueva imagen.  
¡Por Dios! Las artimañas de la seducción  
también tienen sus límites.*  
(ibíd., p. 68)



*¡Oh Tú, espíritu, cuyo aliento  
es aliento del Mesías!  
¡Oh Tú, alquibla de Adán!  
En la cruz de tu cabellera  
mi corazón se encuentra maniatado.*  
(ibíd., p. 126)

*En cada aliento Dios  
otorga luz a nuestras almas,  
también nosotros, añorando su amor,  
hacia Él cabalgamos.*  
(ibíd., p. 157)

*Si llamas a cualquiera,  
todos te responderán «sí»,  
compartimos un nombre, un aliento,  
una meta, los unos y los otros.*  
(ibíd., p. 160)

*Cada aliento es un canto a tu recuerdo,  
alma y vida entregamos  
sólo por agradarte a Ti.*  
(ibíd., p. 173)

*¡Oh intimidad de mi respiración!  
Tú eres sosiego para el mundo,  
Luz y felicidad, salvación y refugio  
eres Tú.*  
(ibíd., p. 216)

*El amor fue la esencia del Aliento creador,  
el amor fue el tesoro de este soplo divino.*  
(ibíd., p. 270)

Como sucede con todos los poetas, la referencia a una determinada palabra (en este caso el aliento) y su uso en cualquier forma poética varía según el contexto en el que se utiliza. Por ejemplo, el lector habrá visto que uno de los poemas antes citados del Dr. Nurbakhsh se refiere al «espíritu del aliento del Mesías». Esta cita parece coincidir y explicarse con el fragmento de la Biblia antes referido en este artículo, en el que Jesús insuflaba su aliento en sus discípulos (Jn 20,21-23). A este respecto, es interesante notar que existe un poema de otro poeta sufí persa llamado Hilālī (que murió alrededor de 1532-33), que también cita el «aliento sanador del Mesías», pero de una forma más relativa:

*Hoy tu aliento vivificador  
me ha dado muerte al fin;*

*¿cómo puedo yo desear  
el aliento sanador del Mesías  
cuando tengo una muerte así?*  
(Wilson & Pourjavady, 1987 p. 60)

Esta referencia al aliento sanador del Mesías se refiere a la creencia de que Cristo podía insuflar vida en objetos inanimados o incluso revivir a los muertos, tal y como se indica en la cita del Qorán en la que Jesús insufla su aliento en un pájaro de barro y lo convierte en un pájaro vivo (Dawood, p. 47). Sin embargo, la expresión «aliento vivificador» en el pasaje antes citado hace referencia a lo que proviene directamente de Dios y por ello Hilālī se pregunta cómo podría estar alguien interesado en el aliento sanador de Jesús cuando puede recibir el aliento vivificador de su mismo Padre.

En general, la mayoría de los usos y de las referencias al aliento en la poesía sufí se hacen en los términos siguientes:

- a) El aliento como algo que proviene directamente de Dios.
- b) El aliento como algo que proviene de una persona bajo el mandato o la dirección de Dios.
- c) El aliento como camino que debe usar la persona para recordar a Dios o a la Unidad.

Ya se han mencionado antes en este artículo diferentes ejemplos de estos usos y a continuación vamos a dar otros ejemplos de referencias al aliento en la poesía sufí, de acuerdo con los modelos anteriores.

Se conoce generalmente al poeta persa Sanāi (m. 1150) como el primer gran poeta sufí. Las citas que siguen están tomadas de su libro titulado *El jardín amurallado de la Verdad*. En la primera de las citas, se refiere a la capacidad de Jesús para insuflar vida en el corazón muerto, que se parece al aliento sanador del Mesías antes mencionado:

*Por él (Jesús) el cuerpo leproso se volvió sano  
y el ojo sin vista se transformó en luz.  
Cualquiera, como él,  
que no busca celebridad ni fama,  
puede sacar diez comidas de una vasija,*

*puede hacer que una piedra sea tan  
fragante como el almizcle,  
puede dar vida activa y palabra  
a los muertos,  
puede insuflar vida  
en la tierra muerta del corazón.*  
(Pendelbury, 1974 p. 14)

La siguiente es otra cita del mismo libro de Sanāi. Esta cita en particular señala cómo el aliento puede contener sombras de deseo, que deben ser desalojadas de la mente al realizar las oraciones:

*Libera tus oraciones del aliento del deseo,  
porque el rocío del deseo  
las corrompe completamente.*  
(Pendelbury, 1974 p. 14)

El famoso poeta y matemático persa, Omar Jayyām (1048-1131) también escribió sobre el aliento en su poesía. Se ha dicho de él que pudo ser discípulo de Sanāi. Existen dudas a este respecto, pero no hay duda de que su poesía incluye algunos conceptos y doctrinas sufíes. Presentamos aquí un ejemplo tomado de sus *Robāyat*, en el que se refiere al aliento. En este poema, Jayyām explica que debemos tratar cada aliento que recibimos en la vida como algo precioso, porque nunca sabemos cuando llegará nuestro último aliento:

*¿Durante cuánto tiempo me lamentaré  
por lo que no tengo,  
sobre si pasar mi vida en el placer o no?  
Llena la copa, no es seguro  
si exhalaré de nuevo  
el aliento que inhalo ahora.*  
(Avery y Heath-Stubbs 1979, p. 83)

Otro gran poeta y maestro sufí persa, Mahmud Shabestari (m. aprox. 1320), en su libro titulado *La rosaleda del misterio*, ha realizado también comentarios relativos al aliento. Estos versos tomados como ejemplo en esta obra, ilustran la referencia al aliento como algo que proviene directamente de Dios.

*Con Su sonrisa da el alma  
al [hombre] de agua y barro,  
con Su aliento prende fuego al cielo.*  
(Lederer, p. 28)

*Debes saber primero,  
desde que llega a la existencia,  
cómo se convierte en hombre perfecto.  
Es creado primero con materia inerte  
y se vuelve consciente por el espíritu  
que se le aporta;  
después adquiere del Todopoderoso  
su fuerza motriz  
y, tras esto, Dios le hace  
poseedor de la voluntad.*  
(ibíd., p. 41)

Shabestari expone claramente en estos poemas, una vez más, que Dios, a través de Su aliento, es el creador de todas las cosas y que sin él no seríamos nada. Es el aliento de Dios lo que enciende la «chispa» de todas las cosas. De nuevo, la esencia de lo que se dice aquí es la cita de la Biblia en Génesis 2,7 tal y como se expuso al principio de este artículo.

Sultān Bāhu (m. 1691), uno de los poetas sufíes más influyentes de la India, se ha referido también al aliento en su poesía. En el siguiente poema de Bāhu, alude al principio de que nuestro propio aliento es un misterio divino, bajo el cual yace el Nombre supremo:

*«¿Quién tiene su sitio en el aliento?»  
El guía nos hizo entender estas palabras.  
Este mismo aliento que va y viene,  
no hay nada aparte de eso,  
se llama el Nombre Supremo;  
éste es el misterio divino.  
Ésta es la muerte viviente,  
Bāhu, éste es el secreto divino.*  
(Elias, p. 79)

Este misterio divino y este secreto tal vez sean similares a lo anteriormente citado en el artículo de Inayat Khan (Hazrat Inayat Khan 1996, p. 254).

No se puede hablar del aliento sin mencionar a Rumi (1207-1273), uno de los mayores y más populares poetas sufíes persas. Está claro que se necesita el aliento (y a veces en cantidades significativas) para ejecutar cualquier tipo de música de viento tal como la de flauta, clarinete, oboe, flauta de caña, trompeta, tuba, trombón, etc. La poesía de Rumi a menudo hace referencia a la flauta de caña, *ney*, que es uno de los instrumentos

tradicionales persas más hermosos y difíciles. Presentamos a continuación un extracto de un poema de Rumi que indica el uso del aliento en referencia a este instrumento y que señala el aliento del flautista como algo que proviene directamente de Dios.

*Que nada quede dentro de ti.  
Estate vacío; conviértete tus labios  
en labios del ney.  
Cuando como una caña te llenes  
de Su aliento,  
entonces probarás la dulzura.  
La dulzura está oculta  
en el aliento que llena el ney.  
Sé como María; por ese dulce aliento  
un niño creció en ella.*  
(Helminski 2000, p. 56)

Rumi está comparando, especialmente en la última línea de este poema, el aliento que llena el *ney* con aquel que hizo cobrar existencia a Jesús a través de María, ya que fue concebido por el dulce aliento de Dios. Este dulce aliento es el producto del decreto de Dios, *Sé, y fue*, por el cual Jesús llegó a la vida.

En este mismo sentido, es interesante señalar que el Dr. Nurbakhsh expone argumentos similares en un poema didáctico escrito en versos rimados al estilo de Rumi titulado «Escucha al flautista», del que damos aquí algunos pasajes significativos:

*¿Qué soy yo sin Su soplo, sin Su aliento?  
Yo no soy nada, es Él el flautista y el ney.*

\*\*\*

*El clamor de la flauta procede  
del aliento del Flautista,  
es Su fuego el que arde  
en el canto del ney.*

\*\*\*

*Si me faltan los labios del Flautista,  
soy una flauta muda,  
mis gritos y clamores son fruto de Su soplo.*  
(Nurbakhsh, 2001, p. 32)

Rumi, en algunos de sus poemas, hace también referencia al aliento de Jesús. En el siguiente ejemplo tomado de su *Masnawi*, Rumi expone el argumento fundamental de que respirar en la Senda con sinceridad es el

primer paso y la clave del éxito en el viaje hacia Dios.

*El agua y el barro, cuando se alimentaron  
con el aliento de Jesús,  
desplegaron las alas,  
se transformaron en pájaro y volaron.  
Tu alabanza a Dios es un aliento  
de tu cuerpo de agua y barro.  
Convértelo en un ave del paraíso  
respirando en él la sinceridad  
de tu corazón.*  
(Helminski, p. 102)



## Referencias

- Kabir Helminski. 2000. *The Rumi Collection*, Shambala Classics, Boston y Londres.
- Jamal Elias. 1998. *Death Before Dying, Poems of Sultan Babu*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- Pendlebury. 1974. *The Walled Garden of Truth* — Hakim Sanai. The Octagon Press, Londres.
- Avery & Heath-Stubbs. 1979. *The Ruba'iyat of Omar Khayyam*. Allen Lane, Londres.
- Dictionary of Religions*. 1998. Routledge Ltd., Nueva York.
- Dr. Javad Nurbakhsh. 2001. *Divan de poesía sufí*. Editorial Trotta, Madrid.
- Dr. Javad Nurbakhsh. 1998. *En el camino sufí*. Editorial Nur. Madrid.
- Wilson & Pourjavady. 1987. *The Drunken Universe*. Phanes Press, Grand Rapids, Michigan.
- Florence Lederer. 1987. *The Secret Rose Garden*. Phanes Press, Grand Rapids, Michigan.
- Juan Mascaró. 1965. *The Upanishads*. Penguin Books. Londres.
- Jalil Dustjāh. 1997. *Avesta*. Editorial Morwārid. Teherán.
- Hazrat Inayat Khan. 1996. *The Mysticism of Sound and Music*. Shambala Publications, Boston y Londres.





# ¿Conocimiento místico?

Jonathan Shear

## I

Los filósofos y los teólogos han debatido durante mucho tiempo la posibilidad de conseguir conocer a Dios. Existe el acuerdo general, por supuesto, de que nuestros tipos habituales de conocimiento y de experiencia quedan muy lejos de proporcionarnos pruebas directas de la existencia de Dios. Pero se ha afirmado a menudo que las experiencias místicas pueden proporcionar, al menos a unas pocas personas, la prueba experiencial definitiva. Estas afirmaciones, sin embargo, no son nada convincentes para muchos críticos racionales, tanto religiosos como no religiosos. Han surgido problemas similares respecto a la «filosofía perenne», en cuanto a la existencia de un fundamento divino y transcendental de la realidad. Como estas afirmaciones, al igual que aquellas más habituales sobre la existencia de Dios, van también bastante más allá de lo que nos indica nuestra experiencia ordinaria, parecen apoyarse a primera vista en las experiencias místicas y son objeto de una fuerte oposición. El presente artículo tiene su origen en una discusión que mantenemos Huston Smith y yo acerca de la posibilidad de encontrar un apoyo empírico para la filosofía perenne en las formas habituales de experiencia mística. Va luego más allá de esta discusión al examinar la relación de esas experiencias con lo que podría razonablemente llamarse «conocimiento de Dios».

## II

Huston Smith es un acérrimo partidario de la filosofía perenne que mantiene que las experiencias místicas

pueden presentar componentes importantes, universales y normalmente no percibidos de aquellos tipos de realidad cuya existencia sostiene la filosofía perenne. Sin embargo y tal vez sorprendentemente, argumenta también que esas experiencias no pueden servir para respaldar los postulados centrales de la filosofía perenne. Esto se debe a que dichas afirmaciones son, a decir verdad, el producto de una forma especial de «intuición intelectual» que es totalmente independiente de la experiencia, y que es, por tanto, epistemológicamente indiferente a la presencia o ausencia de experiencias que (aparentemente) las corroboren, sean éstas místicas como no místicas.<sup>1</sup>

Se presentan, por supuesto, problemas importantes con esta clase de enfoque no empírico. Al menos desde los tiempos de Anselmo, se ha afirmado de hecho que ningún tipo de intelectualización puede por sí solo establecer la existencia de algo que esté más allá del mundo del intelecto (de ahí la distinción moderna entre solidez y validez del argumento). Para establecer la existencia en el mundo de algo (que se halla por encima y más allá del intelecto), uno debe ir más allá del intelecto hasta el mismo mundo. A pesar de esta dificultad lógica, los filósofos y los teólogos han trabajado duro durante siglos para desarrollar argumentos a favor de las tesis de la filosofía perenne (es decir, que existe una base divina y transcendental en el universo, que existe una base divina y transcendental en el ser humano, que estas dos bases son estrechamente semejantes, si no idénticas y que llegar a conocer esto es nuestra tarea más importante). Su esfuerzo no ha producido, sin embargo, nada que haya



concitado, ni siquiera remotamente, un consenso general de que las tesis en cuestión son verdaderas.

¿Por qué sucede esto? Smith argumenta que la razón por la que la mayor parte de nosotros no seguimos ni aceptamos los argumentos que mejor respaldan estas tesis es que entenderlos requiere desarrollar una forma especial de intuición intelectual, de la misma forma que seguir los razonamientos matemáticos avanzados requiere desarrollar un tipo especial de capacidad. Esta analogía con las matemáticas falla, sin embargo, pues cualquier persona con una inteligencia aguda puede, con la suficiente perseverancia, seguir las líneas básicas de razonamiento en cualquiera de las principales áreas matemáticas y llegar a la conclusión estándar. De ahí proviene que exista un acuerdo amplio y transcultural sobre la verdad de gran parte de las matemáticas modernas. Pero en ningún caso se vislumbra algún acuerdo parecido en los campos del misticismo, de la filosofía perenne, ni tan siquiera en el campo más reducido de la filosofía racional.

### III

En una carta que me dirigía hace algún tiempo, escrita tras leer una reimpression de un artículo mío en el *Journal of the American Academy of Religion*, Smith comentaba:

Acepto completamente su crítica a mi analogía de las matemáticas. Nunca intenté apoyarme en ella y usted me muestra que incluso como analogía era poco adecuada.

Y después preguntaba:

¿Qué es mejor para ilustrar mi tesis de que las personas tienen diferentes aptitudes? ¿Quizás la música, como cuando Max Weber define a algunas personas como religiosamente amusicales?<sup>2</sup>

Este problema, sin embargo, no puede ser resuelto, en mi opinión, ni siquiera remotamente, por ninguna analogía. Porque aunque pueda darse el caso de que algunas personas sean

inmunes a los encantos de la música mientras que otras la aprecian profundamente, la cuestión aquí no es de aprecio sino de verdad objetiva. Del mismo modo, aunque pueda darse el caso de que algunas personas sean sordas para los encantos de la religión y otras sean receptivas para ellos, el problema no es aquí de aprecio sino de verdad objetiva. Por tanto, exista o no algún modo especial de «intuición intelectual» capaz de producir, de alguna forma, información factual acerca del mundo objetivo, permanece el problema de determinar si los productos de ese modo de intuición son, de hecho, verdaderos. Y esto, al parecer, requiere claramente un acceso intersubjetivo y una evaluación de los hechos objetivos significativos.

Lo que Smith tiene aquí en mente, por supuesto, es el *jñana*, una forma especial de intuición intelectual de la que varias tradiciones meditativas orientales dicen que puede ser desarrollada. El razonamiento que he estado esbozando no debería verse como basado en, ni sugerir siquiera, que no pueda existir o no exista semejante modo de intuición. La pregunta es más bien cómo puede determinarse si las conclusiones que formula esa clase de intuición, o cualquier otra, son objetivamente ciertas, incluso suponiendo que lo son. Y esto requiere necesariamente alguna forma de corroboración objetiva.

Pasemos ahora pues de las preguntas sobre las intuiciones intelectuales en sí mismas a la relación de esas intuiciones con la experiencia.

### IV

Smith, en una carta que me había enviado anteriormente, comparaba nuestros puntos de vista respectivos con los de Ibn Sinā y Abu Sa'id<sup>3</sup>, y escribía:

Ibn Sinā (Huston) admiraba a los sufíes, pero admitía que no era uno de ellos diciendo: «Lo que yo conozco, ellos lo ven». A lo que su contemporáneo sufí Abu Sa'id (Jonathan) respondió: «Lo que yo veo, él lo conoce».<sup>4</sup>

No es sorprendente que esta generosa comparación me cree, sin embargo, grandes dificultades. Porque yo he estado defendiendo que no sé cómo se puede decir de nadie, ya sea Ibn Sinā o Huston Smith, que tiene algún conocimiento factual objetivo, careciendo de la experiencia apropiada. En primer lugar, no se puede, por supuesto, esperar que las afirmaciones de la «intuición intelectual» especial, *jñana*, de una persona puedan convencer a nadie más —es decir, a otro que aquel que tuvo esa intuición intelectual— sin más pruebas que lo que diga aquella persona. De hecho, una persona normal no tiene forma de distinguir entre esas afirmaciones que surgen del *jñana* (de otra persona) y los productos del autoengaño, de la convicción dogmática e incluso de la locura, especialmente cuando se asocian explícitamente con proclamaciones de algún tipo especial de acceso privado y transcendental a la información.

Más aún, incluso si uno estuviera convencido de lo que genera su supuesto (o tal vez real) *jñana* propio, ¿cómo puede distinguir por sí mismo esto de algo ilusorio? La convicción, por sí misma, no es suficiente. Porque cualquier tipo o grado de cualquier experiencia particular de convicción puede presumiblemente ser producido por alguna configuración del propio sistema nervioso central, independientemente de la verdad objetiva de los procesos intelectuales que le convencen a uno. Entonces ¿cómo podemos decir, incluso decirnos a nosotros mismos, que es verdadera una afirmación objetivamente significativa, fruto de una intuición del *jñana* sobre el mundo objetivo? Parece ser, de nuevo, que sólo mediante la corroboración objetiva de las afirmaciones que se hacen.

Por tanto, en ausencia de la corroboración apropiada, al no ser yo mismo un *jñani* en absoluto, no puedo ser tan generoso como Abu Sa'id acerca de las afirmaciones de Ibn Sinā y de Huston Smith, y declarar que se trata de algún tipo de conocimiento. Es más, incluso si yo fuera otro *jñani*, me parece (no siendo un *jñani*) que la clase de razones antes citadas me



llevarían a la conclusión, por muy poderoso que pudiera ser el sentimiento subjetivo de convicción que yo tuviera, de que no estaría en posición de afirmar la existencia de conocimiento sin darse los tipos apropiados de corroboración objetiva.

## V

¿Cuáles son, entonces, los tipos apropiados de experiencia? ¿Puede decirse que la persona que tiene el tipo significativo de experiencias místicas alcanza de ese modo un conocimiento objetivo significativo? Creo que no es tan sencillo. Smith fue generoso al comentar que yo experimenté aquello que Ibn Sinā conocía. Y yo respondí de forma más bien poco generosa que no sé cómo puede decirse de cualquiera de ellos que tengan un conocimiento significativo sin la experiencia apropiada. Es más, me sentí obligado a añadir, de forma igualmente poco generosa, que no veo cómo puede decirse que yo (o Abu Sa'íd o cualquier otro) tengo el conocimiento en cuestión simplemente por haber tenido experiencias (místicas) que parecen ser aquello en lo que consiste dicho conocimiento.

Permítanme a modo de ilustración describir una experiencia que había comentado con Smith. Esta experiencia, bastante notable, tuvo lugar mientras estaba sentado tranquilamente y se desarrolló por etapas. En la primera etapa noté cómo mi consciencia, experimentada como un lugar de gozo y luz, se extendía como una esfera hacia fuera a cierta distancia, en un espacio enorme lleno de la presencia de una mente inconmensurable e ilimitada, experimentada también como gozo y luz. Detrás de mí se hallaba la superficie con olas de un enorme océano de un gozo increíble, insoportablemente intenso, luminoso, un gozo más allá de lo que jamás había imaginado. Y frente a mí había un área amorfa que se presentaba ella misma ante mí como el universo ordinario. Digo «que se presentaba ella misma» porque cada componente de la experiencia parecía presentarme directamente su naturaleza, con lo que normalmente tomamos por entendi-

miento discursivo (muy distinto del reconocimiento perceptivo), presentándose en cierto modo desde dentro como parte de su apariencia perceptiva luminosa. El océano se presentaba él mismo como la realización suprema, aquella que uno querría alcanzar, en definitiva, en todo aquello que pudiera desear. Y la mente inmensa e inconmensurable que llenaba toda la escena la experimentaba (de alguna forma) como dirigiendo todo el cosmos desde este campo de puro deleite, extraordinariamente delicado, emocionante, luminoso y blanco. Me vi luego a mí mismo instalándome dentro del océano, y ahí la experiencia se volvió enormemente abstracta, y finalmente más allá del fondo del océano —donde no había absolutamente nada; pero una nada que «era», como me di cuenta inmediatamente, tan pronto como salí. Toda la experiencia se volvió luego a repetir una vez más.

Esta experiencia, por extraordinaria que fuera y por emocionante y completamente inesperada que fuera para mí<sup>5</sup>, no es rara en absoluto desde el punto de vista de la literatura mística. Como experiencia tiene su propio valor, y ha dejado su marca en mí. Y uno de sus efectos (aunque no, por supuesto, el principal) ha sido agudizar algunas cuestiones complicadas acerca de la relación de la experiencia mística con el «conocimiento» propiamente dicho.

Aparentemente, la experiencia parecía estar relacionada con cosas que los místicos, teólogos y seguidores de todo tipo de filosofía perenne han afirmado conocer desde hace tiempo. Pero, para mí, la experiencia dista mucho de ser conocimiento. De hecho, el primer pensamiento que se presentó en mi mente, cuando «regresé» al nivel donde disponía de aquello a lo que normalmente llamamos «mente» y «pensamientos», fue: «¡Pero si no tiene lógica!». Lo que quería decir con esto era que la experiencia parecía afirmar tratar de cosas que existían independientemente de mi propia consciencia subjetiva, y de relaciones entre esas cosas y el universo objetivo en el que nos encontramos viviendo —pues la experien-

cia en sí misma no produjo ni la más mínima prueba que me permitiera afirmar que sus componentes tenían esa existencia y esas relaciones objetivas. De hecho, es difícil pensar que una experiencia por sí misma pueda proporcionar nunca semejante prueba. Porque, como comentamos antes, cualquier experiencia dada puede, presumiblemente, ser generada por un estado apropiado del sistema nervioso central, existan o no los objetos de los que trata de modo independiente de este sistema nervioso y de la experiencia que genera.

## VI

No trato aquí de desarrollar ningún tema profundo epistemológico general. Los problemas que surgen al intentar establecer la existencia de un universo objetivo independiente de nuestra consciencia no son, por conocidos que sean, lo que aquí intentamos plantear. De lo que sí se trata es de la distinción de sentido común entre la ilusión y la percepción verídica. ¿Fue mi experiencia un mero producto de mi sistema nervioso? La forma mejor y más natural de resolver esta cuestión es, me parece, usando los procedimientos intersubjetivos característicos del sentido común y de la ciencia empírica ordinaria. Una investigación científica así, en mi opinión, es precisamente lo que se necesita antes de que Huston Smith e Ibn Sinā o Abu Sa'íd y yo mismo podamos decir que conocemos las cosas que respectivamente los primeros afirman y los segundos parecen experimentar.

## VII

¿Pero qué tipo de investigación científica podría ser aquí significativa? Smith, por ejemplo, es extremadamente escéptico sobre la relevancia de la ciencia empírica y duda que «una prueba públicamente aceptada llegue jamás a probar gran cosa en asuntos del espíritu»<sup>6</sup>. Y esta postura es, por supuesto, ampliamente compartida. A mí me parece, sin embargo, que el problema es meramente empírico y no de principios.

Aquí, como en otros campos, el conocimiento objetivo precisa esta prueba objetiva. Y la dificultad no es que no pueda en principio obtenerse la prueba significativa sino que (de momento) no se ha obtenido.

Consideremos, por ejemplo, la experiencia descrita más arriba. La experiencia, naturalmente, por sí misma, en cuanto experiencia, plantea muchas cuestiones. Podríamos preguntarnos con razón, por ejemplo, acerca del significado fenomenológico de muchos de los componentes: la mente como una expansión de la luz, el reconocimiento perceptivo directo de otra mente, unos objetos que se presentan perceptivamente desde su interior —hechos sobre los cuales insistiríamos normalmente en que deben ser discursivos y no perceptivos. Y epistemológicamente, podríamos muy bien querer investigar la relación de los contenidos de la experiencia con los antecedentes del experimentador (o sea, yo), sus creencias intelectuales, sus expectativas y con esos otros componentes suyos culturales que exploran a menudo tan fructíferamente los psicólogos y los analistas hermeneúticos. Pero en lo que quisiera centrarme ahora es en una cuestión directamente ontológica, concretamente, en la verdad de las afirmaciones ontológicas que la experiencia parece implicar (e incluso afirmar). En particular, ¿existe realmente una mente cósmica como la experimentada aparentemente? ¿Está de hecho dirigiendo todo el universo? ¿Y existe un «vacío» transcendental, una existencia absolutamente desprovista de cualidades, en el núcleo de esa mente y de la realidad en su conjunto?

Este tipo de preguntas, a mi parecer, se pueden en principio comprobar directamente. Consideremos la cuestión de la existencia de una mente cósmica. ¿Qué pasaría si una persona, cuando estuviera conscientemente en su presencia, fuera capaz de hacer preguntas y conseguir una información a la que no hubiera podido tener acceso de otra forma, pero que pudiera ser fácilmente comprobable empíricamente?; información, digamos, acerca de los patrones singulares de estrías de una roca particular extraíble a una profundi-

Unos dan en pensar en el dogma y en la religión

Otros andan perdidos en sus dudas o en sus certidumbres.

Y, de pronto, se oyen estas palabras desde lo invisible:

«¡Oh inconscientes, la senda no es ésta ni es aquélla!»

—*Robāiyāt* de Jayyām

—Traducido por José M<sup>a</sup> Bermejo

dad determinada en una perforación geológica, o detalles acerca de una demostración (no por ordenador) del último teorema de Fermat (suponiendo que exista), o cualquier otro conocimiento parecido en un campo del que no conociera nada. Me atrevo a decir que si alguien pudiera hacer esto, la mayor parte de nosotros consideraríamos entonces muy seriamente la idea de que estaba teniendo lugar algún tipo de comunicación directa con un ser muy notable. Y si uno pudiera, por iniciativa propia, convocar con éxito a este hipotético ser tanto para que lo experimentaran otras personas escogidas al azar (entre gente no especialmente predispuesta), o para comunicarles informaciones de ese tipo, pienso que todos concluiríamos probablemente que ese ser, de hecho, existiría independientemente de nuestras consciencias individuales.

La sugerencia de que uno podría captar la atención de un ser así e invitarle a cooperar con nuestras propias rutinas y preocupaciones empíricas podría quizás parecer presuntuosa, especialmente si uno tiende a identificarlo con Dios, o con un sefirot, o con cualquier otra entidad divina conceptualizada de antemano. Y tal vez no tendría ningún interés en cooperar con un experimento así. Es posible. Pero eso es aquí irrelevante. Porque mi línea argumental era demostrar que la afirmación ontológica en cuestión es, en principio, comprobable. Y solamente esas comprobaciones podrían demostrar aquí los hechos objetivos.

También se pueden concebir fácilmente comprobaciones para las

otras dos afirmaciones, es decir, la primera, que la mente en cuestión está dirigiendo la actividad de todo nuestro cosmos, y la segunda, que un «vacío» sin cualidad alguna que pueda experimentarse (un puro «ser») yace en el núcleo de la realidad. Porque si uno pudiera, para la primera, hacer que este hipotético ser produjera efectos imposibles de otra forma (como, por ejemplo, reducir todo el aire de un recinto sellado para dejarlo en un centímetro cúbico de su volumen y dejarlo así durante una hora), y, para la segunda, interactuar con el «vacío» subyacente y obtener de él información (como, por ejemplo, la configuración actual de las manchas solares, que, de acuerdo con Einstein, no pueden conocerse en principio en la Tierra mientras no transcurren ocho minutos), o también generar otros efectos imposibles de producir de otra forma (como controlar el flujo de electrones que atraviesan aislantes por «efecto túnel»), uno comenzaría al menos, creo yo, a tener también una buena prueba empírica para apoyar estas dos afirmaciones.

¿Podemos realizar, de hecho, estos experimentos con éxito? No que yo sepa. Necesitaríamos, en primer lugar, personas que pudieran alcanzar al menos el nivel experiencial suficiente con cierta regularidad sistemática. (Yo mismo no podría cumplir ese requisito ni remotamente). Además, los procedimientos para alcanzar los efectos deseados tendrían que ser concebidos y luego comprobados. Sin embargo permanece la posibilidad, en principio: este tipo de afirmaciones son en principio comprobables, y sólo estas comproba-

ciones, realizadas con éxito, pueden llevar al conocimiento requerido.

## VII

Se podría objetar, sin embargo, que estamos aquí tratando de religión, y que la religión es un asunto de fe, y que esas comprobaciones, incluso siendo en principio posibles, son también en principio inadecuadas. Esta objeción, sin embargo, tendría una fuerza limitada. Porque el tipo de comprobación empírica que estamos discutiendo aquí se describe, se resalta incluso, en el Nuevo Testamento, como se presenta, por ejemplo, en el relato de la relación de Jesús con Tomás y en el relato de los milagros. Y el tercer capítulo de los Yoga Sutras, el texto canónico del Yoga, el cuarto de los «seis sistemas» de las antiguas tradiciones de la India, está lleno de diferentes tipos de procedimientos relevantes de comprobación. El problema no es, una vez más, en principio, de un conflicto con la religión, sino de la falta de cualquier tipo de prueba contemporánea científicamente aceptable.

## IX

Los pensadores religiosos podrían, sin embargo, plantear otra objeción a esta aproximación científica empírica, la de que la religión, la creencia religiosa, necesita un conocimiento absoluto mientras que el conocimiento científico es, y siempre será, provisional. Es más, el conocimiento científico siempre tiene un alcance limitado y, como demostró Hume tan inteligentemente y tan enérgicamente en sus *Dialogues on Natural Religion*, no existe ninguna prueba empírica, necesariamente finita, capaz de demostrar adecuadamente que algún ser es, de hecho, Dios; o, usando los términos de la experiencia descrita más arriba, de que exista realmente algo omnipresente en lo infinito o que dirija la actividad de todo el cosmos. Parece, por tanto, impropio considerar cualquier prueba como prueba de semejante ser o de semejante actividad. Desde un punto de vista científico, sin em-

bargo, esta crítica no parece ser en absoluto. Porque las teorías científicas, por una parte, se presentan bajo formas universales y absolutas (por ejemplo  $F_g = k m_1 m_2 / r^2$ ) y, por otra parte, se consideran perfectamente corroboradas por algún tipo bien escogido de pruebas empíricas finitas. En otras palabras, la distancia entre la finitud de la prueba obtenida científicamente y la naturaleza supuestamente ilimitada del objeto estudiado no es aquí ningún obstáculo mayor para la confianza racional (aunque no absoluta) de lo que es en la ciencia en general. Y nosotros, claramente y de forma bastante razonable, confiamos, por supuesto, mucho en el conocimiento científico en general.

Se podría objetar también que la religión exige más que una mera probabilidad. Exige unos cimientos absolutos. Al margen de cuestiones de comodidad psicológica, sin embargo, no es obvio en absoluto por qué las afirmaciones religiosas en general, o las afirmaciones que tienen su origen en las experiencias místicas en particular, deberían tener apoyos más absolutos que las afirmaciones universales de la ciencia ordinaria. De hecho, ponemos regularmente nuestras vidas en juego en base a nuestra confianza racional en las afirmaciones de la ciencia y de la tecnología modernas cuando volamos en aviones, cuando usamos aparatos eléctricos y cuando nos beneficiamos de procedimientos de diagnóstico médico de alta tecnología. Por tanto, mientras que el conocimiento científico se queda (infinitamente) lejos de ser absoluto, es suficientemente bueno para que dejemos nuestras propias vidas depender de él.

En pocas palabras, en el campo del misticismo, como en todos los campos del conocimiento factual, los tipos objetivos de comprobación científica no son sólo necesarios para la confianza racional en nuestras creencias, sino que el conocimiento científico, falible como es, puede en principio ser suficientemente válido como para influir profundamente en el modo en que vivimos nuestras vidas. Sin una corroboración científica semejante, ni el pensador que descu-

bre en sí mismo lo que parece ser una facultad transcendental de «intuición intelectual», ni el místico que tiene experiencias personales directas, tienen una base adecuada para afirmar que poseen conocimiento. La intuición necesita de la experiencia para la corroboración. Y se precisa para ello una experiencia, al menos en los casos del tipo que hemos estado analizando, distinta de la que el místico experimenta en su interior. Porque este tipo de experiencia necesita ser complementada por los tipos de experiencia pertenecientes a este mundo, accesibles intersubjetivamente, característicos del método científico. Sólo con una experiencia de ese tipo que complemente la del propio místico, y que esté dirigida por los parámetros científicos ordinarios de investigación, pueden hacerse con una confianza racional afirmaciones significativas de conocimiento.

## Notas

- 1.- Véanse, por ejemplo, las citas a Smith en mi escrito «Mystical Experiences as Empirical Support for the Perennial Philosophy», *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. LXII, n° 2, verano de 1994. En una carta que recientemente me dirigía comentando este artículo, Smith señalaba ahora que estaba de acuerdo en que las experiencias místicas proporcionan algún tipo de apoyo para la filosofía perenne, pero no el suficiente como para respaldarla, como intenta hacerlo su «intuición intelectual».
- 2.- Carta de Huston Smith, 10 de febrero de 1994.
- 3.- Abu 'Ali Sinā, gran médico y filósofo, y Abu Sa'īd Aboljeir, eminentes maestros sufíes, son dos de las personalidades persas más importantes de los siglos X-XI. [N.T.]
- 4.- Carta de Huston Smith, 28 de noviembre de 1990.
- 5.- Estaba sentado tranquilamente, inmerso profundamente en mi interior, tras realizar una práctica de meditación que jamás habría imaginado que estuviera conectada con alguna experiencia de este tipo. Es más, teniendo en cuenta mi propia historia personal, jamás me habría imaginado que pudiera desear una experiencia así, y mucho menos que hubiera intentado conseguirla.
- 6.- Carta, 10 de febrero de 1994.

### La Compañera íntima

Conozco bien a esa esbelta juguetona que coquetea: eres Tú;  
conozco bien a esa íntima compañera: eres Tú.

Los distintos niveles de este mundo creado no son más que una fábula,  
conozco bien a esa fabuladora: eres Tú.

La bóveda que gira baila al son de una sola melodía, de uno a otro extremo,  
a esa que toca el instrumento de música conozco: eres Tú.

Todo el mundo medita acerca del origen de la existencia y sus misterios,  
yo conozco la fuente misma de ese misterio: eres Tú.

Las criaturas se sienten embrujadas por esa incitadora de ojos seductores,  
yo sé bien quién es esa que incita con mirada seductora: eres Tú.

En el fluir de la existencia, la eternidad entera no es sino un instante,  
yo sé cuál es el fin y cuál es el principio: eres Tú.

Soy pájaro sin alas y sin plumas, atrapado en las garras del halcón,  
veloz halcón a quien también conozco: eres Tú.

Una sola ternura necesita Nurbakhsh en ambos mundos,  
yo sé quién es Oriente de esa ternura: Tú.

—*Divan de poesía sufí*. Javad Nurbakhsh  
—Traducido por José M<sup>a</sup> Bermejo



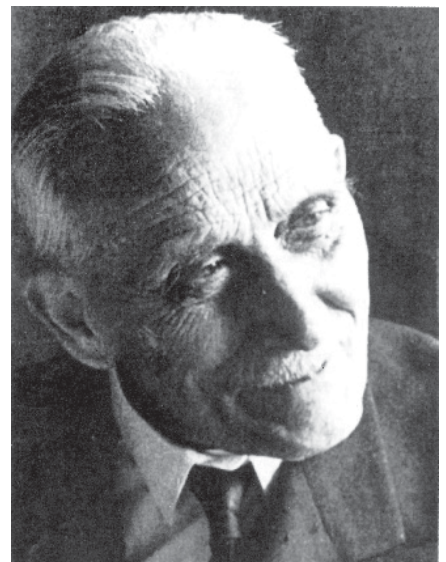


*Astrólogos y geomantes. Bohemia, 1410-1420*  
De los viajes de Sir John of Mandeville.



# Reflexiones sobre Louis Massignon y su legado de diálogo

Herbert Mason



A lo largo de estos años, he llegado a percatarme de que no soy un especialista en Louis Massignon. Transcurridos treinta años desde su muerte, mi convencimiento no ha disminuido.

Cuando lo conocí en persona por vez primera, en 1959, sabía muy poco sobre él y prácticamente nada de su profundo conocimiento sobre el Islam.<sup>1</sup>

Después de asociarnos, de la correspondencia que intercambiamos y del trabajo que inicié de traducción de su obra *La Pasión de al-Hallaj* y de otros ensayos cortos<sup>2</sup>, evolucioné, tal como él lo hubiera deseado, de él a Hallāy y a otros personajes y otros temas del sufismo que son mis actuales amigos. Al abrir esta puerta, una puerta que yo no hubiera encontrado ni cruzado solo, demostraba su verdadera forma de acercamiento, su técnica si lo prefieren, de «diálogo con otras culturas». Había transmitido

sutilmente a un extraño como yo otras ideas y personas familiares para él, asumiendo en su casa el papel de anfitrión; y luego, después de compartir conmigo sus experiencias como invitado, con detalles a menudo vívidos en sus narraciones, fue desapareciendo gradualmente de escena.

Este, por supuesto, es el tipo de hospitalidad ideal, pero que raramente se da, entre colegas, profesores, conservadores de colecciones raras, gerentes de donaciones y de fundaciones públicas, incluso entre actores y poetas. Todos han sido llamados a velar por tesoros que los trascienden. Su tentación, sin embargo, por su experiencia y su prolongado contacto con aquellas cosas que les han sido entregadas con la misión de preservarlas y transmitir las, es pretender que son de su propiedad o incluso que ellos las han descubierto.



En suma, sigo disfrutando del privilegio tanto de haber conocido a Louis Massignon como del hecho de no haberme convertido en un experto en él como resultado de nuestra relación. En lugar de esto fui capaz, a través de él, de pasar al otro lado de la puerta y de ofrecer mis propios regalos, en lugar de intentar imitar los suyos, a través de los «diálogos» interculturales que se fueron progresivamente presentando ante mí: encuentros e intercambios epistolares con nuevos e inesperados amigos, que fueron posibles gracias a intereses compartidos sobre arte, poesía, educación, traducción, religión e historia. A día de hoy, valoro sus conocimientos y sus regalos pero, por encima de todo, aprecio su trato generoso y respetuoso hacia mí y hacia los demás y el hecho de que nos facilitara el pasaje hacia otros mundos. Por pequeños que fueran nuestros talentos y vocaciones en comparación con los suyos, nos transmitió a cada uno el reto de encontrar el camino y, apuntando más allá de sí mismo, nos ayudó a encontrar la senda hacia nuestra propia realización.

Pienso que lo importante ahora es considerar cómo deberían ser nuestra enseñanza, nuestros escritos, lo que transmitimos, para mostrar los caminos dentro y más allá de nuestras diversas culturas y apartarnos luego de una forma tan inesperada y con tanta elegancia como lo hacía Louis Massignon. En otras palabras, entablar el diálogo como anfitriones o como invitados, según lo indiquen las circunstancias, sin presunciones de conocimiento ni aspiraciones de posesión. Dicho claramente, el diálogo requiere reconocer las limitaciones propias y mostrar un respeto sincero hacia las diferencias de los demás.

También requiere trascender interiormente nuestros monólogos de mera curiosidad y de comparaciones culturales con brillantes argumentos. El distinguido colega iraquí Majid Khadduri escribió sobre Louis Massignon, en relación con este tema: «Para muchos observadores, parecía que había vivido en dos mundos diferentes, Cristianismo e Islam. Pero, en su interior, no existía tabique alguno que separara lo uno de lo otro»<sup>3</sup>. Y el propio Louis Massignon dijo y escribió a menudo que había recibido las respuestas a las preguntas de toda una vida de los demás y nunca simplemente de sus propias conceptualizaciones.

El diálogo, de hecho, al llevarnos más allá de nosotros mismos, puede incluso implicar, tal como le ocurrió a él a menudo, emprender lo que pueden parecer «viajes sin esperanza» hacia amigos lejanos en tiempos de tribulación o de guerra para manifestar características humanas como la compasión y la integridad moral, opuestas a las de brutalidad e indiferencia ante el sufrimiento. La disminución del egocentrismo que implican estos gestos personales no convencionales es uno de los frutos más preciosos de la realización de esa hermandad que empieza con el diálogo. Coloca en su verdadero lugar todos los honores y la presunción de experiencia.

Louis Massignon me dijo en una ocasión que había pecado algunas veces en su vida de gran arrogancia. Lo vi mofarse cruelmente de sí mismo por esta razón. Para una persona tan apasionada y resuelta como él, quizá fuera

inevitable este tipo de crueldad. Este tipo de vehemencia moral, el castigarse primero a sí mismo, preferentemente, antes de hacerlo con los demás, puede ser realmente para este tipo de personas una condición necesaria para un diálogo más amplio: vehemencia en nombre de los demás, vehemencia por la verdad, por la justicia, con un espíritu compasivo que las consume. Pero, en algunos, la vehemencia puede ser sustituida por una expresión menos dramática de los sentimientos, aunque no por eso menos sincera: a menudo mediante el silencio, o por una sorprendente serenidad profunda, incluso en medio de una reyerta.

Una persona espiritualmente calmada no se vuelve más humana por adoptar la vehemencia de un gran hombre. Louis Massignon no era propenso a la calma, pero transmitía un gran sustento espiritual a aquellos a los que ayudaba a encontrar la serenidad. Enseñó mucho acerca del diálogo y sobre cómo vivir con humanidad en un mundo poco sereno.

Louis Massignon fue más allá que muchos en la tarea de descubrir y de compartir una visión del mundo más amplia que la suya propia. A veces, debido a sus gestos excepcionales, algunos quisieron equiparlo con su país, como su auténtico representante, y puede que él también estuviera tentado de asumir para ellos la misma equiparación. Este es uno de los riesgos del diálogo. Pero su legado debe ser, más allá de sus grandes enseñanzas, no la presunción de conocimiento entendida como poder, sino aquello que su manera de apartarse hizo posible para nosotros: esos viajes, repetidos y nuevos, que emprendió, a veces sin esperanza aparentemente, y que prosiguió hasta el final, a pesar de los impedimentos y de la edad.



**Texto de una conferencia leída en francés en la UNESCO en diciembre de 1992 en un «Coloquio sobre el diálogo de las culturas» en conmemoración del 30 aniversario de la muerte de Louis Massignon.**

#### Notas

- 1.- Véase mi obra *Memoir of a Friend*, Notre Dame University Press, 1988 (*Massignon, Chronique d'une amitié*, Desclée de Brouwer, 1990)
- 2.- *The Passion of al-Hallaj*, 4 vol., Bolingen Series, Princeton University Press, 1983 (versión de 1993); *Testimonies and Reflections, Essays of Louis Massignon*, Notre Dame University Press, 1989.
- 3.- Extracto de *Testimonies and Reflections*.







# El camino de la vida cotidiana

Antonio Ontoria Peña



La vida personal, mi vida, no depende de grandes acontecimientos que me impacten. El gran evento es la vida ordinaria, llena de experiencias que la dan sentido. El auténtico suceso es que brote del interior la decisión de vivir intensamente las situaciones que se presentan durante el día. Me propongo reflexionar sobre esta idea de manera sencilla y breve, que facilite dar sentido a la sucesión de hechos similares en la vida cotidiana. Como acto previo, presento como guión el mapa que figura en la página siguiente.

## 1.- *Mi encuentro con la vida cotidiana*

La vida cotidiana es el sol que recorre todos los días el mismo camino para irradiar nueva luz. Cuando por la mañana salgo a la calle, contemplo la novedad del día: personas ante el semáforo, coches en una dirección y otra, niños con su madre esperando el autobús, mayores que pasean tranquilos por la acera, personas que van al trabajo como yo con paso más o menos rápido... Cuando visualizo estas situaciones, me doy cuenta de la variedad y riqueza de «vidas cotidianas»:

\* Para unos la vida cotidiana se centra en la dedicación a los demás.

\* Para otros se desenvuelve en el hospital, entre el «dolor» y el «sufrimiento».

\* Para unos discurre en medio de la «guerra» y para otros en medio de la «paz».

\* Para unos se desarrolla en un despacho, para otros en la calle o en la carretera.

\* La vida de unos está dominada por necesidades y carencias; la vida de otros está rodeada de abundancia y comodidades.

\* Unos tienen como centro de su vida la casa y otros la viven en un almacén, comercio o fábrica.

El espectáculo de la vida cotidiana se enriquece con la mirada puesta en otras perspectivas como diversidad de religiones, culturas, costumbres, ambientes geográficos y sociales, etc. que proporcionan mayor colorido a las vivencias.

Además del movimiento y de la actividad, cada persona, tú y yo, caminamos con nuestros sentimientos e ideas, ilusiones y sueños, alegrías y tristezas. Cada persona oculta su verdadera vida, su plenitud vital, y expresa únicamente su acción profesional, su trabajo.

Cada persona, desde la mañana, camina como un peregrino; se siente peregrino. Cada volcán viviente, cada



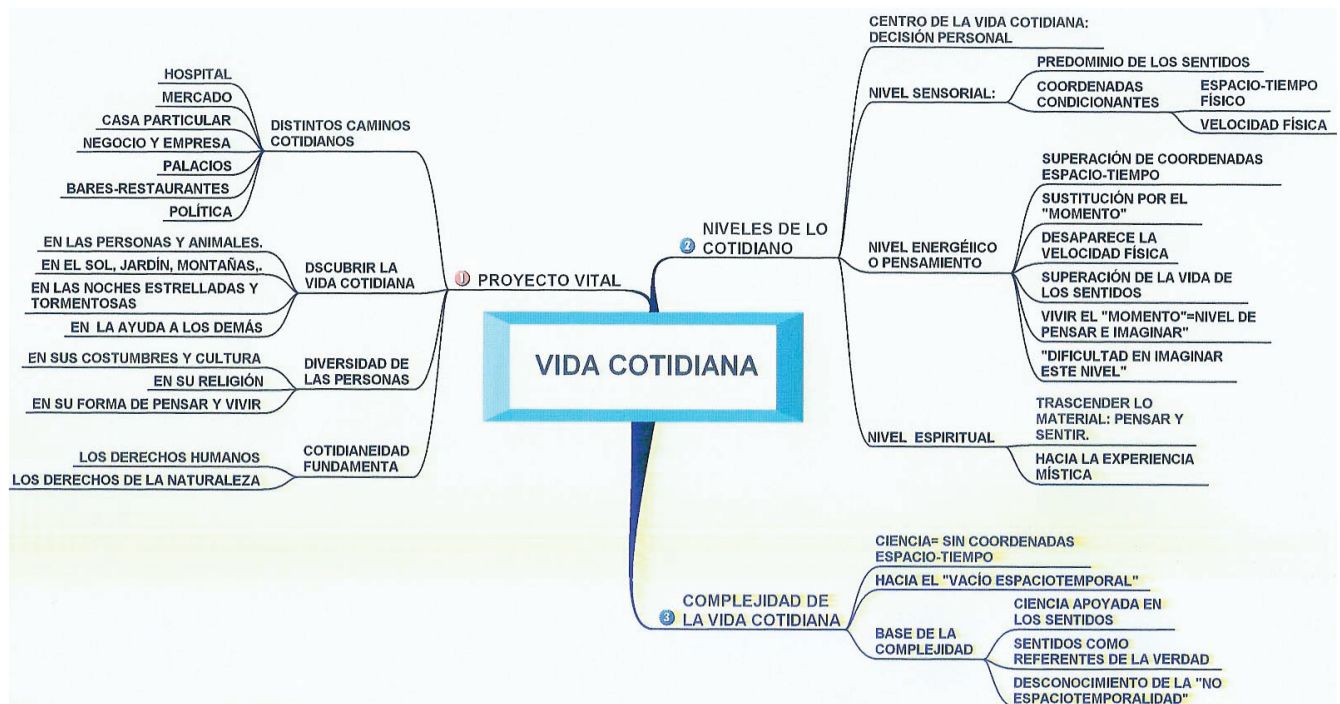


persona, tú y yo, imprimimos un sentido al amanecer y al atardecer. Si nos fijamos en el significado que damos a la vida cotidiana, reconocemos igualmente su proliferación:

- \* Descubrir la belleza de lo cotidiano, es descubrir la vida.
- \* Dinamizar la vida: sociedad, personas, animales y plantas.
- \* Observar el sol, el día y la noche, el jardín, el río y la mon-

el pensamiento y el comportamiento. La vida cotidiana se convierte en un manantial de experiencias, de tal manera que podemos concluir que somos producto de nuestras vivencias. Nosotros construimos nuestro ser y nuestra vida en sintonía con nuestra afectividad (forma de sentir), nuestras ideas (forma de pensar) y nuestras decisiones (forma de actuar). La resultante es nuestro estilo de vida y nuestra realidad. *Nosotros, pues, creamos nuestra realidad.*

Aunque parece sencillo definir e identificar el contenido de la vida cotidiana, introducimos otra perspectiva en su análisis. En ella distinguimos varios niveles atendiendo a las coordenadas espaciotemporales que la definen. Me explico un poco más. Oímos decir: vamos a divertirnos, a pasarlo bien y ser felices. ¿Cómo? Con una buena comida. ¿Cómo identificamos la felicidad? No hay idénticos criterios: para unos pasear por la sierra es «aburrimiento» y, para



taña. Es la noche estrellada y la noche tormentosa.

- \* Buscar y ejercer el poder.
- \* Producir para vender y enriquecerse.
- \* Contemplar la sabiduría, pensar e imaginar la vida.

El deseo es que tu mirada despi-da ilusión, alegría, ayuda, solidaridad, confianza, comunicación..., para que la vida diaria se convierta en una acción de gracias por la oportunidad de vivir con plenitud los minutos y las horas del día.

La vida cotidiana es un devenir de sucesos orientados por el sentimiento,

## 2.- Niveles de lo cotidiano o en qué consiste lo «cotidiano»

El contenido de lo cotidiano unas veces es decidido por uno mismo: jugar, meditar, pasear, ayudar, viajar, ir al cine, ver la TV, etc. Otras es impuesto como estar enfermo, padecer hambre, etc. (Habla-remos después de la influencia y poder de la capacidad de decidir). El centro de la vida cotidiana, pues, contempla dos polos:

- \* Si es voluntario, hay libertad.
- \* Si es obligado, hay esclavitud.

otros, «felicidad». Hemos establecido tres niveles o enfoques de la vida cotidiana, según el predominio de las coordenadas de espacio, tiempo y velocidad.

**1º.- Nivel sensorial:** En este nivel, la vida cotidiana discurre con el predominio de los sentidos: jugar, comer, andar, correr, nadar, comprar... Es un estilo de vida en el que todo está condicionado por el espacio y el tiempo físico. El ritmo es lento y la velocidad de los hechos o acontecimientos está muy controlada. Las necesidades e intereses vitales giran alrededor del bienestar físico-corporal. El trabajo está dominado por la

vida física en la que el «cuerpo» es el centro vital. *Conclusión: cuanto más tiempo dispongamos del espacio vital (juego, fiesta...), conseguimos una vida más plena. Queremos que se eternice el hecho* («montemos tiendas», según la alusión evangélica) y, cuando se termina, aflora cierta desilusión: «Qué pronto ha pasado; qué corto se me ha hecho». La capacidad vital se rige por estas coordenadas. El nivel sensorial se comprende fácilmente porque se vincula a la satisfacción de las carencias corporales. Debido a esta cercanía, las mismas religiones (cristiana, islámica...) han buscado situaciones alegóricas sensoriales (plenitud de bienes, perfumes...) para explicar el significado de la felicidad espiritual.

**2º.- Nivel energético o de pensamiento:** El progreso tecnológico ha generado un gran cambio en las coordenadas espaciotemporales como referencia vital. Pongamos un ejemplo: recordad cuando sólo existía para trasladarse de un sitio a otro el animal o «el simple andar». Ahora, se busca la máxima velocidad: coche, avión y satélites. Recordamos la ruptura de la barrera del sonido como un acontecimiento histórico. Ahora, buscamos anular el espacio a partir de la anulación del tiempo. ¡Ya no hay distancias!

Como acercamiento a la comprensión de las coordenadas NO espaciotemporales tenemos ejemplos como:

\* La dificultad de comprender e imaginar la velocidad de un satélite, a muchos miles de kilómetros por hora. ¿Será que la fuerza de gravedad nos centra en la velocidad, prescindiendo del espacio y del tiempo?

\* No podemos comprender la velocidad de la luz, hecho tan cotidiano, a 300.000 km/seg.

\* Neurona-impulso eléctrico: velocidad del pensamiento y la imaginación

\* Sonido-ondas.

La referencia, pues, no son sólo los medios de transporte, sino, sobre todo, la velocidad de la luz y de los

«cuanta», implantada ya en nuestra vida cotidiana con la informática, cuyo modelo actual está considerado como tradicional-desfasado, porque entramos ya en la «informática cuántica». La vida cotidiana se transforma de contenido. Hay más posibilidades de desarrollar las capacidades mentales, mayor conocimiento, nuevas posibilidades de ampliar los espacios de experiencia (viajes, reuniones...).

Es un nivel en el que se quiere acercarse al «momento» (hacer las cosas de una manera rápida, ¡ya!). Es un nivel que podríamos llamar «energético», cuya medición requiere otros parámetros. La velocidad, medible y controlada en el nivel anterior, desaparece y se sustituye por el momento. Nuestra capacidad humana, encorsetada en un material físico, encuentra dificultad y casi imposibilidad de imaginar este nivel.

Como síntesis, concluimos:

a) Es el nivel de la imaginación, del pensamiento, alejado de las coordenadas espaciotemporales y, por tanto, de la comprensión humana.

b) La repercusión de este nivel en la vida cotidiana: «La vida cotidiana «enriquecida» (uranio) por la fuerza del momento, la velocidad.

c) La cotidianeidad se sitúa en la superación del espacio-tiempo = superación de la vida de los *sentidos*.

d) Acercarse a la vida del «momento» (su riqueza, su belleza) es el nivel de *pensar* y *sentir* en el que está presente la dimensión sensorial. Somos conscientes de que este nivel tiene al cuerpo como soporte principal. La vida está ligada todavía al cuerpo.

**3º.- Nivel Espiritual-transcendente:** En este nivel se busca trascender lo material, es decir, superar el vehículo del sentir y pensar = *Experiencia mística o experiencia cumbre*. En ella desaparece lo sensorial y no existe el espacio, el tiempo y la velocidad. Hablamos de la «presencialidad» instantánea, en la que se sitúa una dimensión extrasensorial o, simplemente, donde la «corporeidad» no ejerce

ninguna función específica, excepto la de sostener todavía a la persona, para que siga su vida cuando la experiencia mística finalice. No existen coordenadas espaciotemporales; tampoco hay sucesión de hechos. Es la plenitud del momento sin la actuación de los sentidos. Es un estado de la «totalidad»; no hay pasado ni futuro, sólo presente. Como dice Rumi: «Pasado y futuro ocultan a Dios de nuestra vida; quémalos con fuego». Somos hijos del presente (principio sufi). «En cuanto honras el momento presente, toda infelicidad y esfuerzo se disuelven, y la vida empieza a fluir con alegría y suavidad. Si tus actos surgen de la conciencia del momento presente, cualquier cosa que hagas, hasta la acción más simple, quedará impregnada de calidad, cuidado y amor» (Tolle, E., *El poder del ahora*, 2001, p. 83). La totalidad es el estado de la iluminación, de la quietud, de la paz, al estar fusionado con el Ser trascendente. Dar a la vida cotidiana es impregnarla de este estado de totalidad. No hay sucesión simple de hechos y situaciones; hay que mirar el día como una unidad presente en cada uno de los hechos que van sucediendo.

### 3.- La complejidad de la vida cotidiana

Nuestra reflexión nos lleva a fijarnos en otra perspectiva. Podemos decir que la «ciencia actual, la de ahora», la que recibimos de Galileo, Descartes, etc., se apoya en los sentidos como referentes de «verdad» y la razón es la que dictamina dicha «verdad». De ahí, el imperio de la «diosa razón». El punto de partida de la investigación son los sentidos, base de la experimentación con resultados constatables, *es decir, lo que podemos medir, contar y pesar*. Se caracteriza por situar en el centro energético de la verdad lo que se puede medir, contar y pesar. Estamos entrando en un nuevo paradigma científico. Hemos comenzado otra era de la ciencia, la ciencia de la «energía cósmica», que se sitúa en el nivel del pensamiento, las sensaciones, lo «inimaginable para nosotros todavía». En física se

estudian los «cuanta»... *¿un intento de prescindir de las coordenadas espacio y tiempo?*, la neurociencia con las conexiones cerebrales, la microbiología, etc. Los astrónomos buscan los «agujeros negros» para explicar el origen del universo. Los agujeros negros son el «vacío de lo espaciotemporal» que explica nuestra vida y nuestra existencia. Busca la simplicidad como origen.

coordenadas «no espaciotemporales» como explicación de la vida. De hecho, la ciencia actual, como hemos dicho, busca dar el salto hacia la «NO espaciotemporalidad». *¿Por qué es complejo para nosotros?* En primer lugar, porque los tres niveles están interconectados y predomina la vida con los tres niveles. En segundo lugar, porque la complejidad se genera al desconocerse las coordenadas NO

que lo sintetizamos en los siguientes pensamientos:

- \* Somos lo que decidimos ser. Nosotros elegimos y construimos nuestra realidad.
- \* Nosotros actuamos como nosotros decidimos actuar. El comportamiento es la expresión de nuestras decisiones.

*Man and the Infinite (El hombre y el Infinito). Wallace Putman,*



Son muestras de un proceso hacia un mundo sin coordenadas de espacio y tiempo. Caminamos hacia la superación de la vida sensorial y se promueven estados psicológicos con la mínima consciencia sensorial y mayor sensación de liberación personal (p.e. la relajación y sus distintos métodos como yoga, taichí...). *¿Caminamos hacia el nivel de la trascendencia o de la espiritualidad?*

La «complejidad» para nosotros proviene de la consideración de los niveles de las coordenadas espaciotemporales, hasta llegar al nivel de

espaciotemporales y al existir gran dificultad en su comprensión por no pertenecer al mundo de los sentidos.

#### ***4.- La vida cotidiana, un manantial de decisiones personales***

Dentro del escenario de la vida cotidiana, reconocemos que somos personas en acción, con una implicación interna de todo nuestro ser: este hecho nos lleva a tomar conciencia de que está acompañada de continuas «decisiones», de tal manera

\* Clarificamos lo que nos impulsa a la acción, pues nos aclara por qué y cómo actuamos de una manera determinada.

\* Nosotros decidimos ser optimistas o pesimistas, actuar con energía y entusiasmo o con indolencia y desagrado.

\* Nosotros decidimos ver los acontecimientos, mis acontecimientos vitales, con monotonía o novedad, con ilusión o desilusión, con esperanza o desesperanza, con pensamiento positivo o pensamiento negativo.



Nuestra decisión orienta nuestra vida durante todo el día, desde que nos levantamos hasta que nos acostamos. Un breve recorrido al día nos dibuja muchas e idénticas imposiciones, que nos lleva a exclamar: ¡todos los días lo mismo! ¡todos los días son iguales! Pero al mirar nuestro interior, nos damos cuenta de que decidimos todos nuestros actos y, sobre todo, *decidimos cómo* actuar o vivir. Decido, por ejemplo, levantarme. ¿Cuántas decisiones conlleva? Rapidez o lentitud, optimismo o dejadez, ilusión o desgana... Yo pongo el sentido, la salsa, al acto de levantarme; yo pongo el traje matinal a mi ser interno.

El agua del río sigue su curso. La vida encuentra hechos que me vienen y hechos que yo promuevo. Yo decido irme a la calle ahora o después, sentarme a meditar ahora o en otro momento... Yo decido poner un tipo de pensamiento, una clase de sentimiento y una forma de acción. En el fondo, yo decido cómo vivir la vida que tengo.

Otra vertiente de nuestra decisión es la influencia que ejercemos sobre los demás y sobre nosotros mismos. ¿Hemos pensado que influimos continuamente en la vida, en las personas, en los animales y en las cosas? Si decido ir a comprar, por ejemplo, además de la influencia en mi propia vida, influyo en la persona de la tienda; mi sola presencia genera un comportamiento de acercarse o de esperar que nos acerquemos nosotros. Influyo al provocar una reacción o comportamiento con sus sentimientos y percepciones. Influyo en que la otra persona o grupo viva unos momentos de una manera o de otra. Influyo, en definitiva, en su vida. ¿Podemos afirmar que nuestra vida se desenvuelve en una red de interacciones cósmicas y/o espirituales? ¿Aquí podemos poner la sintonía con las personas, con los animales, con el ambiente y con el cosmos?

La cadena indefinida de influencias cuestiona cómo construimos nuestra vida diaria, convertida en vida de interrelaciones e interinfluencias. Hacemos nuestra vida en el «aquí y ahora», pero elaboramos una telaraña de influencias entre unos y otros.

Somos protagonistas de la vida, en la que podemos conseguir que cada día sea diferente al estar en nuestras manos «hacer que ciertas cosas sucedan». Podemos pensar en dar plenitud a nuestra vida cotidiana, aunque no salga en los medios de comunicación. La vida cotidiana es el motor del mundo y no se considera noticia.

### 5.- *La vida cotidiana como experiencia vital real, del «aquí y ahora»*

Una conclusión prioritaria de la reflexión que estoy haciendo es *la idea positiva de decidir «vivir la vida»*, que nos lleva a asumir la idea-fuerza de «vivir el presente», *vivir la experiencia del «aquí y ahora»*. Todos los estados de ánimo que tenemos, las ideas que asumimos, los comportamientos que ejecutamos son fruto de nuestra decisión. En consecuencia, *nosotros decidimos el sentido de nuestra vida*. Nosotros decidimos ser felices o ser infelices. Esta reflexión se enriquece con el planteamiento actual sobre el funcionamiento del cerebro que lo considera *el centro de decisión*. Actualmente se acentúa el hecho de la relación íntima entre la afectividad y la mente, de tal manera que se distingue ya entre inteligencia emocional, inteligencia social e inteligencia cognitiva o mental. El sentimiento influye en la forma de pensar y la forma de pensar influye en la forma de sentir. Podemos resumir en tres frases la interacción entre estos tres campos, emocional, mental y comportamiento:

- \* Como pensamos, así sentimos y actuamos.
- \* Como sentimos, así pensamos y decidimos actuar.
- \* Como actuamos, así sentimos y pensamos.

Con lo que pensamos, decimos y sentimos «ahora», estamos creando nuestro futuro. El significado que se da a los acontecimientos, las conclusiones que se sacan respecto al modo en que se producen, las comparaciones que se hacen, la imagen que se

ofrece de uno mismo, etc.: todo esto constituye la propia realidad o, mejor dicho, el filtro que se instala en la mente a través del cual se va a interpretar la realidad externa. Los «hechos» sólo tienen el sentido que se les quiere dar y existen tantas «realidades» como personas. Si una situación se la quiere ver de una manera determinada, dicha forma de ver la situación se vivirá como «real», será «realidad verdadera» para la persona en cuestión. Se distinguen dos realidades: una, la realidad «verdadera» o externa («objetiva») y otra, la realidad «imaginada» o «subjetiva», que hace referencia a cómo percibe e interpreta el individuo la realidad externa. Nuestro ser, mi ser, es un reflejo del interior, de las ideas, sentimientos y, en definitiva, de las experiencias vitales con las cuales construimos nuestro modelo mental. Hemos creado nuestro mundo y lo creamos constantemente, lo cual presupone:

- \* Que nos aceptamos a nosotros mismos y a los demás.
- \* Que cambiamos nuestras creencias, nuestros comportamientos y nuestros sentimientos.

Toda decisión seria y profunda debe acompañarse con una propuesta de acción impregnada de una orientación positiva de la vida (Lewis, 1988, p. 167-168):

- \* Vitalidad de palabra y acción.
- \* Valor para superar las decepciones, las frustraciones y los reveses, que son inevitables.
- \* Alegría, que refuerza la confianza en uno mismo y la motivación. Además hace que los demás se sientan mucho más predispuestos a colaborar.
- \* Seguridad en la propia capacidad para alcanzar los objetivos.
- \* Firmeza en el dominio sobre sí mismo.
- \* Sensibilidad ante la repercusión de sus planes en la vida de otras personas.

En esta toma de decisiones se apoya la esperanza de mejorar la



## Dirección

«¿Dónde está la morada del Amigo?»  
 Fue al alba cuando el jinete hizo la pregunta.  
 El cielo se detuvo de inmediato, un transeúnte entregó generoso  
 a las tinieblas de arena  
 una rama de luz que tenía en los labios;  
 luego señaló con el dedo un sauce blanco y dijo:  
 «Antes de llegar a este árbol hay una callejuela boscosa  
 más verde que el sueño de Dios,  
 donde el amor es tan azul  
 como el plumaje de la sinceridad.  
 Irás hasta el final de esta alameda  
 que pasada la pubertad aparece,  
 luego torcerás hacia la flor de la soledad.  
 A dos pasos de la flor,  
 te detendrás al pie del eterno surtidor de los mitos de la tierra.  
 Allí te envolverá un pánico transparente;  
 en la intimidad fluida del espacio  
 oirás cierto rumor:  
 verás a un niño encaramado en un pino alto  
 dispuesto a coger las crías del nido de la luz  
 y le preguntarás: “¿Dónde está la morada del Amigo?”».

—*Todo nada, todo mirada*. Sohrab Sepehrí (Irán, 1928-1980)

—Traducido por Sahand y Clara Janés

vida, la solución de problemas sociales y ambientales, la solidaridad, el amor... Las campañas en esta dirección se apoyan en la vida cotidiana para generar en cada uno, en ti y en mí, la decisión de ser solidarios, la decisión de amar, la decisión de potenciar la paz y la decisión de respetar los derechos humanos. A diferencia de quienes identifican la vida cotidiana con «hacer siempre lo mismo», «monotonía», «uniformidad» y «aburrimiento», vemos que la cotidianeidad consiste en convertir lo humano en divino y lo divino en humano; en otras palabras, convertir el amor en cotidiano y lo cotidiano en amor.

Quisiera terminar con la reflexión de que somos nosotros los que:

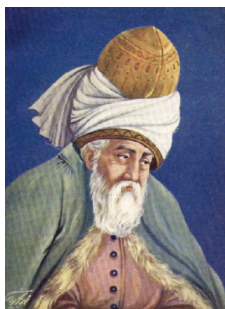
- \* Decidimos sentir, pensar y actuar de una manera u otra.
- \* Valoramos lo que decimos y hacemos.
- \* Disfrutamos del interés y energía con que vivimos nuestra vida cotidiana.

Lo importante es buscar/dar significado a la vida cotidiana. ¿Cómo?, proyectando nuestro modelo mental, que permita elegir/decidir nuestro sentir y pensar. En consecuencia, conviene reforzar las actitudes de op-

timismo, confianza y autoestima para vivir la vida con un pensamiento positivo y satisfactorio. Este es un paso para mirar la vida cotidiana desde la visión cósmica, integrada en el intercambio energético con la espiritualidad, y así llegar a la plenitud.

Mientras un individuo no logre transformarse a sí mismo, no logrará transformar nada. Para transformar el mundo debemos conocernos a nosotros mismos y cobrar conciencia de nuestro potencial humano e incrementarlo. En una palabra: despertar.





## Octavo Centenario de Rumi

¡Maravilloso amor!

¡Maravilloso amor, maravilloso amor,  
maravilloso amor tenemos, oh Dios!  
¡Qué extraordinario, qué agradable  
y qué bello es ese amor, oh Dios!  
¡Qué ardor, qué ardor el de ese amor  
que es nuestro sol!  
¡Qué oculto, sí, qué oculto y qué visible es ese amor,  
oh Dios!  
¡Maravillosa luna, maravillosa luna,  
maravilloso ese vino que la acompaña,  
que da belleza al alma y da belleza al mundo, oh Dios!  
¡Qué extraño ese fervor, qué extraño ese fervor  
que ha surgido en el mundo!  
¡Qué extraña es esa obra, qué extraño es ese estado,  
oh Dios!  
¡Llegó, llegó ese Rey que reina sobre los caballeros!  
¡Qué polvareda, sí, qué polvareda ha levantado,  
oh Dios!  
¡Hemos caído, hemos caído,  
y no podemos levantarnos!  
¡No entendemos, no entendemos ese tumulto, oh Dios!  
¡Desde cada lugar, desde cada lugar  
asciende un humo diferente!  
¿Oh, qué nueva locura, di, qué nueva locura es ésta,  
oh Dios?  
No hay ningún cepo. No hay ninguna cadena.  
¿Por qué estamos ahí encadenados todos?  
¿Qué cadena es esta, qué grillete es éste  
que traba nuestros pies, oh Dios?  
¡Oh!, ¿qué imagen, qué imagen es esa  
que ilumina el corazón ardiente?  
¡Es extraña!, ¡es extraña!, ¡y de lo alto viene!, ¡oh Dios!  
¡Oh!, ¡silencio, silencio!, no vaya a ser  
que nos descubran,  
pues nos rodean extraños, a derecha e izquierda,  
¡oh Dios!

—*Divan de Shams-e Tabrizi*, Rumi  
—Traducido por José M<sup>a</sup> Bermejo

Con un garboso contoneo te marchas, ¡Alma del alma!,  
no te vayas sin mí.  
¡Vida de los amigos!, a la rosaeda no te vayas sin mí.  
¡Oh, rueda celestial!, sin mí no gires, y tú, ¡luna!,  
no brilles más sin mí,  
no crezcas sin mí, ¡tierra!; ¡oh, tiempo!,  
no transcurras sin mí.  
Contigo los dos mundos son gozo y alegría,  
¡mundo de aquí!, no estés sin mí, ¡mundo de allí!,  
no estés sin mí.  
¡Oh, visible!, sin mí no te reveles, ¡oh, lengua!,  
no recites sin mí,  
¡oh, mirada!, no mires más sin mí, ¡oh, alma!,  
no te vayas sin mí.  
A la luz de la luna, la noche ve su rostro blanco.  
yo soy la noche, y Tú, mi Luna, no te vayas sin mí.  
Es la flor la que salva de la hoguera a la espina,  
Tú eres la Flor, y yo, tu espina en el jardín,  
no te vayas sin mí.  
¡Oh gozo!, cuando estés junto al Rey, no estés sin mí,  
¡oh centinela!, cuando subas a la azotea del Rey,  
no te vayas sin mí.  
Pobre del que recorre este camino sin tu signo,  
Tú eres mi signo, ¡oh Tú, libre de signos!,  
no te vayas sin mí.  
Pobre del que atraviesa este camino sin tu ciencia,  
Tú eres mi ciencia, ¡oh Tú, que sabes el camino!,  
no te vayas sin mí.  
“Amor” te llaman otros, pero yo únicamente  
“Rey del amor” te llamo,  
¡oh Tú!, Tú que rebasas todo lo imaginable,  
no te vayas sin mí.

—*Divan de Shams-e Tabrizi*, Rumi  
—Traducido por José M<sup>a</sup> Bermejo



¡Oh enamorados!, ¡oh enamorados!,  
 si alguien ve Su rostro,  
 sentirá que enloquece,  
 que se trastorna su temperamento.  
 Buscará día y noche al Bienamado, arruinará su tienda,  
 se arrastrará sobre su rostro y sobre su cabeza,  
 como el agua en Su río.  
 Se volverá loco de amor, girará errante  
 como la bóveda celeste;  
 para quien sufra esa aflicción, ya no habrá cura.  
 Hasta el alma del ángel adorará al que  
 en polvo de Dios se ha convertido,  
 y el universo entero le servirá a su hindú  
 como cabalgadura.  
 Tomará entre las manos de su amor  
 al corazón adolorido, olfateándolo,  
 ¿cómo puede oler mal el corazón  
 que toma la fragancia de sus manos?  
 ¡Ah, cuántos pechos rasgó Él!  
 ¡Ah, cuántos sueños interrumpió Él!  
 ¡Ah, cuántas manos manió eternamente  
 su mirada seductora!  
 Mira al cielo, a la cumbre de los espíritus,  
 ¡cuántos velas y antorchas sobre su torre,  
 sobre su tejado!  
 ¡Oh luna!, tú miraste su rostro y le robaste su belleza,  
 ¡oh noche!, tú entreviste su cabellera, ¡ay, no!,  
 pues eres menos que un hilo de su pelo.  
 Se hizo el amor mi huésped y malherió mi alma,  
 cientos de olés, cientos de gracias a su mano, a su brazo.  
 Ya me arranqué manos y pies, ya dejé toda angustia  
 y toda búsqueda,  
 toda búsqueda se me ha desvanecido  
 para buscarle a Él.  
 ¡Oh, cuántas veces dije: “corazón, guarda silencio  
 en tu pasión”!  
 pero ya nada escucha el corazón después de haber  
 oído su palabra.

—*Divan de Shams-e Tabrizi*, Rumi  
 —Traducido por José M<sup>a</sup> Bermejo

\*Vete a tu alcoba a reposar y déjame a mí a solas,  
 deja a esta ruina que vaga errante y afligida  
 en la noche.  
 Aquí estamos a solas, noche y día, nosotros  
 y las olas de la añoranza del amor,  
 ven y perdónanos, si quieres, o márchate, si quieres,  
 y sé infiel con nosotros.  
 Huye de mí para evitar caer también tú en la aflicción,  
 toma el camino de la prosperidad,  
 deja el camino de la pena.  
 Aquí estamos nosotros y las lágrimas, en el rincón  
 de la aflicción,  
 levanta mil molinos sobre el agua que fluye  
 desde nuestros ojos.  
 Un asesino sin piedad tenemos, su corazón es duro  
 como la piedra, y mata,  
 pero nadie se atreve a decirle: “piensa  
 en la recompensa de la sangre vertida”.  
 El Rey de los que tienen bello rostro no está obligado  
 a la fidelidad,  
 pero tú, enamorado de rostro desvaído, sé paciente,  
 sé fiel.  
 Sufrimos de una pena que no tiene otra cura  
 que la muerte,  
 ¿cómo puedo pedirte que cures  
 esta pena que padezco?  
 Anoche vi yo en sueños a un anciano  
 en la vecindad del amor,  
 vi cómo me hacía señas con la mano y me decía:  
 “ven a mí;  
 si hay un dragón en tu camino, el amor es  
 como una esmeralda;  
 absorto en el fulgor de esa esmeralda,  
 aparta a ese dragón de tu camino”.

—*Divan de Shams-e Tabrizi*, Rumi  
 —Traducido por José M<sup>a</sup> Bermejo





# 'Eyn-ol Qozāt Hamadāni:

El caballero (*ḡawānmard*) martirizado

Terry Graham



El Profeta dijo que el Islam es una religión del exilio y nadie pudo manifestarlo mejor que el principal discípulo de Ahmad Qazāli, 'Eyn-ol Qozāt Hamadāni, el segundo de los tres grandes mártires del sufismo clásico —después de Mansur Hallāy (m. 309/922) y antes de Yahyā Sohrawardi (más conocido como el *sheij* de la iluminación) (m. 587/1191), ambos compatriotas suyos. En contraste con sus compañeros mártires, había alcanzado la cúspide de los logros sociales y había llegado a ser juez Shāfi'ya (una de las cuatro escuelas jurídicas islámicas) del nivel más elevado —al igual que Ḳoneid (m. 297/910), maestro eminente y uno de los teóricos principales del sufismo— pero, a diferencia de Ḳoneid, no ocultaba la realidad sufí por temor a la sociedad sino que la proclamaba, al igual que Hallāy, el inconformista discípulo de Ḳoneid.

Sin embargo, a diferencia de Hallāy, la motivación de 'Eyn-ol Qozāt no era el rapto divino ni el ir más allá de su ser, sino una naturaleza noble y apasionada que le llevaba a sobrepasar los límites del compromiso con los principios. De hecho, fue el exponente por excelencia del «exilio» del Islam evocado por el Profeta, lo que es, de hecho, el culto a la consciencia de los sufíes. El libro mismo que escribió en prisión, en el que expone sus puntos de vista, se titula *Shakwa al-qarib* (*La queja del exiliado*). El significado de «exilio» en este contexto es, por supuesto, la lejanía del seno de la Unidad Divina, la obligación de morar en el mundo material o, por cierto, en cualquier

plano de la existencia que esté apartado de la presencia directa de lo Divino.

Abol Ma'āli 'Abdollah Hamadāni, nació en el año 492/1098 en Hamadān, la ciudad más antigua del centro de Irán. Su tatarabuelo 'Ali Miyānagi (Miyānaji en árabe) había emigrado de la ciudad de Miyāna hacia el norte, hasta la famosa ruta de la seda que une China con Europa. No se sabe por qué la familia eligió Hamadān para asentarse, pero está claro que ellos y sus descendientes se sentían en su hogar en esta ciudad barrida por el viento.

Hamadān, la antigua Ecbatana (Ha[m]gmatana), capital del imperio medo en el siglo VI a.C., se extiende por un altiplano situado a la sombra de los picos gemelos del monte Alvand y es la ciudad más fría de Irán. Es una ciudad de clima estimulante, muy apreciado por 'Eyn-ol Qozāt, al igual que por su conciudadano el maestro y poeta Bābā Tāher Hamadāni (m. 410/1020), conocido como el desnudo (*'Oryān*) por su austeridad en las heladoras nieves invernales. De hecho, el entusiasmo de 'Eyn-ol Qozāt por estas frías alturas se pone de manifiesto en un vibrante poema a Māwashān, un altiplano al pie del Alvand, un lugar que servía de parada a las caravanas procedentes de Bagdad antes de que bajaran a la ciudad de Hamadān.

Por frío que fuera el lugar en el que creció, fue el heredero y el exponente más destacado de la escuela del sufismo amoroso persa más caluroso, de la que su maestro Ahmad Qazāli (m. 520/1126) es uno de los maestros





más eminentes<sup>1</sup>; no sorprende, pues, que siendo tan apasionadamente receptivo a las enseñanzas de su maestro, esto le condujera a sacrificar por ello incluso su propia vida. Tenía un carácter inclinado a una fidelidad extrema hacia los principios, algo característico de su familia; su abuelo Abol Hasan 'Ali (m. 441/1049), también juez de Hamadān, fue martirizado antes que él, asesinado durante sus oraciones matinales y su padre también murió de muerte violenta, aunque en circunstancias más oscuras.

Fue, en una de sus cartas, el primer escritor sufí que se atrevió a citar por su nombre el tratado doctrinal censurado de Hallāy, el *Tawāsin* (Massignon 1982, II, p. 165), aludiendo a un comentario de su maestro en el sentido de que uno debería aprender de Iblis (Satan) sobre la adhesión a la Unidad Divina<sup>2</sup>. Esto demuestra la audacia de la que era heredero tanto por su sangre como por su espíritu: el legado de un carácter osado por parte de su padre y de su abuelo y el de una doctrina atrevida expuesta por su maestro, por el maestro de su maestro, Abu Bakr Nassāy Tusi (m. 487/1094) y por el maestro de éste, Abol Qāsem Korrakāni (m. 450 ó 469/1058 ó 1076), todos ellos procedentes de la vibrante región del Jorāsān (noreste de Irán), semillero a lo largo de los años de las doctrinas del amor místico.

Una de las características de esta doctrina que más escandalizaba a los ortodoxos era el concepto de Iblis, que es visto como el enamorado de Dios en el sentido más puro, por su deseo de soportar la cólera de Dios por lo que no es más que una desobediencia externa en el servicio de su amor a Dios. Korrakāni se definía incluso como discípulo de Iblis, al que llamaba «maestro de los maestros» (*jāya-ye jāyagān*) y «caudillo de los marginados» (*sarvar-e mahjūran*). (Ibíd.)

Qazālī convirtió en doctrina las enseñanzas de su maestro, pero fue su discípulo 'Eyn-ol Qozāt quien hizo una exposición más completa, especialmente en su obra *Tambidāt*, su comentario al elocuente compendio doctrinal realizado por su maestro,

el *Sawāneh al-'oshsāq* (*Las inspiraciones de los enamorados*). Massignon lo resume de esta forma tan acertada: «De acuerdo con esta enseñanza, Dios impulsa a todas las criaturas a amarlo a Él, tanto a los elegidos como a los condenados, cada uno a su manera; las denominaciones confesionales son meras apariencias; más allá de la fe y de la infidelidad está la *ejlās*, la pureza de intención de los santos hacia el Amado». (Ibíd., p. 164)

A pesar de ser un juez honorable y un respetado maestro sufí, este hombre prodigioso fue juzgado por exponer dicha doctrina y condenado por las autoridades de la Ley (*sbari'at*) para ser brutalmente ejecutado en el año 525/1131 a la edad de 33 años, los mismos que tenía Jesús cuando fue crucificado. Las circunstancias se explicarán más adelante, pero la audacia de las expresiones de 'Eyn-ol Qozāt, su caballerosidad (*jāwānmardi*)<sup>3</sup> y su intrepidez aportan algo de luz sobre el contexto en el que se produjeron estos acontecimientos.

Debido a la escasez de referencias sobre sus primeros años, es a partir de sus primeros textos, escritos con unos veinte años, cuando nos encontramos con retazos de su vida, como cuando describe las sesiones de audición sufí (*samā*) en las que participó durante su aprendizaje. Cuenta, por ejemplo, en el *Tambidāt*: «Estábamos reunidos mi padre y yo, junto a un grupo de eminentes personajes de nuestra ciudad, en la casa del sufí Muqaddam [uno de sus discípulos]. En un momento dado, comenzó la sesión de audición (*samā*) y Bu Sa'id Termezi [otro discípulo] cantó unos versos» (Farmanish 1959, p. 54). Habla luego de una sesión en la que recordó a Hallāy: «Rezo por ser martirizado como él en el transcurso del *samā*. ¡Ay, cuánto queda aún!... Sé que os estáis preguntando qué clase de oración se puede decir durante el *samā*» (Ibíd.). A continuación, explica que sus oraciones no son sino los versos extáticos de Hallāy. Por tanto, ya tenía un cierto sentimiento de su destino paralelo al de Hallāy, desde una edad muy temprana, al menos desde que finalizó su recorrido de la Senda e inició la etapa de su vida

como guía y maestro en la década final de su corta vida.

Por referencias en sus escritos, sabemos que se formó para su profesión de jurista en un seminario dirigido por la escuela Shāfi'ya de jurisprudencia. Además de su formación legal, está claro que era un gran erudito, con conocimientos en los campos de las matemáticas, la literatura, la transmisión de las tradiciones proféticas (*ahadis*), la teología, la filosofía y la doctrina sufí.

En su apología, la *Shakwa al-qarib*, escrita en vísperas de su ejecución, describe de este modo la situación a la que llegó a la edad de veinte años: «Realmente, este campo [el de la literatura], por atractivo que pueda resultar para la naturaleza humana, por delicadamente que acaricie al oído, incluso en la madurez, lo aparté y me despedí de él. Buscaba las ciencias religiosas y recorría la Senda del sufismo. ¡Qué atroz es para un sufí apartarse de algo, volver después a ello e implicarse en ello incondicionalmente!» (Hamadāni 1981, p. 33)

Esta afirmación aporta nuevas pruebas al hecho de que con veinte años estaba ya muy versado en la doctrina y en la práctica del sufismo y sugiere que consideraba que se había limitado, hasta ese momento, a meros escauceos y que había llegado el momento de comprometerse seriamente.

Continuó sus estudios de teología hasta los veintidós años, concentrándose en ello por encima de todo lo demás. Al no hallar en ella ni soluciones ni consuelo, llegó a un punto en el que, tal como lo describe en el *Zobdat al-haqāyiq* (*La quintaesencia de las realidades*): «Las bases de las diferentes sectas y escuelas de pensamiento acabaron confundiendo en mi mente. Me sumergí en un abismo que no puedo describir en pocas palabras y que no aportaría nada positivo a la mayoría de la gente por escucharlas... Esta crisis me mantuvo en un estado de agitación y confusión. Perdí toda capacidad de disfrute, hasta que el Guía de los confundidos me mostró el camino en el valle de la perplejidad y en Su munificencia me ayudó. Al final, con el favor de Dios,

emprendí el estudio de los trabajos del honorable [Abu Hamid] Muhammad Qazālī (hermano de Ahmad y famoso teólogo), lo que me salvó del desastre en este tremendo aprieto. Estuve aproximadamente cuatro años estudiando su obra, durante los cuales contemplé grandes maravillas que me sirvieron para librarme de la falta de fe, de la desviación, de la perplejidad y de la ceguera» (citado en la introducción a Hamadāni 1962, p. 48).

A esas alturas, parece que ya se había relacionado con al menos dos maestros, el *sheij* Baraka Hamadāni y Muhammad b. Hamuya Ŷowayni (m. 617/1220). Ambos son mencionados en cartas de 'Eyn-ol Qozāt y citados en las reseñas que sobre ellos realiza 'Abol Rahmān Ŷāmi (m. 898/1492). El primero parece que fue un hombre del pueblo, posiblemente analfabeto y con seguridad alguien que hablaba únicamente el dialecto local, sin conocimiento ni del árabe ni del persa culto. De él, 'Eyn-ol Qozāt dice en una carta: «Del Qorán no conoce de memoria más que la *Fatiha* y unas pocas suras cortas [en otras palabras, lo necesario para la oración obligatoria diaria] y sólo puede recitarlas a duras penas. No conoce nada de gramática árabe. Y a decir verdad, no puede ni siquiera contar una simple tradición profética, ¡incluso en el dialecto de Hamadān! Pero sí estoy seguro de que es perfectamente consciente del verdadero significado del Qorán, algo de lo que yo, en comparación con él, sé muy poco y no lo bastante como para hacer ni una exégesis ni cualquier clase de interpretación correcta. Todo lo que he aprendido de él ha sido estando a su servicio» (Hamadāni 1998, p. 51).

Por supuesto, su humildad es auténtica y expresa además su devoción hacia este maestro que, sin ninguna pretensión por enseñar, fue capaz de llevar a un discípulo tan erudito hasta una etapa crítica en su desarrollo espiritual; un maestro para el que aprender no era importante, un aprendizaje que el mismo 'Eyn-ol Qozāt veía como un impedimento si no se tiene cuidado (véase la discu-

sión de los expertos en el Qorán que se debate en las cartas siguientes).

Cuenta en otra carta: «Me dijo mi maestro Ahmad Qazālī que Abol Qāsem Korrakāni nunca dijo “Iblis”. Si mencionabas este nombre, siempre se refería a él como el “maestro de los maestros” y el “caudillo de los marginados”. Cuando le conté esto a Baraka, dijo que “caudillo de los marginados” era mejor que “maestro de los maestros”» (Ŷāmi, p. 420).

Entre sus amigos sufíes, 'Eyn-ol Qozāt menciona en sus cartas a otro maestro con pocos estudios, el *sheij* Fatiha. Cuenta que el *sheij* Baraka decía que Iblis afirmaba: «En el mundo, Fatiha es incluso más despreciado que yo, que ya es decir». Tras esta alusión a la humillación de ese sufí en lo mundanal, 'Eyn-ol Qozāt indica en otro lugar lo sublime de su estado espiritual: «Cuando los maestros son perfectos, saben qué morada puede finalmente alcanzar cada discípulo, y muchos han oído a Fatiha decir qué estado alcanzaría éste o aquél» (Ibíd.).

Es muy probable que 'Eyn-ol Qozāt fuese iniciado y formado espiritualmente por Ŷowayni, o quizás por Baraka. Ŷāmi deja bastante claro que Ŷowayni fue su maestro antes que Qazālī, lo cual tiene sentido pues era obvio que había avanzado lo necesario para tener el conocimiento interior que demuestra en el *Zobda*, así como para poder completar el recorrido del camino en el poco tiempo que estuvo con Ahmad, un trabajo de toda la vida para la mayoría de aquellos que finalmente son capaces de completar esta tarea, la más difícil de todas.

Según Ŷāmi, 'Eyn-ol Qozāt equi-para a Ŷowayni con los hermanos Qazālī en cuanto a sus conocimientos tanto exotéricos como esotéricos; por otra parte, elogia su nivel como maestro de la Senda y le atribuye un importante tratado sobre sufismo (Ibíd., p. 418).

Ŷowayni era discípulo de Abol Hasan Busti, de quien hay citados dos estrofas en el *Tamhidāt* a modo de exposición concisa de la doctrina secreta de los sufíes del Jorāsān:

'Eyn-ol Qozāt: *el caballero martirizado*

*Vimos la constitución del universo  
y la realidad del mundo,  
y nos liberamos cómodamente  
de la causa y del efecto.*

*Sabe que la luz negra está más allá  
del «misterio del lā»<sup>4</sup>.*

*Nosotros hemos ido aún más allá de ella,  
[donde] ya no quedó ni eso ni aquello.*  
(Hamadāni 1998, pp. 119 y 248-249)

Busti fue, a su vez, discípulo de Abu 'Ali Fārmazi (m. 477/1084) quien, junto con el ya mencionado Nassāy Tusi, fue uno de los dos principales maestros de Ahmad Qazālī. Puesto que todos ellos procedían del Jorāsān, la formación sufí que recibió 'Eyn-ol Qozāt estuvo marcada por los principios de la gnosis y de la antigua caballería (*javānmardī*) de esa región.

Las circunstancias de su experiencia con Ahmad están relatadas en el *Zobda*, en el que cuenta: «Cansado ya de la jerga de las ciencias formales, comencé a estudiar las obras del honorable Abu Hamid Qazālī, a las que dediqué cuatro años. Una vez que obtuve lo que buscaba en ellas, pensé que realmente había alcanzado mi objetivo [...] y prácticamente me detuve en mi búsqueda, conformándome con lo que había conseguido. Permanecí así durante un año.

Entonces, llegué a mi ciudad, Hamadān, mi señor y maestro, el honorable anciano, el guía, el rey de la Senda Ahmad Qazālī —¡Dios le bendiga!— y, al cabo de veinte días como discípulo, Algo se me apareció e hizo que nada quedara de mí y de mi búsqueda salvo Ello, nada excepto la voluntad de Dios. Ahora no tengo otra ocupación que buscar el anonadamiento en ese Algo. Si viviera tanto como Noé y no buscara ese anonadamiento, no habría conseguido nada. Es ese Algo el que tiene a todo el universo bajo Su dominio. No he posado mi mirada en nada en que no vea Su semblante. ¡Que no haya un momento en el cual mi inmersión en Ello no se vea aumentada!» (Ŷāmi 1991, p. 418).

El impacto en 'Eyn-ol Qozāt de este breve periodo de tiempo con Ahmad continuó resonando en los



años siguientes. Por ejemplo, en una de sus cartas determina primero tres características para la condición profética (*resalat*) de un profeta, características a las que según él también tienen acceso la gente común en general y los amigos de Dios en especial, que son: los poderes carismáticos, como por ejemplo los milagros, resucitar a los muertos, etc; la contemplación visual y directa del mundo futuro, después de la muerte; y finalmente, ser capaces de ver en vigilia, tanto de forma directa como de forma imaginal (*mesālī*), los eventos del mundo Invisible que la gente común sólo percibe en el sueño. En esa misma carta, describe a continuación, como ejemplo, el mismo relato del *samā* que antes hemos mencionado: «Estábamos reunidos mi padre y yo, junto a un grupo de eminentes personajes de nuestra ciudad, en la casa del sufi Muqaddam [uno de sus discípulos]. Nosotros, [sumergidos en el raptó y en la presencia de Dios] danzábamos y Bu Sa'īd Termezi recitaba unos versos. Mi padre, había permanecido de pie en un rincón y nos miraba. De repente se echó a llorar y dijo que había visto al maestro Ahmad Qazālī danzando con nosotros. Describió la forma en la que estaba vestido e hizo una demostración de sus movimientos. Y mi padre estaba despierto, y ni yo ni los demás asistentes habían presenciado esa visión». Luego continúa: «En un determinado momento del *samā*, Bu Sa'īd, en su ardor y en su agitación interior, gritó: “¡Quiero morir!”. Dije yo: “¡Muere pues!”. Cayó desvanecido al suelo. El incrédulo muftí [el juez supremo de la ciudad], que estaba presente en el lugar, dijo: “Puesto que puedes hacer que los vivos mueran, ¿puedes luego resucitarlos?”. Yo le pregunté: “¿Quién está muerto?”. Contestó: “El juez Mahmud”. Rogué entonces: “¡Señor!, ¿devuelve la vida al juez Mahmud!”. Al cabo de un momento, volvió a la vida» (Hamadāni, 1998, p. 375).

Pocas veces encontramos relatos de milagros en primera persona, algo que suele corresponder a hagiógrafos de generaciones posteriores, pero el hecho de que 'Eyn-ol Qozāt relate esta historia personal de este modo



indica que fue un suceso real en lo que a él respecta. El tema no es dar muerte o devolver a la vida; con su escueto relato viene a señalar que, desde el punto de vista sufi, estaba hablando desde un estado de ausencia de ego, del yo propio, en el cual los actos de muerte y de resurrección son actos de Dios a través de un ser humano perfecto.

El *Zobda*, escrito en 516/1122, el año en el que 'Eyn-ol Qozāt se hizo discípulo de Ahmad, parece representar las primeras reflexiones sobre

su resolución y su inspiración recientemente encontradas, mientras que el *Tambidat*, escrito en 521/1127, cinco años más tarde y uno después de la muerte de Ahmad, parece ser el fruto del asentamiento de las perfecciones inculcadas durante el tiempo de asociación con el maestro, y señala a un escritor que habla desde un plano de consciencia más elevado que cuando escribe el trabajo anterior.

En el *Zobda* está en el umbral de un estado de consciencia recién adquirido, en el que trata de sumergirse

totalmente, un sumergimiento para el que considera necesaria «una vida potencialmente tan larga como la de Noé» para poder lograrlo, aunque sólo precisó cinco años o menos, según lo indica su punto de vista como realizado mostrado en su último libro, donde ya se presenta como un agente que trae la vida y la muerte.

Mientras que las exposiciones y las afirmaciones del primer libro tienden a ser teóricas, las expresiones del segundo no surgen del intelecto o de la experiencia empírica, sino de una fuente más profunda, una fuente que sólo el hombre realizado puede alcanzar. Es más, lo que en el *Zobda* es exposición, en el *Tambidāt* es enseñanza, como se muestra en el siguiente pasaje: «Ah, querido, debes ver las acciones que atribuyes a otro-que-Dios como figuradas, no como Reales. Sabe que el Agente Verdadero es Dios. Cuando el Qorán afirma: *Di: "El ángel de la muerte, encargado de vosotros, os llamará..."* (32,11), debes saber que es figurado. La Realidad de esto es: *Dios llama a las almas cuando mueren* (39,42)» (Ibíd., p. 419).

Esta es una instrucción de maestro a discípulo. Tal como lo entienden los sufíes, cuando se expresan palabras así, cuando surgen de los labios de un maestro al hablar directamente a su discípulo, van acompañadas de una proyección espiritual al corazón del discípulo, de modo que si las recibe literalmente de todo corazón, generan una energía expansiva en lo más profundo del ser del oyente.

En los escritos de 'Eyn-ol Qozāt hay varias referencias a trabajos realizados en su periodo más racional, previo al *Zobda*, libros que no han sobrevivido pero que menciona en el *Shakwa* y de cuyo contenido da alguna indicación. Estas obras de juventud reflejan su interés por las ciencias que estudiaba en aquel momento, entre ellas dos dedicadas a la teología y a cuestiones doctrinales y tres a la literatura y a la retórica. Estos años dedicados a estos conocimientos, durante los cuales puso a punto su prosa tanto en árabe como en persa, idiomas ambos que acabó por dominar, dieron sus frutos pues prepararon el camino para sus escri-

tos sobre el sufismo, unas obras que representan una de las expresiones más brillantes en ambos idiomas de estos temas. Una prueba adicional de su destreza es la forma en la que intercala la poesía en sus disertaciones en prosa, eligiendo los versos apropiados en ambas lenguas.

### Obras de 'Eyn-ol Qozāt

De las cuatro obras principales que se pueden atribuir de modo fiable a 'Eyn-ol Qozāt, la primera es el *Zobdat al-haqāyeg*, escrito en árabe en 516/1122. En el último libro, el *Shakwa*, se refiere ambiguamente a una obra que afirma haber escrito «cuando tenía unos veinte años» que cita profusamente al precisar sus puntos de vista, tanto como respuesta a sus acusadores como para dar un instructivo resumen de la naturaleza del sufismo. Está claro que por mucho que estuviera implicado en las ciencias mundanales su principal interés fue siempre el sufismo.

Aunque hacia el final del *Shakwa* dice específicamente que escribió el *Zobda* a la edad de veinticuatro años, mencionándolo por su nombre (Hamadāni 1981, p. 75), Arberry aporta pruebas suficientes como para establecer casi definitivamente que se trata del tratado sin título que acabamos de mencionar y que esta discrepancia se debe al hecho de que lo cita de memoria y no como una referencia de un texto que tuviera a mano (Arberry 1969, Ap. A, pp. 94-96).

En este sentido, el *Shakwa*, escrito cuando se acercaba el final de su vida, sirve como una reafirmación del *Zobda* y lo hace cuando había encajado de una forma coherente sus puntos de vista sobre el sufismo. Haciendo de la necesidad virtud, transformó lo que supuestamente era una defensa de su postura en un elocuente manifiesto a favor del sufismo dirigido a las generaciones futuras.

El *Tambidāt* fue su segundo trabajo y lo completó cinco años más tarde, en el 521/1127. Está escrito en persa y es un comentario del *Savāneh* (*Las inspiraciones de los enamorados*), escrito igualmente en persa por su maestro. Es una obra monumental de primer

orden que sirve como desarrollo adicional de las inspiraciones que le llegaron a lo largo de su recorrido de la Senda, increíblemente breve pero enormemente productivo. A pesar de su modesto título —*Tambidāt* significa prolegómeno, con lo que parece indicar que lo que tiene que decir no supone una enseñanza plenamente desarrollada sino simples notas introductorias—, esta obra tiene una extensión mucho mayor que el original que comenta. Su maestro le devuelve el favor escribiendo un elocuente tratado dedicado a su discípulo principal, el *Resālat al-'ayniyya*.

Todas las epístolas de 'Eyn-ol Qozāt están escritas en persa y cubren el periodo 517/1123 a 525/1131, en otras palabras, desde poco después de finalizar su recorrido por la Senda de la mano de Ahmad Qazāli hasta su muerte. Sus primeras epístolas, en este caso propiamente cartas y de las cuales solamente se conserva una, parecen formar parte de la correspondencia con su maestro, quien se había afincado en el cercano Qazwin, lo que permitía una respuesta relativamente rápida para aquellos tiempos. Esta carta se ha compilado con ocho de Qazāli, lo que indica que debió haber otras muchas dirigidas a su maestro pero que no han llegado hasta nuestros días (véase Pourjavadi 1978, *passim*).

Sin embargo, la mayoría de sus epístolas fueron escritas bien para exponer elementos de la doctrina o bien como enseñanza general para sus discípulos. Muchas de ellas fueron distribuidas por un discípulo suyo llamado Ahmad, hijo de un amigo, quien al haberlas copiado facilitó que su conservación fuera más segura. Es interesante señalar que sus principales acusadores en Bagdad fueron principalmente árabes, por lo que probablemente no tuvieron conocimiento del contenido, mucho más impactante, de sus cartas en persa y del *Tambidāt*. Si en razón del contenido relativamente inocuo del *Zobda* lo trataron ya de forma tan bárbara, ¡qué tormentos inhumanos le habrían inflingido si hubieran conocido sus textos en persa!



Por último, el *Shakwa al-qarib* fue compuesto en prisión el mismo año que la última de sus cartas, el último año, por cierto, de su vida, 525/1131. Se trata de una obra maestra de prosa en árabe, con numerosos versos intercalados, de los que es autor en muchos casos, y que incluye no sólo evocaciones paisajísticas como las anteriormente mencionadas sino versos graciosos de autores del momento, como el cínico al-Ma'arri, el dionisiaco Abu Nawas o los principales seguidores del bello arte de la literatura *badi'*, para el que sus compatriotas persas supieron transformar una lengua extranjera en una de las más importantes formas de expresión tanto literaria como científica.

Muestra su participación en esta tarea con una mención a un libro que había empezado a escribir, de título *al-Madjal elā l-'arabiyya wa reyādat 'olumibā l-adabiyya* (Introducción a la lengua árabe y a la disciplina de su ciencia literaria) el cual, de haber sobrevivido, habría formado parte del conjunto de gramáticas y diccionarios árabes que los iraníes desarrollaron a lo largo de los siglos desde los inicios de la conquista islámica.

Una prueba más de su dominio polifacético de una amplia variedad de ciencias son sus citas de las obras que había escrito ya, entre las que se incluye un trabajo sobre matemáticas indias. Sin embargo, su interés principal era la doctrina sufí y dedica a esta materia tres capítulos que agrega en forma de apéndice a su obra *Shakwa* (*Queja*).

Una obra que se atribuye a 'Eynol Qozāt y que aún se conserva, aunque la opinión general es que es de otro autor, es la que lleva por título *Lamāyeh* (*Manifestaciones luminosas*). La razón de esta atribución es la inclusión de referencias cercanas al corazón del maestro, pero su estilo es mucho menos elocuente y carece de la sutileza de las frases y de los giros literarios que son característicos de sus trabajos.

No obstante, contiene elementos de la doctrina del maestro, como la aceptación de la idea de la adhesión interior de Iblis a la Unicidad Divina frente a su evidente desobediencia

exterior a la orden de inclinarse ante Adán, que veía como algo que distraía su atención hacia lo otro-que-Dios, así como su identificación con Hallāy. La conclusión general es que probablemente fue escrito por un discípulo o por un admirador de los puntos de vista del maestro.

En las obras del maestro figuran tanto la doctrina convencional sobre Iblis, que se basa en la oscuridad y en la desobediencia, como la mística procedente del Jorāsān, según la cual era el parangón del *Tamhid* (la adhesión a la Unicidad Divina). Pero, aun desde el punto de vista convencional, tiene su propio desarrollo doctrinal sobre Iblis como representación de la cólera Divina; este es el caso de su disertación en el *Tamhidāt*, donde adopta la teoría mazdeísta que surge de las enseñanzas de Zoroastro y en la que afirma: «Dicen que Dios posee dos aspectos: uno es Yazdān, la Luz, y el otro Ahriman, la oscuridad. La infidelidad procede del segundo y la fe del primero» (Hamadāni 1962, p. 39).

Por otro lado, el *Tamhidāt*, escrito en persa, se compone de un conjunto de ensayos, en los que a menudo hace afirmaciones aparentemente contradictorias y que ciertamente contienen secretos de la Senda impresionantes desde un punto de vista convencional, escritos en un lenguaje impregnado de un sentimiento de confidencialidad, como si el lector actuara de confidente o como si, de hecho, fueran las palabras que el maestro confiaba en privado a su discípulo favorito. Al igual que en sus epístolas, bien sean cartas o enseñanzas, se aprecia un grado de intimidad en el uso del persa, su lengua materna y la de aquellos a los que se dirige, que contrasta con el árabe del *Zobdat al-haqāyeh* y del *Shakwa al-qarib*, en los que combina la elocuencia lírica con la disertación científica y que están claramente destinados a una audiencia más general.

Es necesario recordar que algunas de las obras retóricas más importantes en lengua árabe —y ciertamente las obras maestras de la lógica— fueron escritas por persas, quienes cultivaron la lengua precisamente como un vehículo tanto para los escritos

más literarios (*'elm-e adab*) como para los lógicos (*'elm-e manteq*) mientras que reservaron su lengua nativa para la poesía y para escritos más íntimos. Bien se podría argumentar que en los primeros siglos de gobierno del Islam, al que los persas aportaron su milenaria experiencia de administración sofisticada, fueron ellos los que moldearon el árabe, una lengua usada hasta entonces exclusivamente para la poesía y para las escrituras sagradas, como el idioma por excelencia para la ciencia y para la discusión formal. En contraste con el latín de los europeos occidentales de la Edad Media, franceses, ingleses, alemanes, españoles o italianos, un lenguaje que no era sino la sombra del idioma retórico y poético de la antigua Roma, el árabe de los primeros siglos del Islam fue desarrollado hasta su máxima expresión por no-árabes, principalmente persas, y esto no sólo para la poesía y la retórica, sino también para el tipo de ciencia y de filosofía en la cual los griegos habían ido más allá que los latinos.

### *El Shakwa al-qarib* (La queja del exiliado)

Así, en contraste con los libros escritos en persa, el *Shakwa al-qarib* es una obra coherente única escrita en árabe, que explica de forma resumida de qué trata básicamente el sufismo y está dirigida al público en general, entre los que se encontraban los que acusaron al maestro, lectores sin duda del tratado.

Después de un preámbulo lírico y nostálgico, el grueso del ensayo está dedicado a expresar de forma resumida el significado del sufismo. Comienza con una declaración sobre el Islam y sobre el papel del Profeta y sus compañeros, y da ejemplos sobre la capacidad de intuición de Abu Bakr, de 'Omar, de 'Osmān y de 'Ali sucesivamente. Esto servía tanto para establecer la ortodoxia de sus credenciales ante sus acusadores, movidos bien por un pensamiento fundamentalista o por una hipocresía cínicamente manipuladora, como para demostrar los poderes que acompañan a los sufíes, entre quienes incluía a

De tu amor hay tanta gracia en mi alma y en mi cuerpo,  
 como si dijeras que Tú eres el enamorado y yo el amado.  
 Sé que aquello es una equivocación, pero déjame  
 que pierda mi vida en que Él soy yo.

—*Lawāyeh*, 'Eyn-ol Qozāt  
 —Traducido por Carlos Diego

los cuatro primeros compañeros. A continuación, empieza a desarrollar un tratado sobre doctrina sufí tan instructivo como el mejor, que comienza con una referencia cortés a sus acusadores:

«Un grupo de clérigos contemporáneos —quiera Dios otorgarles logros espirituales, facilitar su camino a la bondad en este mundo y en el del más allá, borrar de sus corazones toda duda y duplicidad y proporcionarles rectitud e integridad en sus asuntos— han extraído textos de un tratado que escribí cuando tenía unos veinte años y los han utilizado para plantear algunas acusaciones hacia mí. Mi propósito al escribir el tratado fue dar una explicación sobre los estados que los sufíes afirman experimentar. La manifestación de estos estados pertenece a una etapa [de desarrollo] superior a la de la razón. Los filósofos niegan la existencia de esos estados porque están encerrados en la sima de la razón. Piensan que un «profeta» es aquel que ha alcanzado el grado más elevado de la razón, pero esta idea no tiene ningún sentido en el contexto de la fe en la condición profética. Esta última implica ciertas perfecciones que se alcanzan en una etapa más avanzada que la de la amistad con Dios (*walāyat*), la cual, a su vez, es más elevada que la de la razón. Lo que entendemos por amistad con Dios es lo siguiente: el amigo de Dios (*walī*) puede experimentar la revelación de cosas que el hombre razonador no puede concebir que sean alcanzables por medio de los atributos de la razón» (Hamadāni 1981, pp. 34-35).

El grueso del *Shakwa* es efectivamente un manifiesto sobre el sufismo

presentado bajo un aspecto científico, si bien se trata de una ciencia más allá de la razón, en contraste con las de otros campos. Tras haber analizado el concepto insólito de una forma de entendimiento que trasciende la razón, procede a bajarlo de las nubes con el propósito de «suavizar» la idea ante su ortodoxa audiencia, de modo que pueda resultarles inteligible.

Comienza señalando que cada ciencia tiene su propia terminología. Aporta ejemplos de los términos que cada una emplea, mostrando su formidable dominio de un amplio espectro de campos. A continuación, aplica sus conclusiones sobre las otras ciencias al campo específico del sufismo.

Y prosigue: «Con el término sufíes me refero a un grupo de personas orientadas hacia Dios con la máxima aspiración (*hemmat*) y cuyo destino es recorrer Su senda. Su primer método es la lucha espiritual contra el enemigo, es decir, el ego (*nafs*), y el requisito del *zeker* (recuerdo) de Dios» (Ibíd. p. 45).

Con el propósito de dar frente a su audiencia una posición oficial a la ciencia del sufismo, menciona dos de los libros más importantes sobre la materia, el *Qot al-qolub* de Abu Talib Makki (m. 386/996), la primera obra de alcance sobre este tema y el voluminoso *Ehya' 'olum al-din* de Abu Hamid Qazālī (m. 505/1111), que había sido su texto de referencia en el momento en el que se estaba apartando de las otras ciencias y dirigiéndose hacia el sufismo.

Después de haber establecido que cada ciencia tiene su terminología, elige un término clave en la ciencia del sufismo, la lucha espiritual

(*mojābada*). De este modo, mientras aparenta hablar científicamente, para no dar pistas a sus acusadores más superficiales, presenta la práctica más importante de los sufíes a aquellos que pueden estar buscando el modo de ensanchar sus propias percepciones.

Afirma lo siguiente: «La lucha espiritual es un término genérico, como jurisprudencia o medicina o gramática y, como en el caso de estos otros términos, uno no lo puede entender adecuadamente si no posee un conocimiento que comprenda tanto el alcance general como sus detalles. Al igual que ocurre con estos otros términos, la lucha espiritual alude a una ciencia por derecho propio, una ciencia que uno no puede esperar entender si no es mediante un cuidadoso análisis» (Ibíd. p. 46).

Externamente, muestra el sufismo como una ciencia aceptable para el gran público, y a ser posible para sus acusadores, y, al mismo tiempo, presenta un material que puede captar la atención del buscador verdadero, el sufí potencial, si tiene la motivación interna de buscar a Dios.

Continúa diciendo: «Si uno desarrolla la lucha espiritual con el propósito de conseguir esta ciencia, el mismo proceso de su desarrollo lo hará desapegarse de todo, siempre que persista en su lucha; de lo contrario, uno es como un enfermo que puede tener todas las habilidades médicas del mundo pero que no podrá ejercer como sanador hasta que él mismo no tome la amarga medicina [para curarse]. Cuando el buscador consigue la ciencia de la lucha espiritual y la ejerce provechosamente en la Senda de Dios, Dios mismo lo guiará, dándole el conocimiento que le falta» (Ibíd.).

Después de exponer varios ejemplos y de presentar varios versículos del Qorán con el propósito de fundamentar sus afirmaciones de cara a sus acusadores, da una larga lista de nombres de grandes sufíes, como defensores de la ciencia del sufismo, para convencer a los lectores de la validez de esta ciencia desde antiguo.

Cita a numerosos expertos en la materia, dando incluso el nombre del imán Ibn Hanbal (m. 241/855),

el fundador de la escuela de jurisprudencia sunní más conservadora, a quien presenta como un participante entusiasta en discusiones con los sufíes. Es más, para demostrar los aspectos caballerescos y democráticos del sufismo, menciona a varias mujeres *sheij* con el mismo grado de autoridad que cualquier hombre

En este sentido, dice: «Varias mujeres han alcanzado el grado para guiar a otros, tanto a hombres como a mujeres. Un ejemplo de tan eminentes personas es Rābe'a 'Adawiy-ya. Antepasados tan augustos como Sofyān Surī (m. 161/778) respetaban sus consejos y esto, de hecho, se ha confirmado. En una ocasión le dijo a Sofyān: “Si no has deseado el mundo, eres un buen hombre”». (Ibíd., p. 54)

Habla de varias otras mujeres como personas versadas en la gnosis, como por ejemplo Sha'wāna Ubulliyya y 'Unayda, del puerto sirio de Tāy-nāt (cerca de Massisa, el antiguo Mopsuestia, perteneciente hoy a Turquía). Esta última, según el autor, «tenía quinientos discípulos de ambos sexos» (Ibíd., p. 55), mientras que la primera era una persa que se había asentado en el distrito Ubul-la de Basra «a cuyas reuniones asistían ascetas, discípulos y gente de corazón», a las que ella instruía «con una hermosa voz, cantando enardecedoras melodías» (Ibíd.).

Entre otras mujeres, menciona a 'Āysha de Neyshāpur (Jorāsān), que fue instruida por el eminente maestro de esa ciudad Abu 'Osmān Hiri (m. 298/910) y que, en su momento, dirigió reuniones con discípulos.

Después de citar a estas practicantes asiduas de la ciencia sufí, prosigue con la cita de una relación de autores de libros sobre la materia. A continuación, entra en un análisis detallado de la terminología de esta ciencia, sobre términos tales como anonadamiento y subsistencia, contracción y expansión, ebriedad y sobriedad, estabilización y disolución, presencia y ausencia, conocimiento y gnosis, éxtasis y revelación visionaria, estado y morada, separación y unión, reunión y dispersión, regusto y anhelo, intimidad y cercanía, teofanía y presencia, etc.<sup>5</sup>

En aquella época, se convirtió en habitual recoger por escrito las charlas de los sufíes. Estaban entre las más famosas las de 'Abdol Qāder Guilāni (m. 561/1166); éste, aun siendo persa como 'Eyn-ol Qozāt, hablaba únicamente en árabe, pues desarrollaba su labor en Bagdad, y se expresaba de forma más convencional, porque tenía que transigir con los Hanbalis, que le proporcionaban los lugares donde pronunciaba sus disertaciones. En sus charlas, recogidas en un compendio conocido como *Fotuh al-qayb* (*Las revelaciones de lo Invisible*), Guilāni tuvo que usar un registro más prudente, al igual que tuvo que hacerlo en sus escritos su compatriota Yoneid en la generación de Hallāy, si bien su intención era contrarrestar los efectos de los comportamientos escandalosos de sus inconformistas discípulos y mostrar a las autoridades que los sufíes también pueden ser sobrios y ortodoxos.

Mientras que Guilāni se expresó únicamente en árabe, a pesar de ser persa del norte de Irán, debido a que fue a estudiar a Bagdad y acabó viviendo el resto de su vida y desarrollando allí toda su experiencia como sufí, como discípulo primero y luego como maestro, 'Eyn-ol Qozāt solamente utilizó esta lengua en sus obras más convencionales, escritas generalmente, mientras que expresó sus afirmaciones más controvertidas en persa en sus charlas así como en el *Tambidāt*.

### Epístolas

En sus epístolas, escritas en persa, plasma muchas afirmaciones audaces con el propósito de alertar a la gente sobre la hipocresía y de abrir sus corazones a la Realidad de Dios, tal como los sufíes lo contemplan. Por ejemplo, en la epístola 68 ataca la sacrosanta visión de los memorizadores del Qorán (*hāfēzān*) muchos de los cuales, dice, «conocen el árabe de memoria, pero no [conocen el sentido de los versículos] de corazón» (Hamadāni 1998, p. 50). Menciona entonces el hecho de que tres de los compañeros del Profeta, Abu Bakr, 'Omar y 'Ali, no eran memorizadores

ni recitadores del Qorán, mientras que uno de los mayores enemigos del Profeta, su tío Abu Yāhl, destacaba por su elocuente recitación del texto; un texto en el cual, por cierto, acaba siendo citado por su nombre y condenado por oponerse a su sobrino.

Es en este contexto donde 'Eyn-ol Qozāt cita al *sheij* Baraka, anteriormente mencionado, como ejemplo de alguien que no sabe recitar el Qorán, aunque conoce y vive la esencia de las escrituras.

Algunas de las epístolas son claramente cartas personales. Junto a la única carta a su maestro que se conserva, hay varias más que aparentemente son respuestas a preguntas de sus discípulos.

Hay otras que se pueden considerar casi como clandestinas (*samiẓ-dat*). Se trata de textos destinados a ser copiados y distribuidos entre los discípulos, los aspirantes y otras personas relacionadas con el sufismo, de forma clandestina para no llamar la atención de las autoridades. Se expresan en ellos los misterios de la Senda de un modo en que no pueden ser entendidos por los no iniciados, según afirma en el *Shakwa*.

El editor de sus epístolas, Munzawī, dice: «Puesto que no tenía permiso para dirigirse al público desde lugares como los púlpitos o los *mibrab* (nichos de las mezquitas desde las que el orador se dirige a la audiencia a su mismo nivel, a diferencia de la posición elevada de los púlpitos), tenía que transmitir su mensaje mediante cartas personales dirigidas a grupos de personas concretas» (Hamadāni 1998, III, p. 33).

Como señala Munzawī, hay ocasiones en las que el propio 'Eyn-ol Qozāt especifica que ha escrito epístolas sobre temas concretos; por ejemplo, al menos siete sobre la intención espiritual (*nīyyat*), al menos trece sobre la expresión «Dios es Grande» (*Allāh-o akbar*), añadiendo además en una de las primeras: «...y aún no he terminado con la primera palabra!», y cuatro más sobre los Atributos divinos. En su décima carta sobre el corazón, confiesa que apenas ha hablado sobre el primero de sus principios. En otra dice: «El año pasado escri-



bí treinta epístolas sobre la cercanía [a Dios]» y, en el comienzo de otra, dice: «Esta es la decimoséptima carta en la que me hubiera gustado hablar sobre la *Fāṭiba*, pero quisiste setenta y tantos capítulos sobre la fe» (Ibíd.).

Varias de sus cartas personales fueron dirigidas a miembros del poderoso clan Aluha, al que pertenecían algunos de sus discípulos. Eran personajes importantes, tanto de la escuela de jurisprudencia Shāfi'ya y de la escuela de teología Ash'arita como de diversos gobiernos de la época, especialmente de la capital, Bagdad, así como de Hamadān y de Ispahān. El entrelazamiento de las disputas políticas con los intereses de ese clan y las consideraciones ideológicas del shāfismo, el intento de conseguir una mayor libertad de expresión y de movimientos para los sufíes y el hecho de que los promotores de las diferentes posiciones teóricas fueran discípulos o asociados de 'Eyn-ol Qozāt, fueron las razones que provocaron su ejecución, junto con siete de sus compañeros.

### *Circunstancias de la ejecución de 'Eyn-ol Qozāt*

Como juez Shāfi'ya y miembro de una familia influyente, 'Eyn-ol Qozāt tenía muchos amigos en posiciones elevadas tanto en Hamadān como en Bagdad, capital del califato. Fue precisamente su conexión con la gente importante la que, curiosamente, le acarreó los problemas. Uno de los más importantes entre esos personajes fue el jefe del influyente clan Aluha de Esfahān, Ahmad Mostawfi (m. 527/1132), tesorero del sultán selyúcida Muqis ad-Din Mahmud II (r. 511/1118-525/1131), que era discípulo, confidente y partidario entusiasta del maestro en la capital. Influido por los consejos de su maestro espiritual, Mostawfi propició que la corte se implicara en actos de beneficencia, como la construcción de orfanatos y el establecimiento de un servicio de ambulancias.

El maestro habría encontrado apoyo entre los defensores de los puntos de vista de Hallāy, en el centro del poder de Bagdad, entre

los miembros de la familia del califa y del sultanato selyúcida. Una de las figuras clave en este entorno era la tercera esposa del poderoso sultán Malekshāh (r. 465/1072-485/1092). El propio monarca era un admirador de los maestros sufíes y se dice de él que acompañó al antes mencionado Bābā Tāher, contemporáneo de 'Eyn-ol Qozāt, cuando pasó por Hamadān.

El título de la poderosa reina era Tarkān Jātun, como el de la mayoría de las mujeres de su rango, y su nombre era Safariyya. Además, las conexiones de su poderosa familia se extendieron hasta ella al convertirse en la madre del último sultán poderoso de la dinastía selyúcida, el vigoroso e inteligente San'yar (r. 511/1118-552/1157). Fue una gran benefactora de los sufíes y patrocinó la construcción de varios *jānaqāh* (centros sufíes). Cuando la reina murió, en el año 515/1121, el maestro de 'Eyn-ol Qozāt, Ahmad Qazālī, ofició el funeral. En el año siguiente, inició e instruyó a 'Eyn-ol Qozāt, posiblemente en su viaje de regreso a Hamadān.

El auspicio de la sultana permitió a Ahmad residir en el palacio de su nieto Mahmud II, mientras duró su reinado, y estar con sus discípulos en el *jānaqāh* Beh-ruz (nombre persa que significa el nuevo día) de Bagdad, que era una de sus donaciones. Allí era donde Ahmad podía leer libremente fragmentos del *Tawāsīn* de Hallāy, mientras hacía sus recorridos dando charlas. En definitiva, el sultán Mahmud II podría haber sido un simpatizante de la escuela del amor místico que había defendido Hallāy y de la que eran seguidores Ahmad y 'Eyn-ol Qozāt.

Sin embargo, las circunstancias iban a ir en contra de 'Eyn-ol Qozāt, al quedar el sultán debilitado tras la muerte de su poderosa madre y a merced de las voces más insistentes de su corte.

El hecho de que la capital de verano del sultán Mahmud estuviera en los saludables climas montañosos de Hamadān, llevó a toda la corte y sus intrigas a las cercanías del hogar de 'Eyn-ol Qozāt; entre los miembros de la corte estaba el tesorero Qiwam

ad-Din Abol Qasim Dargazini (m. 527/1132), quien a falta de control por parte del sultán estaba virtualmente a cargo de todo y, como rival de Mostawfi, era en consecuencia un enemigo natural de 'Eyn-ol Qozāt. Tenía, por cierto, Dargazini una personalidad tan poderosa y una presencia tan imponente que incluso el poeta Sanāi (m. 525/1131), cuando se ganaba la vida escribiendo panegíricos en la corte antes de convertirse al sufismo, escribió una oda en su honor.

La atención de 'Eyn-ol Qozāt hacia sus discípulos y sus charlas a grupos de buscadores, organizadas por personas interesadas, muchas de ellas importantes y residentes en el oeste de Irán y el norte de Irak, lo hacían viajar muy a menudo. Probablemente, la muerte de Ahmad hizo que muchos de los discípulos de éste se unieran a él. Muchos sentían una verdadera ansia por sus enseñanzas y algunos por su guía. Estaba tan solicitado allá donde fuera que podía impartir incluso siete u ocho sesiones por día; caía luego exhausto y necesitaba uno o dos meses para recuperarse. Esta es la razón por la que eran necesarias sus cartas, realmente enseñanzas «multicopiadas», a fin de soslayar la obligación de estar en muchos sitios a la vez.

Fue en el transcurso de un viaje para dar unas charlas en Bagdad cuando conspiraron contra él y lo arrestaron. A pesar de ser un hombre de prestigio pero sin ambiciones políticas, fue arrastrado al ámbito del debate político. Al tener discípulos de noble carácter, como el tesorero Mostawfi y el señor feudal Shirgir, se vio inevitablemente implicado en las disputas que tenían éstos con personajes ambiciosos y menos íntegros. Añádase esto a su doctrina poco convencional y se llega a una situación lista para estallar.

Al sentir que tenía los días contados, utilizó el tiempo en prisión para escribir su apología, realmente, un manifiesto doctrinal, tal como se ha comentado previamente, y una explicación impercedera del sufismo. Después de unos meses fue puesto en libertad y enviado a Hamadān, pero sus enemigos aún no habían



acabado con él. Los clérigos conservadores de Bagdad lo habían hecho encarcelar por herejía, pero era ahora Dargazini, que antes había actuado simplemente atendiendo a las presiones del clero de Bagdad, quien tenía la iniciativa para promover sus propias estrategias políticas. Fue él ahora, en cambio, quien ejerció su influencia sobre el clero local de Hamadān para que promulgaran una sentencia canónica (*fatwa*), condenando al maestro por herejía. Esta actuación sentó las bases para que presionaran al sultán, que debería haber sido un defensor natural del maestro, para que firmara el decreto de ejecución.

La ejecución de 'Eyn-ol Qozāt tuvo lugar en la noche del día en que el sultán llegaba a Hamadān para su estancia veraniega, el 23 del mes de ŷumāda II del año 525, 23 de mayo de 1131. En su despiadado esfuerzo para eliminar del ámbito político el círculo de fervientes sufíes discípulos del maestro, Dargazini hizo que unos cuantos de los notables del lugar, incluido el eminente barón (*atabeg*) Shirgir de Abhar, todos ellos discípulos o simpatizantes del maestro, fueran colgados con él en su *jānaqāh*.

El trato que recibió el maestro fue particularmente brutal, pues no fue simplemente colgado sino que fue torturado y quemado vivo en el patíbulo.

San'yar, tío de Mahmud y gobernador del este del imperio desde 491/1098, el año en que nació 'Eyn-ol Qozāt, era un firme defensor de Ahmad Qazālī, así como de su notable discípulo y del derecho de éste a expresar su posición doctrinal, pero no fue hasta entrado aquel año cuando fue capaz de arrebatarle poder a Mahmud, mediante un tratado que acababa con la soberanía de éste último en el oeste, y consolidar su vasto dominio, desde Irak hasta Asia Central.

Puede que fuera en previsión de su pérdida de poder para dañar a 'Eyn-ol Qozāt, por lo que Dargazini forzó a Mahmud a firmar su ejecución y la de sus compañeros, antes de la toma de poder por San'yar mediante un tratado en cuyas negociaciones había intervenido el propio ministro.

Este asunto confirmó su maldad y también lo que preveía, pues si bien consiguió sus objetivos inmediatos, fue ejecutado al año siguiente por San'yar, esencialmente para poner freno a sus malvadas conspiraciones y a su lucha por el poder, pero vengando así el asesinato de 'Eyn-ol Qozāt.

El legado de 'Eyn-ol Qozāt no tiene el alcance del de Hallā'ī, pero se extendió hasta lugares tan remotos como la India, en donde su espíritu imbuyó a los sufíes Chishti. Su persona ha sido tan importante para ellos que el sexto y último de los grandes maestros fundadores de la orden Chishti, Giusudarāz (m. 1422), escribió un comentario sobre el *Tambidāt* y uno de sus *shej*, Mas'ud Bakk, siguió tan a conciencia la línea de 'Eyn-ol Qozāt que lo condujo a su propia ejecución en Delhi en 800/1397.

En muchos sentidos, 'Eyn-ol Qozāt es más accesible para la gente común que Hallā'ī, al ser una persona con la que uno puede identificarse más fácilmente. Dejando aparte su prodigioso dominio de un gran número de conocimientos y su elocuencia para expresarse en prosa y en poesía, tanto en persa como en árabe, tuvo una vida fundamentalmente convencional hasta el final; podemos por ello apreciar el coraje de sus convicciones y su generosidad de espíritu en un plano humano, algo que Hallā'ī parece haber trascendido en su éxtasis, lo que le coloca, como a Jesús, fuera de nuestro alcance. Se puede argumentar que 'Eyn-ol Qozāt sufrió más padecimientos en el patíbulo que los otros dos, al estar éstos más fuera de sí.

Con su formación en la caballería (*ŷawānmardī*) y en el amor místico del Jorāsān, estaba preparado para hacer frente a la mayor de las pruebas en este mundo, la de la muerte del ego y la vuelta a la vida en Dios.



#### Notas

1.- Ahmad Qazālī, hermano del gran teólogo y sufí Mohammad Qazālī, más conocido como al-Gazal. Su obra maestra, un tratado sobre el Amor divino titulado *Savāneh*, las

*inspiraciones de los enamorados*, está publicado, en versión bilingüe español-persa, por Editorial Nur, 2005.

2.- Para más información sobre el punto de vista de los sufíes acerca de Satán, véase el libro de Dr. Javad Nurbakhsh, titulado *El gran Satán (Una visión sufi del ángel caído)*. Editorial Nur. Madrid, 2006.

3.- *ŷawānmardī* (la caballería espiritual). Los *ŷawānmardān*, textualmente los «hombres jóvenes» (los eternamente jóvenes, los jóvenes de espíritu), eran los seguidores de la teosofía de los antiguos sabios persas, llamada teosofía de los reyes (*bekmat-e jorawānī*), en el seno del Islam.

4.- *Lā* significa no. Es la primera palabra del testimonio de la fe musulmana: *No hay otro dios sino Dios*. Los sufíes, al utilizar este *lā*, se refieren a la primera parte de este testimonio: «*No hay otro dios*» que es la negación de cualquier otra divinidad.

5.- Se remite al lector, en relación con las definiciones y las explicaciones correspondientes a estos términos, a las obras del Dr. Javad Nurbakhsh y en particular a *Simbolismo sufi*, 8 vols. de los cuales están ya publicados en español los 5 primeros, y *Gnosis sufi*, vols. I y II, ambas publicadas por Editorial Nur, Madrid.

#### Bibliografía

—Arberry, A. J., 1969. *A Sufi Martyr: The Apologia of 'Ayn al-Qudāt al-Hamadānī*. Trad. con notas introd. Londres: Geo. Allen & Unwin.

—Farmanish, R., 1959. *Sharh-e abwāl wa āsar-e 'Eyn-ol Qozāt... al-Miyānaji al-Hamadānī*. Teherán. Āftāb.

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

—Hamadāni, 'E., 1981. *Shaqwā al-qarib*. Ed. y trad. (del árabe al persa) por Q. Ansāri. Teherán: Manuchihi.

—Hamadāni, 'E., 1998. *Namahā-ye 'Eyn-ol Qozāt Hamadānī*. 3 vols. Ed. Munzawi, 'A. y 'Usayrān, 'A. Teherán: Itillā'āt.

—Massignon, L. 1982. *The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam*. 4 vols. Bollingen Series CVIII. Trad. del francés: H. Mason. Princeton: Princeton University Press.

—Pourjavady, N. (ed.), 1978. *Mukātabāt-e Jā'ib Ahmad-e Qazālī bā 'Eyn-ol Qozāt Hamadānī*. Teherán: Khānaqāh-i Ni'matullāhi.

—ŷāmi, A., 1991. *Nafahāt al-ous*. Ed. M. 'Abidi. Teherán: Itillā'āt.



# Arroja tu pan al agua

Mojdeh Bayat



El marinero observaba con orgullo al pequeño Fāteh nadando en el agua, salpicando alegremente. Para un niño de su edad, había aprendido a nadar muy rápidamente. No había mostrado ningún miedo al agua. Quizá, completaría su aprendizaje antes de lo previsto. Con un poco de suerte, pensó para sí el marinero, el califa le pagaría incluso más de lo prometido.

El califa Motewakkel había adoptado a Fāteh hacía diez años. Fāteh, hijo ilegítimo de una joven sirvienta, había perdido a su madre al nacer. Aunque nunca se había preocupado por los asuntos de los sirvientes, cuando fue informado de la muerte de la doncella, pidió que le trajeran al niño. Bastó una mirada para que le tomara cariño. Puesto que no tenía hijos, el califa lo adoptó y le puso de nombre Fāteh.

El califa adoraba a Fāteh y le daba todo lo mejor. Por ejemplo, el año anterior, al cumplir nueve años, le había regalado un caballo. Ahora, Fāteh había pedido aprender a nadar y Motewakkel había contratado para este trabajo al mejor marino. Era tan conocido el amor del califa por su hijo adoptivo que muchos cortesanos conseguían fácilmente acceder a él con sólo complacer al niño.

El marinero estaba absorto en sus pensamientos cuando, de repente, se dio cuenta de cuántos barcos pesqueros había ahora en el río. Todos los días a esta hora, los pescadores arrojaban sus redes para capturar truchas, el mejor pescado del Tigris.

El marinero llamó: «Fāteh, no vayas tan lejos. Quédate donde yo te vea. Es muy peligroso con todos esos barcos alrededor».

No hubo respuesta. El marinero llamó otra vez, pero tampoco hubo respuesta. Le entró el pánico. Estaba de pie en su pequeño bote, intentado localizar al muchacho más allá de los barcos, pero no veía moverse otra cosa que las olas. Inmediatamente, empezó a remar en la dirección en la que había visto a Fāteh nadando por última vez, gritando su nombre una y otra vez, pero sin éxito, pues la única respuesta era el batir de las olas contra el casco del bote.

El sol se estaba poniendo. Los pescadores habían encendido las pequeñas linternas de sus barcos. Mientras tanto, el marinero había remado arriba y abajo por el río buscando al niño. En un momento dado, había incluso nadado un rato, pero había vuelto al bote exhausto y contrariado. No había rastro del muchacho.

¿Por qué había dejado que sus pensamientos lo distrajeran? ¿Qué le iba a decir al califa ahora? ¿Y si lo encajaban en un calabozo, o incluso lo colgaban? Sin embargo, aún no había perdido completamente la esperanza. Podía ser que Fāteh simplemente se hubiera ido algo más allá hasta la orilla. Pediría primero ayuda a sus amigos.

La noche avanzaba rápidamente. Brillaba la luna y el agua estaba tranquila. Nada parecía interferir en la paz del río. Las palmeras de la orilla proyectaban su sombra



en el agua y el reflejo de la luna llena parecía una moneda de plata.

El marinero y sus amigos establecieron unas patrullas de búsqueda por tierra y por el río Tigris. A medida que pasaban las horas sin éxito en la búsqueda, sabían todos que no tenían otra opción que informar al califa.

Había sido difícil, lo más difícil que había hecho nunca el marinero, pero, de alguna forma, había encontrado la fuerza y el coraje para decirle al califa lo que había ocurrido. El ca-

«Di a tus hombres que anuncien, en la ciudad y en los pueblos vecinos, que aquel que me traiga noticias sobre Fāteh será recompensado con oro. Más oro del que jamás haya visto».

El visir salió rápidamente y el califa se volvió hacia el marinero: «Pon a todos tus hombres a buscar a mi hijo». Dando unos pasos hacia él, le dijo: «Quiero que se registre toda la zona y los pueblos de los alrededores. Ahora vete, mientras puedo contener mi cólera».

El pobre hombre farfulló su agra-

mantenerse a flote. Pero, cuando empezó a dejar de sentir sus piernas, decidió dejar de nadar y simplemente flotar en el agua, como le había enseñado el marinero en su primera lección. «No necesitas mover ningún miembro, mientras te dejes flotar... y no te olvides de respirar suave y regularmente».

Flotando sobre su espalda, dejando que las olas lo llevaran donde quisieran, cerró los ojos. Pronto lo encontraría el marinero, se decía a sí mismo, y estaría de vuelta en casa. Pa-



*Two grey on white water.* Wallace Putman, 1962

lifa le estaba dando ahora la espalda al marinero. Sus anchos hombros se veían derechos en su túnica de seda azul bordada en oro. El gran rubí de su turbante brillaba majestuosamente. Estaba furioso. Tenía los brazos rígidos y los puños apretados. Se dio la vuelta y taladró con su mirada al marinero, que estaba de pie con los hombros encogidos y la cabeza agachada.

«¿Cómo sucedió?». Dio un paso adelante y le espetó: «¡Habla!»

Por tercera vez, el marinero repitió la historia, destacando la presencia de los barcos de pesca que le habían impedido ver y omitiendo cuidadosamente sus ensueños y su falta de atención hacia el «pequeño amo».

El califa recorría una y otra vez el gran salón intentando concentrarse en el problema. Pero los pensamientos sobre su hijo y su desaparición seguían irrumpiendo en su mente, impidiéndole pensar racionalmente. Finalmente, se volvió hacia su visir:

decimiento y con muchas reverencias se marchó rápidamente.



Fāteh había disfrutado tanto nadando que había perdido la noción del tiempo. Estaba tan entusiasmado que no se había dado cuenta de cuánto se había alejado del bote de su instructor. Fue al mirar a su alrededor cuando finalmente se apercibió de que estaba en una zona diferente a donde había empezado a nadar y que, quizá, estaba perdido. La orilla se veía muy lejos. Había empezado a oscurecer. Veía unas pequeñas luces en la distancia que supuso serían de los botes de pesca, pero estaba demasiado cansado como para ir hacia ellas. De hecho, apenas podía mover sus brazos y sus piernas.

Durante un rato, batió sus pies como mejor pudo, peleando por

saron largos minutos sin que ningún sonido llegara a sus oídos. No era miedoso, pero empezó a asustarse. ¿Y si no lo encontraba el marinero?

Abrió los ojos y vio un cañaveral cercano. Podía ver la orilla a través de las cañas. El agua allí no debía ser muy profunda y pensó que podría nadar hacia ellas y sujetarse, incluso llegar hasta la orilla. Aunque estaba exhausto y pensaba que no podría con el peso de sus brazos y sus piernas, empezó a moverse hacia las cañas. Pero para su desánimo, cuanto más intentaba ir hacia la orilla más se alejaba de ella.

Era desesperante y estaba totalmente agotado. Tenía frío, sus dientes habían empezado a castañear y sus piernas a acalabrarse. No había esperanza. Tuvo que dejarse ir. Pero un trago de agua le hizo sentir miedo y el miedo le dio nueva fuerza. Tenía que salvarse. Su padre lo estaba esperando. Sí, podía nadar con las olas hacia las cañas, hacia la orilla.



Sin embargo, el agua lo llevaba en una dirección diferente a la que él quería. Seguramente, tarde o temprano se acercaría a alguna de las dos orillas. Se relajó y dejó que el agua lo llevara. Al poco tiempo, vio en la distancia una mancha oscura que sobresalía en el agua. Cuando el agua lo llevó lo suficiente cerca de la mancha, vio que se trataba de una cueva en una roca.

Al llegar cerca, se aferró a uno de los lados y pudo entrar en ella. La cueva sobresalía a medias en el agua. Fāteh se aferró a las paredes y entró más al fondo. La suerte sonrió al muchacho: había allí un saliente en la pared que quedaba fuera del agua. Subió a él y se sentó. El cobijo y el calor de la cueva lo hicieron por fin sentirse seguro después de tanto tiempo.

Pronto, por supuesto, la marea subiría y la cueva podría quedar sumergida. Quizá para entonces, se decía a sí mismo, podría recuperar algo de fuerzas y sería capaz de nadar otra vez. Sin embargo, afortunadamente para él, llegado ese momento el agua no subió hasta el techo de la cueva y Fāteh pudo arreglárselas para mantener la cabeza fuera del agua, manteniendo el cuerpo apoyado en la pared de la cueva. Cuando el agua bajó otra vez, sintió el peso de sus párpados y se quedó dormido.

Por la mañana, decidió nadar hacia la orilla, pero sus miembros estaban rígidos y era incapaz de moverse en el agua. Decidió, entonces, permanecer en la cueva y esperar a que pasara algún barco de pesca. Empezó a sentirse hambriento y asustado. Desamparado, se sentó en la roca abrazándose las piernas, vigilando pacientemente.

En un par de ocasiones, se quedó adormecido. Al abrir los ojos, vio un objeto grande, plano y redondeado, flotando en el agua. Guiñó los ojos y volvió a mirar. Ciertamente, no se parecía a ningún pez de los que hubiera visto. Cuando la corriente acercó el objeto a la cueva, pudo ver que se trataba de una bandeja de madera que contenía algunas cosas. Sujetándose con una mano de la pared de la cueva, se estiró cuanto pudo y agarró la más cercana. Era una hogaza de pan.

Llevaba varios días en la cueva, pero no sabía cuántos. Fāteh se sentó en la roca, apoyándose en la pared de la cueva. Tragó el último trozo de pan y se limpió las migas de la boca con el dorso de la mano. Si no hubiera sido por los panes que la corriente llevaba cada día a la cueva, seguramente no habría sobrevivido tanto tiempo. Mientras tanto, había intentado muchas veces nadar hasta la orilla. Pero, cada vez, el dolor en sus piernas había sido insoportable y había tenido que volverse. Pasaban por su mente pensamientos sobre su padre y su casa cuando, de repente, oyó un ruido en el exterior. Sacó la cabeza y miró alrededor. Era increíble, un barco se estaba acercando. Gritó «¡Eh!, ¡aquí, aquí!»



El califa no había recibido una sola noticia sobre su hijo. Se agarraba a la pequeña esperanza de que Fāteh hubiera alcanzado la orilla de alguna manera. Pero según pasaban los días sin tener señales de él, todo el mundo estaba seguro, sin ningún tipo de duda, de que no era posible que el muchacho hubiera sobrevivido una semana en el agua: ni siquiera un hombre maduro habría podido hacerlo. Si hubiera alcanzado la orilla, alguien ya lo habría sabido. No, el califa debía hacer frente a los hechos y abandonar la esperanza. Cualquier otra cosa habría sido engañarse a sí mismo.

Los guardias habían recibido la orden estricta del visir de no dejar entrar a nadie en la corte con la excusa de que tenía noticias de Fāteh. En la semana anterior, habían molestado muchas veces al califa por esa razón. Ahora estaba afligido y había abandonado toda esperanza. Lo que ahora necesitaba era tiempo para recuperarse, tiempo para asumir la pérdida.

Se oyó una voz en la puerta del palacio que decía: «Déjenme entrar». El hombre se esforzaba por soltarse de los guardias: «Tengo que ver al califa. He encontrado a Fāteh».

El califa estaba dando un paseo por el jardín cuando oyó el alboroto

detrás del muro del jardín. Con rabia y desagrado, pensó: «Otra falsa noticia». Caminó hacia el estanque acariciando distraídamente las hojas y las flores que se hallaban a su lado. Se paró ante el estanque, se inclinó y metió sus manos en el agua. Dijo en voz alta al agua: «Has sido tú la que me has quitado a mi hijo único».

Sus ojos estaban fijos en el agua, mientras movía en ella tristemente sus manos. Una rosa roja movida por las olas que levantaba tocó su mano. Sorprendido, retiró su mano y se dijo: «¿De dónde has venido? ¿Cómo has sobrevivido a esta agua cruel?». De pronto, un pensamiento cruzó su mente. ¡Quizá, sólo quizá, su hijo había sobrevivido a las olas! ¿No era su hijo más fuerte que una rosa?

Se levantó bruscamente y corrió hacia el gran salón. Ordenó a un sirviente: «Que se presente el visir inmediatamente».

El visir se presentó en unos minutos.

El califa caminaba inquieto por el salón. Gesticulando, le dijo: «Oí a un hombre en la puerta hace un momento, cuando estaba paseando por el jardín. Déjalo entrar. Si lo han echado, búscalo y tráemelo inmediatamente».

El visir ya conocía ese fuego en la mirada del califa, lo suficiente como para no preguntar nada en ese momento. Se inclinó y abandonó la estancia rápidamente.

Era demasiado bueno para ser verdad, pensaba una y otra vez el califa. Escuchaba al pescador que estaba ante él y no daba crédito a sus oídos, mientras intentaba mantener la compostura. Su hijo había sobrevivido siete días en el agua. Estaba vivo y en buen estado y, en esos momentos, de camino hacia casa.

El pescador le había contado al califa cómo había encontrado a Fāteh sentado en una cueva en medio del río Tigris. Por alguna extraña razón, estaba vivo y muy despierto. Excepto un resfriado y cierta debilidad, no le pasaba nada al muchacho. El pescador había llevado a Fāteh a su cabaña para pasar la noche y su mujer lo había cuidado. Había comido bien y se había acostado en seguida. Sólo esta

mañana, al despertarse, les había dicho quién era. En cuanto el pescador había sabido quién era el muchacho, se había apresurado para informar al califa. El califa lo mandó inmediatamente con algunos de sus hombres a buscar a su hijo.



Ver a Fāteh trajo de nuevo la felicidad a la vida del califa. Recuperó la sonrisa que había perdido desde la desaparición de su hijo. El califa acarició la piel tostada y seca de la mejilla de Fāteh, sentado en su regazo. Mirando inquisitivamente a los ojos color avellana de su hijo, dijo: «He ordenado al cocinero que prepare tu comida favorita. Debes estar hambriento. Después de todo, llevas varios días sin comer».

«Oh no, padre, al contrario, no tengo hambre en absoluto». Saltó al suelo del regazo de su padre. Cruzó la estancia y, encaramándose a la ventana para echar un vistazo al jardín, dijo: «He tenido comida de sobra todos estos días».

«¿No querrás decir que la comida de anoche ha sido suficiente para compensar estos largos días que has estado sin comer, verdad?». El califa fue hacia donde estaba su hijo dándose cuenta, de repente, de que sólo un milagro podía haber impedido que su hijo pereciera de hambre en la cueva.

Antes de que pudiera preguntar nada más, el hijo exclamó animado: «No, padre. Quiero decir que tuve comida suficiente mientras estuve en la cueva». Corrió hacia su padre, con los ojos brillantes de alegría y entusiasmo. «Tuve pan todos los días que permanecí en esa horrible cueva».

El califa alzó las cejas sorprendido y preguntó: «¿Pan? ¿Cómo es posible que tuvieras pan?, ¿cómo lo conseguías?».

«La corriente arrastraba hacia la cueva una bandeja de madera con pan todos los días hacia el anochecer. Normalmente conseguía coger una o dos grandes hogazas». El muchacho se irguió orgulloso.

El califa se quedó mirando bo-

quiabierto a su hijo. Después de un rato, bajó la mirada. «¿Tienes alguna idea de quién podía arrojarlo al río?».

El muchacho se quedó pensativo, dudando por un momento. «No lo sé. Pero era curioso, en las barras estaba escrito Mohammad ibn Askaf».

El califa se dirigió al visir, que había permanecido cerca, mirando con interés: «Envía heraldos al bazar y que anuncien que quien se llame así, o conozca a esa persona, se presente inmediatamente en palacio».

El califa estaba recostado en sus almohadones de satén. Pensaba en lo que le había contado antes su hijo. Era increíble que el agua hubiera llevado el pan que había alimentado a Fāteh los siete días que había permanecido en el agua. El visir, que había entrado hacía un momento, tosió. El califa le hizo señas para que se acercara.

Inclinándose, dijo: «Majestad, el hombre está aquí. Está esperando fuera».

Hicieron pasar a un hombre bajo y rechoncho a la estancia del califa. En cuanto entró en la habitación, hizo una reverencia tan pronunciada como se lo permitió su tripa. Vestía el típico uniforme de tendero, con una larga túnica y un pañuelo de seda anudado a su cintura.

El califa examinó cuidadosamente al hombre que estaba cortésmente de pie ante él. «¿Eres Mohammad ibn Askaf?».

«Sí, Majestad. Mi nombre es Mohammad ibn Hosayn Askaf y tengo una pequeña panadería en el bazar».

«¿Eres tú el que arroja pan todos los días al Tigris?».

«Sí, Señor».

«¿Desde cuándo lo haces?».

«Cerca de un año».

El califa lo miró con desconfianza. «¿Y por qué haces eso, si se puede saber?».

El hombre frunció sus cejas pensativamente. «Cuando era un muchacho, mi padre solía decirme que hiciera el bien, pero sin esperar recompensa alguna a cambio. Solía decir: “Es como arrojar tu pan al agua. El agua lo llevará a una boca hambrienta”. Cuando crecí, empecé a comprender lo sabias que eran las palabras de mi padre, que hacer

el bien sin pensar en un beneficio personal resulta, al final, en un bien mayor. Sin embargo, puesto que no era capaz de seguir el espíritu de su sabiduría decidí, al menos, seguirla al pie de la letra».

El tendero no parecía ni calculador ni tramposo. El califa lo miró pensativamente. Estaba seguro de que el panadero le decía la verdad. Se levantó del diván y le dijo al visir: «Asegúrate de que se le dan a este hombre siete acres de tierra en la vega del río y cien monedas de oro».

El hombre se quedó aturdido. Tragó saliva con dificultad. «Perdone, Alteza, mi impertinencia pero, ¿puedo preguntar por qué debo recibir semejante premio?».

El califa dijo calmadamente: «Porque esa es tu recompensa, buen hombre».

«¿Mi recompensa?». El hombre estaba confundido. «¿Por qué?».

El califa contestó alegremente: «Por arrojar tu pan al agua, por supuesto. Esta recompensa es parte del bien mayor que ha resultado de tu obra. Por esta obra, no sólo has salvado la vida de una persona sino que has atraído hacia ti el favor de Dios. Su Voluntad es que te conviertas en un hombre rico. Ojalá vivas una vida llena de felicidad y continúes haciendo feliz a otra gente con tus buenas obras, alimentando muchas bocas hambrientas con tu pan».



**Esta historia está basada en la obra *Qābus-nāma* de Keykāwus Qābus Woshmguir. El *Qābus nāma*, es una de las grandes obras sobre ética y moral de la literatura persa del siglo XI d.C. Fue traducida por vez primera a un idioma occidental, al alemán, en 1811 y con posterioridad se ha traducido también a otros idiomas.**

# Los centros médicos de la Orden Nematollāhi en África

## Introducción

Es muy común en el pensamiento de la mayoría de la gente la idea de que la espiritualidad consiste en oraciones, meditaciones y letanías. Cuando pensamos en una persona espiritual, es muy posible que imaginemos algo parecido a un ermitaño o un monje totalmente apartado de la sociedad, con su mirada fija en el cielo y ausente de todo lo que pueda ocurrir a su alrededor.

Sin embargo, para aquellas personas que siguen la vía del sufismo, especialmente en la Orden Nematollāhi, para cualquiera que haya leído los discursos del doctor Nurbakhsh o sepa algo sobre su trayectoria y su personalidad, la imagen de la vida espiritual es muy diferente.

El *darwish* no se aparta en un rincón, el *darwish* vive entre la gente y el objeto de su vida es el amor. No se puede hablar de amor a Dios sin amor a las criaturas y no se puede hablar de amor sin servicio a los demás. El *darwish* recuerda a Dios en su corazón a cada instante, pero su vida es una vida activa al servicio de los demás.

Y no hay mejor ejemplo de ello que el doctor Nurbakhsh, quien ha sabido compaginar una intensa actividad laboral como médico psiquiatra, con su labor como

Maestro de la Orden, puesto que desempeña desde 1953.

Durante todo este tiempo, ha desarrollado una ingente labor en varios campos: dando un fuerte impulso al crecimiento de la Orden, extendiendo el sufismo en occidente y fundando numerosos *jānaqāh* por todo el mundo, desarrollando un importante centro de estudios y documentación sobre el sufismo y realizando diversas actividades de índole humanitaria.

Entre estas actividades destaca la construcción de dos centros médicos en África: el centro de salud de Porto-Novo, en Benín, y el hospital de Abidján, en Costa de Marfil.

## Centro de salud de Porto-Novo

El centro de salud de Porto-Novo, Benín, fue fundado en marzo de 1996. En Benín los servicios de atención médica son limitados, no todas las medicinas se pueden conseguir y los médicos y hospitales a menudo exigen el abono inmediato de la atención médica. La incidencia del SIDA es creciente y la tuberculosis está







presente, aunque sin constituir epidemia.

El centro médico de Porto-Novu proporciona atención médica a aquellas personas que, por falta de recursos, no pueden acudir a otras formas de atención.

El personal del centro incluye un médico, un médico adjunto, un ATS y un farmacéutico. Habitualmente atiende casos de tos, dolores articulares, malaria, anemia, parásitos intestinales e hipertensión, así como casos menores de traumatismos. El centro cuenta asimismo con dos camas de ingreso para aquellos casos que lo requieran.

Actualmente se está recopilando material para la preparación de un laboratorio de análisis clínicos en el centro de salud.

### Centro médico de Abidján

La Orden sufí Nematolláhi, a través de la Fundación «Docteur Javad Nurbakhs», ONG creada en Costa de Marfil en 2000, ha implantado en Abidján un Centro médico, terminado de construir a finales de 2005 y cuyas actividades han empezado a desarrollarse de forma progresiva.

El edificio, que inicialmente iba a constar únicamente de planta baja y una altura, se ha construido finalmente con un sótano y una segunda planta adicionales. El proyecto final es ambicioso y está previsto realizarlo en fases sucesivas, en función de los recursos disponibles. Al final del proyecto, está previsto que el Centro disponga de los servicios siguientes:

#### Atención sanitaria

Atención diagnóstica y terapéutica de las diversas patologías en:

- ⇒ Medicina general, cirugía general, pediatría, ginecología y obstetricia, consultas y curas dentales, diabetología, cardiología, dermatología, oftalmología, ORL y otras especialidades.
- ⇒ Curas de enfermería (inyecciones, cura de heridas, perfusiones, ingresos en observación, aerosoles, cirugía menor, lavado de oídos, atención domiciliaria).
- ⇒ Medicina tradicional o fitoterapia.

#### Cuidados preventivos

Orientados a prevenir las enfermedades mediante la observación de diversos parámetros (clínicos y/o biológicos), consejos médicos y encuestas epidemiológicas.

- ⇒ Para las madres: consultas pre y postnatales, salud reproductiva, planificación familiar y VIH, prevención de la transmisión madre hijo del VIH, vacunación de gestantes o de mujeres en edad fértil.

- ⇒ Para el niño: cuidados a los niños sanos (pesada, mediciones), vacunas, dietética.

#### Servicios médico-técnicos

- ⇒ Laboratorio de análisis médicos, ecografía, radiografía, ECG, EEG, fibroscopia.
- ⇒ Farmacia.

#### Servicios de educación sanitaria

Particularmente en los siguientes ámbitos:

- ⇒ Importancia de los cuidados preventivos madres-hijos.
- ⇒ Salud juvenil e infantil: droga, tabaco, VIH.
- ⇒ Salud sexual: infecciones de transmisión sexual, embarazos no deseados, excisión y circuncisión.
- ⇒ VIH.
- ⇒ Paludismo y tuberculosis.
- ⇒ Vacunación.

En la fase inicial se han acondicionado la planta baja y la primera planta, con una superficie de 280 m<sup>2</sup>. Están acondicionadas 6 salas en la planta baja (recepción, enfermería, dos salas para consultas, una sala para hospitalización y farmacia) y otras 6 en la primera planta (sala de hospitalización, sala de operaciones, gabinete dental, consulta ORL, despacho del director médico y secretaria).

En la medida en que se vaya disponiendo de más fondos se irá completando el desarrollo del proyecto. También dependerá del crecimiento de la demanda, inicialmente prevista, al final del primer año de funcionamiento, en unas 500 consultas mensuales en medicina general y alrededor de 100 consultas en las áreas prenatal, pediátrica y demás especialidades.

Dirige el centro el doctor Mouhammed Mouminy Radji y cuenta ya con la ayuda de una decena de médicos jóvenes, miembros de la Fundación o de la organización Médecins Humanistes. La gestión de la atención de enfermería y prenatal está a cargo de dos enfermeros y dos matronas con amplia experiencia.

El objetivo del Centro es desarrollar una estructura sanitaria con rostro humano para servir a los demás, con el fin de mejorar la calidad de vida de las comunidades a las que va dirigido, generando un mínimo de recursos que permitan la autofinanciación, al menos parcial, del Centro.





# El simbolismo de los pájaros en *La conferencia de los pájaros* de 'Attār

Jamil Anwarali Kassam

## Introducción

**E**n diversas culturas y tradiciones religiosas se han venido utilizando desde hace mucho tiempo los pájaros para simbolizar el espíritu del hombre. Los pájaros han representado el potencial del espíritu humano para escapar de las ataduras de la vida terrenal y ascender a una realidad espiritual más elevada (Waida 1987, t. 2, p. 224-227; Mahony 1987, t. 5, p. 349-353). El simbolismo de los pájaros ha venido usándose en toda la tradición islámica en escritos de poetas, sufíes y filósofos, en especial los persas, como Ibn Sinā (Avicena), Qazālī (más conocido en los países árabes como al-Gazal), Sohrawardī, Jāqānī y Ruzbahān Baqlī (Ernst 1999, t. 2, p. 353-366). Otro eminente poeta místico y sufí persa, Farid al-Din 'Attār, hizo una aportación importante a esta tradición. Aunque las fechas exactas de su nacimiento y su muerte se desconocen, se cree que nació alrededor de 540/1145-1146 en Neyshāpur (en la comarca del Jorāsān, en el nordeste de Irán) y que murió allí en 618/1221 en la masacre mongola. Una de sus obras más famosas es *La conferencia de los pájaros* (*Manteq al-tayr*), un poema alegórico en el que predomina el uso del simbolismo de los pájaros. En él, 'Attār relata la búsqueda por una bandada de pájaros (que simbolizan las almas humanas) del Simorq, el Señor de los pájaros (el Rey de la creación). 'Attār no trata a la bandada como un «todo» general, sino que atribuye más bien a cada pájaro una identidad individual. El uso por 'Attār del simbolismo de los pájaros representa el viaje de cada persona desde su ignorancia a la iluminación.

## Una introducción a *La conferencia de los pájaros*

**L**a *conferencia de los pájaros* toma su nombre del capítulo 27, versículo 16 del Qorán en el que Salomón presume de conocer el «lenguaje de los pájaros» (Brujin 1997, p. 102). La historia se inspira, desarrollándolo, en el tratado *Resālat al-tayr* de Ahmad o de Mohammad Qazālī, que combina dos temas principales: la elección de un guía entre los pájaros y el viaje de éstos hasta el rey de las aves (Reinert 1989, t. 3, p. 24). Las aves, añorando ver a su soberano, son guiadas por la abubilla para ir al encuentro de su maestro en su lejano reino. Muchos de los pájaros pierden su vida al atravesar los siete peligrosos valles (moradas del viajero) de la búsqueda (*talab*), del amor (*'eshq*), de la gnosis (*ma'rifat*), del desapego [de todo salvo Dios] (*esteqna*), de la Unicidad (*Tawhid*), de la perplejidad (*hayrat*), de la pobreza espiritual y del anonadamiento (*faqr wa fanā*). Los treinta pájaros supervivientes que alcanzan el término de su viaje se percatan de la inaccesibilidad y de la majestad autosuficiente del Simorq y se los rechaza al pretender entrar en la corte. Solamente cuando las aves han entendido la inmensidad de la separación que existe entre su dependencia y la independencia del Simorq, es cuando se les concede audiencia. Al final, los treinta pájaros (*si-morq*, en persa *si* significa treinta y *morq*, pájaro) descubren con gran asombro que el Simorq no es otra cosa que ellos mismos, transformados por el viaje (Reinert 1989, t. 3, p. 24).



## *El simbolismo de los pájaros en la literatura sufi*

Si bien en diversas culturas hay miles de significados simbólicos asociados con los pájaros, gran parte de la literatura sufi conecta de alguna manera a las aves con el alma. En los escritos islámicos y sufíes se han adoptado e integrado figuras del simbolismo de los pájaros de épocas anteriores. Por ejemplo, en el antiguo Oriente Medio, las aves representaban el alma inmortal de los difuntos. Esta idea parece haber perdurado en el Islam y ha sido utilizada en la literatura, la pintura y en otras expresiones artísticas (Waida 1987, t. 2, p. 224-227).

Si bien se asocia a las aves con el alma, varía la forma en que se usa esta representación en la literatura sufi. El místico sufi Ibn Sinā comparó el alma humana con un pájaro que vive cautivo en una jaula, ilustrando así el aprisionamiento del alma en el cuerpo y las limitaciones de la existencia física (Corbin 1980, p. 165-203). Otro místico compatriota suyo, Ruzbahān Baqlī, veía al pájaro como una imagen del alma racional (*rub-e nāteqa*), «la esencia interior de la humanidad, que está siempre buscando su equivalente divino aún cuando esté atrapada en el cuerpo» (Ernst 1999, t. 2, p. 362). Se cree que el alma, al igual que el pájaro, tiene todas las características precisas para volar al cielo; el dicho turco *can keşu uçtu* (el pájaro de su alma ha volado), que se utiliza cuando muere alguien, da forma a esta idea (Waida 1987, t. 2, p. 226). El vuelo del pájaro se usa, por tanto, para representar la experiencia espiritual y la ascensión del alma a lo Divino (Mahony 1987, t. 5, p. 349-353). En busca de su yo, el alma asciende y finalmente descubre a Dios como su verdadero ser. Esta idea tuvo eco en otras obras de la literatura persa, como por ejemplo en el *Sharh-e shathīyyāt* de Ruzbahān Baqlī donde escribe: «Cuando el Simorq del alma vuela desde el mundo de la humanidad al reino de la Divinidad, el alma ascendente se habla a sí misma en la rosaleta del barro de Adán; los que buscan el reflejo de aquella sombra del Simorq se convierten en la sombra de Dios» (trad. Ernst 1999, t. 2, p. 59). Puede haber influido también en *La conferencia de los pájaros* de 'Attār el breve tratado de Ibn Sinā, *El pájaro*, escrito en árabe, una narración en primera persona de un pájaro (que simboliza el alma humana) que es liberado de sus ataduras por otras aves y que se une entonces a sus nuevos compañeros de viaje en busca del Rey supremo ('Attār 1984, p. 16; Corbin 1980, p. 186-192).

## *El simbolismo de los pájaros en la conferencia de los pájaros*

'Attār utiliza los pájaros como símbolos sutiles, polifacéticos, con numerosas referencias a fuentes literarias e históricas. Decir que los pájaros de 'Attār representan simplemente el alma no es suficiente; mientras que en la obra de Qazālī las aves son una bandada anónima, en *La conferencia de los pájaros* los pájaros tienen una entidad individual. Cada especie refleja unos atributos, unas reservas y unas inquietudes humanas acerca del viaje ('Attār 1984, p. 17; Reinert 1989; t. 3, p. 24). Por

ello, es necesario considerar cada pájaro en relación a las cualidades que le asigna 'Attār y a su significación en el relato. 'Attār obtuvo probablemente estas características de diversos simbolismos culturales, religiosos, literarios e históricos conocidos o aceptados por la mayoría en su época y no simplemente de antiguas leyendas del Oriente Medio. Si bien es posible analizar el simbolismo y la significación de los pájaros que aparecen en *La conferencia de los pájaros*, hemos elegido sólo algunos entre ellos para demostrar que no se pueden describir simplemente de un plumazo.<sup>1</sup>

### *La abubilla (hodhod)*

En *La conferencia de los pájaros* es la abubilla la que exhorta a los demás pájaros a salir en busca del Simorq, responde a los pretextos y a las preguntas de las demás aves y las guía al reino del Simorq:

*La abubilla, de corazón ardiente y llena de esperanza,  
levantó el vuelo y se colocó en medio de la asamblea de pájaros.  
En su pecho brillaba el ornamento de la Senda espiritual,  
coronada estaba su cabeza con la corona de la Realidad.  
Era poseedora de una intuición afinada,  
conocedora de lo bueno y de lo malo.  
Y dijo: «¡Oh pájaros!, libre de toda falsedad,  
soy la enviada de Su Presencia y la mensajera del Invisible.  
Conozco la realidad tras cada cosa,  
los misterios divinos fueron depositados en mi esencia.  
Aquel que lleva en su pico el Nombre divino,  
no es de extrañar que conozca infinitos misterios».*

(Attār 1978, p. 38)

La abubilla, al poseer el conocimiento secreto del mundo espiritual, es guía para las demás aves y está preparada para afrontar todos sus temores e inseguridades. Es un pájaro de buen agüero, al que se ha encomendado la tarea de llevar buenas noticias, y simboliza al Hombre Perfecto y al guía que conoce la Senda, que dirige a las aves de la Senda [los viajeros], hasta la morada del Simorq de la Realidad. (Nurbakhsh 2004, p. 417). La condición de la abubilla es única por ser mencionada en el Qorán. 'Attār dice de la abubilla:

*¡Oh tú, abubilla! Tú que fuiste guía del rey Salomón,  
ciertamente eres la mensajera de cada valle.  
Tuviste la fortuna de volar hasta los límites del reino de Saba,  
tu diálogo de trinos con Salomón fue una delicia.*

(Attār 1978, p. 35)

Lo anterior hace referencia al papel de emisario de la abubilla en la correspondencia entre Salomón y Bilqis, la reina de Saba, como está descrito en el Qorán:

Y [Salomón] pasó revista a los pájaros y dijo: «¿Cómo es que no veo a la abubilla? ¿O es que está ausente? He de castigarla severamente o degollarla, a menos que me presente, sin falta, una excusa satisfactoria».

No tardó en regresar y dijo: «Sé algo que tú no sabes y te traigo de los saba una noticia segura. He encontrado







Detalle del manuscrito *La conferencia de los pájaros*. Habibollah Mashhadi, siglo XVII, Esfahán, Irán.

que reina sobre ellos una mujer, a quien se ha dado de todo y que posee un trono augusto. He encontrado que ella y su pueblo se postran ante el sol, no ante Dios. Satán les ha engalanado sus obras y, habiéndolos apartado del camino, no siguen la buena dirección, de modo que no se prosternan ante Dios, que pone de manifiesto lo que está escondido en los cielos y en la tierra, y sabe lo que ocultáis y lo que manifestáis. Dios, fuera del Cual no hay otro dios, es el Señor del Trono augusto.

Dijo él: «Vamos a ver si dices verdad o mientes. Lleva este escrito mío y échaselo. Luego, mantente aparte y mira qué responden» (Qo 27, 20-28).

Al igual que el texto coránico habilita la conversión de Bilqis y su eventual sumisión a Dios, la abubilla facilita la transformación espiritual de los pájaros a los que guía. Curiosamente, la relación de la abubilla con los demás pájaros es un símil de la relación de 'Attār con sus lectores; los relatos que la abubilla cuenta a los pájaros

son las historias contadas por 'Attār a los hombres y las admoniciones que contienen se dirigen a la humanidad. ('Attār 1984, p. 16-17).

### *El pavo real (tāwus)*

El pavo real tiene significación en muchas culturas y simboliza el paraíso, la vida eterna y la incorruptibilidad del alma. Considerado de origen indio, ha representado el renacimiento y el alma del hombre en la mitología hindú, en el budismo y en el Islam (Grof y Grof 1980, p. 32). Dentro del hinduismo, el pavo real se ha utilizado para representar a Indra, el dios del trueno, de la lluvia y de la guerra. «El ave fue recompensada con un millar de ojos en sus plumas, la capacidad para alegrarse cuando las lluvias viniesen y el poder de matar a las serpientes; obviamente se ha observado cómo esta ave ataca a las serpientes, despliega su cola y grazna al principio de la es-



tación de las lluvias» (*Encyclopedia of World Mythology* 1975, p. 221). Esto puede ayudar a explicar por qué muchos hindúes y musulmanes usan las plumas del pavo real para ahuyentar al maligno (Ibíd., p. 221). Puede que 'Attār conociera la significación del pavo real en la mitología hindú, o al menos que observara al pájaro al atacar a las serpientes, de ahí su referencia a la serpiente:

*Saludos, oh pavo real del jardín de ocho puertas [el paraíso],  
que has sufrido la picadura [seducción] de la serpiente  
de siete cabezas.*

(Attār 1978, p. 37)

En el libro, *Nahj al-Balāqa*, 'Ali ibn Abi Tāleb ensalza la belleza y la perfección del pavo real diciendo que Allāh lo ha creado «con las medidas más simétricas y ha colocado sus colores con la mejor disposición... Se pueden considerar sus plumas como varillas de plata y los círculos maravillosos y los soles crecientes de su plumaje que salen de ellas como de oro puro y de esmeralda verde. Si se comparara con algo de lo que crece en la tierra, se diría que es como un ramo de flores recogido cada primavera... Es pues como las flores esparcidas que no han sido marchitadas por las lluvias de primavera ni por el sol del verano». ('Ali ibn Abi Tāleb 1980, p. 336-337)

La belleza del pavo real se ha puesto también de manifiesto en los escritos sufíes; los ojos en las plumas de la cola del pavo real se han comparado con el «ojo del corazón» (Bakhtiar 1976, 74). Según Burckhardt, una leyenda sufí dice lo siguiente: «Dios creó al Espíritu con forma de pavo real y le mostró su propia imagen en el espejo de la Esencia divina. El pavo real quedó sobrecogido con temor reverencial (*haybat*) y dejó caer gotas de sudor, a partir de las cuales fueron creados todos los demás seres. El despliegue de la cola del pavo real semeja el despliegue cósmico del Espíritu» (Burckhardt 1976, p. 78). La belleza del pavo real la describe 'Attār de esta manera:

*Desde que el Pintor de lo Invisible me dibujó,  
los pintores chinos se quedaron boquiabiertos.  
Soy como el ángel Gabriel entre las aves,  
pero, sin embargo, el destino no me trató bien.*

(Attār 1978, p. 46)

En *La conferencia de los pájaros*, 'Attār utiliza al pavo real como una alusión a Adán:

*Fui en otro tiempo morador del paraíso;  
pero cuando entabló amistad conmigo la malvada serpiente,  
fui expulsado ultrajantemente de él.  
Mi mayor esperanza es que algún día  
un guía venga a indicarme el camino de vuelta a mi paraíso.*

(Attār 1978, p. 46)

Al igual que Adán fue expulsado del paraíso después de ser tentado por Satán, así también el pavo real fue engañado por la serpiente. La disculpa del pavo real es que está contento con alcanzar el paraíso y que la meta del rey es demasiado incierta:

*No soy tan valiente como para poder llegar a la presencia del Rey,  
me basta simplemente con llegar hasta Su puerta.  
¿Cómo podría ser el Simorq objeto de mi ambición?  
Me basta con llegar a morar en el Paraíso sublime.*

(Attār 1978, p. 46)

La alusión a Adán se hace más evidente cuando la abubilla responde a los pretextos del pavo real con el relato de un discípulo que pregunta a su maestro por qué obligaron a Adán a dejar el paraíso. De ahí que el pavo real sea un símbolo del Adán celestial o del hombre que ha perdido la gracia y se conforma con volver al paraíso original que en otro tiempo fue su morada.

### *El ruiseñor (bolbol)*

La imagen del ruiseñor enamorado de la rosa radiante se usa repetidamente en toda la literatura persa. Representa al hombre apasionado enamorado místicamente que añora la belleza trascendente e inalcanzable de la Rosa divina, esto es, el corazón del Bienamado. La rosa es símbolo de conceptos como la belleza, el amor, la Unidad divina, la poesía, la música y el ser amado, de ahí que el ruiseñor sea símbolo de multiplicidad y diversidad (Ghomshei 1995, p. 23). La rosa inspira al ruiseñor su canto de alabanza y devoción con acentos de amor infinitamente bellos:

*Cuando el amor subyuga mi alma,  
mi alma se vuelve turbulenta como el mar.  
Todo el que escucha mi [canto] ferviente pierde la razón,  
por grande que sea su sobriedad, se vuelve loco.*

(Attār 1978, p. 42)

En *La conferencia de los pájaros*, 'Attār se aparta de la representación tradicional al utilizar el ruiseñor y la rosa para simbolizar un amor dirigido hacia algo distinto del Amado:

*Si mi amada rosa se oculta a mí,  
me siento desolado y enmudece mi canto.  
Mi secreto no es conocido por cualquiera,  
sólo la flor conoce con certeza el secreto del ruiseñor.*

[...]

*Me basta este amor que en mi cabeza albergo por la rosa,  
me basta esa bella flor como amada.*

*[Viajar hacia el] Simorq está más allá de las fuerzas de un ruiseñor;  
al ruiseñor le basta el amor de la rosa.*

(Attār 1978, p. 43)

El amor del ruiseñor por la rosa es análogo al amor del hombre por el reino terrenal y sus distracciones seductoras. El pretexto del ruiseñor para no buscar al Simorq consiste en que está contento con la rosa:

*Esa [rosa] de cien pétalos es la dueña de mi corazón,  
¿cómo podría vivir yo sin ella?*

(Attār 1978, p. 43)

Al igual que el ruiseñor, el hombre carece del deseo de buscar al Amado, ya que está contento con el mundo físico que lo rodea.





## El halcón (bāz)

El sentido simbólico del halcón proviene de su rapidez, de su habilidad para remontar el vuelo y de su fiereza, aunque estas cualidades sean comunes a todas las aves de presa. El halcón representaba al alma en el antiguo Egipto, pero ha estado también relacionado con la muerte, actuando como portador de las almas hacia el cielo. Debido a su rapidez, los halcones han sido considerados como mensajeros de los dioses. También pueden simbolizar la Majestad divina, el dominio del intelecto sobre lo físico y de lo espiritual sobre lo material (Gray 1987, t. 4, p. 533–534).

Para Ruzbahān Baqli, el enjaulamiento del ave es análogo al encarcelamiento del alma en el cuerpo; sin embargo, considera que «el alma se liberará a sí misma y finalmente alcanzará el grado del halcón en la muñeca del divino Cazador» (Ernst 1999, t. 2, p. 361):

Has de saber que, cuando el espíritu de la humanidad fue colocado en el barro de Adán y las novias de los espíritus fueron aprisionadas en aquellas minas y las puertas del corazón fueron trabadas con las barreras del deseo, era para realizar una prueba, de forma que el pájaro que rompiera la jaula saldría también de la prisión de la temporalidad con el pico que sostiene la existencia y volaría en la atmósfera de la divinidad y se sentaría en los jardines de los testigos en las ramas de la rosa de la suficiencia y, con una lengua sin lengua, contaría al Amado el dolor de la separación del rostro del Bienamado. Pero si adquiriera el gusto por los reinos de los deseos, quedaría atrapado entre las cuatro paredes de la naturaleza y se refrenaría a la hora de volar en la atmósfera de la preeternidad. Sí, si el secreto del deseo entra en él, y él arrastra la cadena del amor eterno y saca al espíritu racional de la jaula del cuerpo y lo hace volar en el jardín del Señorío, ese halcón (bāshā) dará vueltas por el reino angélico y divisará el serrallo del Poder y no podrá parar en ningún otro lugar que no sea la muñeca del Cazador de la preeternidad, Aquel que caza los pájaros de las montañas del amor con el encanto del destino (trad. en Ernst 1999, t. 2, p. 361).<sup>2</sup>

El halcón, en *La conferencia de los pájaros* es un pájaro arrogante; su proximidad a la realeza le ha dado un toque de superioridad sobre las demás aves (Avery 1998, p. 477). De ahí que represente las características humanas del orgullo y de la satisfacción con la posición en la vida. Es decir, el halcón está contento con la vida protegida que le ha dado su rey y hace ostentación de su posición:

*El halcón se echó adelante con la cabeza bien alta,  
y con alardes empezó a desvelar sus secretos.  
Hacia gala de su armadura,  
se jactaba del capirote que cubría su cabeza.  
Dijo: "Yo, por el anhelo de la mano del rey,  
he cerrado los ojos a la gente común.  
Cubro mis ojos con un capirote  
para poder posar mis pies en la mano del rey».*

(Attār 1978, p. 53)

Los ojos del halcón están cubiertos y no se da cuenta de que está ciego para ver a su verdadero Rey. El halcón

está contento con lo que recibe de la mano de su soberano.

Hay una especie de dicotomía con relación a su posición de esclavo de su rey. El halcón se posa en la mano de su maestro, un falso rey. La abubilla, contestando a los argumentos del halcón, lo invita a alejarse de los reyes mundanos y del poder que le otorgan y a convertirse en esclavo para servir al verdadero Rey:

*Si un rey tiene rivales en sus dominios,  
¿cómo puede ser digno de la realeza?  
La verdadera realeza sólo pertenece al Simorq,  
porque sólo Él es sin par en su realeza.  
Un rey no es uno de esos vulgares idiotas  
que usurpan la corona y creen que gobiernan.  
El [verdadero] rey es aquel que no tiene igual,  
aquel que reina con dulzura y fidelidad.  
Un rey mundanal actúa a veces con justicia,  
pero, sin embargo, otras veces, se entrega a la injusticia.  
[Y entonces], cuanto más cerca se está de él,  
más delicada es, sin duda, la situación.*

(Attār 1978, p. 54)

El halcón, que ha depositado su confianza en un rey falible, puede que obtenga alguna prosperidad de un soberano mundanal, pero también sufrirá las consecuencias de su injusticia.

## El gorrión o el jilguero (sa'wah)

Aunque no especifique los términos de su descripción, Ruzbahān Baqli describe al gorrión con una cualidad negativa al escribir «Empieza por apartarte de esta bandada de gorriones idiotas, porque en el vuelo del 'Anqā occidental tu alma no volará con el ala partida» (trad. en Ernst 1999, p. 361)<sup>3</sup>. Estos gorriones se refieren a las cosas banales y superficiales que el alma debe evitar. El jilguero de Attar (similar al gorrión) es un pájaro débil tanto de cuerpo como de espíritu, y simboliza la cobardía, la falta de ambición y de confianza para embarcarse en el viaje en busca del Amado:

*Llegó después el jilguero, de cuerpo frágil y corazón débil,  
temblando como una llama de pies a cabeza.  
[Y dijo]: «Me encuentro pasmado y alicaído,  
sin vigor, sin fuerzas, sin medios para sobrevivir.  
Como la hormiga, no tengo en los brazos poder ni fuerza,  
en mi debilidad no tengo la fuerza de una hormiga.  
Ni plumas [fuertes] ni piernas [firmes], nada tengo.  
¿Cómo podría abrirme camino hasta el noble Simorq?  
¿Cómo podría llegar a Su presencia este pájaro enfermizo?  
¿Cómo podría un jilguero alcanzar jamás al Simorq?»*

(Attār 1978, p. 58)

El jilguero se rebaja a sí mismo explicando a la abubilla que no es merecedor de ver al Simorq y que el viaje le exigiría demasiado esfuerzo:

*«El mundo está lleno de los que buscan Su gracia,  
pero, ¿cómo alguien como yo puede ser digno de Su unión?»*





*Como sé que no puedo alcanzar esta Unión,  
no puedo emprender un viaje imposible.  
Si me pusiese en camino hacia la corte del Simorq,  
moriría o me consumiría en el camino».*

(Attār 1978, p. 58)

Al final de su discurso, el jilguero se compara a sí mismo con el profeta Jacob, haciendo alusión a la historia de José oculto en un pozo:

*«Puesto que no soy digno de Él (Simorq),  
busco aquí a mi José en el pozo.  
He perdido a mi José (Amado) en los pozos cercanos (el mundo)  
y algún día lograré encontrarlo.  
Si logro sacar a mi José del pozo,  
remontaré vuelo con él desde el pez a la luna».*

(Attār 1978, p. 58)

Según la leyenda que figura en las tradiciones islámica, judía y cristiana, tanto en el Qorán (sura 12) como en la Biblia (Gn 37), José era el favorito de los doce hijos de Jacob. Por envidia, sus hermanos arrojaron a José a un pozo vacío. Hicieron creer a su padre que José había sido devorado por una fiera, dejando que Jacob llorara la pérdida de su hijo. El lamento de Jacob se ha utilizado en la literatura sufi persa como una metáfora clásica del alma que añora a Dios. El jilguero simboliza al padre de José que lamenta la pérdida de su hijo. Sin embargo, el jilguero, al buscar a su amado «en pozos cercanos», teme perder los lazos que le unen al mundo, y así pues personifica a quien está atado al mundo material. La abubilla ve en el jilguero su falsa modestia, que es sólo una máscara para sus pobres excusas; a los ojos de la abubilla, el jilguero apela a su incapacidad en un intento de evitarse el viaje en busca del Simorq:

*¡Oh tú que te compadesces con astucia en tu abatimiento,  
tu [falsa] humildad presenta cien [formas] de rebeldía!  
Eres todo hipocresía, ¿cómo podría aceptar tus pretextos?;  
no me puedes engañar con tus astutas disculpas.  
Pon el pie en el camino, no digas una palabra, sella tus labios;  
si todos se queman [en esta Senda], consúmeme tú también.  
Por mucho que te compares metafóricamente con Jacob,  
sabe que no te devolverán a José, deja de utilizar la astucia.*

(Attār 1978, p. 59)

La abubilla señala al jilguero que, por mucho que se ponga en el lugar de Jacob, no se le dará su José.

## Simbolismo de las aves y concepto del Simorq

Las aves han sido utilizadas por diversas culturas no sólo para simbolizar el espíritu del hombre, sino también como epifanías de la Deidad (Waida 1987, t. 2, p. 224). En la antigua mitología persa, el Simorq era un pájaro con poderes sobrenaturales y que ayudaba a la humanidad; etimológicamente, la palabra Simorq está relacionada con la forma *m̄r̄yō saēnō* (pájaro Saēnā), mencionado en el Avesta (antiguas Escrituras del zoroastrismo)

y con la forma *sēn murw* (el pájaro Sen) del persa medio o pahlavi, utilizada para el guía de todas las aves (Avery 1998, p. 472; Blois 1967, t. 9, p. 615). El Simorq también se encuentra en el famoso *Shah nama* de Ferdosi (s. X), en el que es una criatura enorme y protectora de Zāl (que es criada por el Simorq después de ser abandonada por sus padres) y de su hijo Rostam (Blois 1967, t. 9, p. 615). Como resultado de su asociación con su antigua procedencia iraní, el Simorq llegó a ser una metáfora de lo Divino en la literatura persa (Ernst 1999, t. 2, p. 359). El Simorq está íntimamente asociado con el 'Anqā de la tradición árabe (Avery 1998, 471). Sohrawardī describe al Simorq en el *Canto del Simorq*:

Este Simorq vuela sin moverse y sin alas... Carece de color, su nido se encuentra en el oriente, pero el occidente no está privado de él..., el fuego es su comida... y los amantes de los secretos del corazón le cuentan sus más íntimos secretos. (trad. en Razavi 1997, p. 73)

Se dice que el castillo del Simorq/'Anqā está situado en el Alborz (en la literatura persa), el monte Qāf (en el Qorán), el *axis mundi*, que rodea la tierra. Según Attār, el Simorq fue visto por primera vez en China:

*¡Cosa sorprendente! Al principio, el Simorq  
se manifestó en China en medio de la noche.  
Una de sus plumas cayó en China,  
y los rumores de su fama se extendieron por el mundo entero.*

(Attār 1978, p. 41)

Attār utiliza el Simorq como metáfora para el Dios supremo, el Bienamado, la Realidad Absoluta buscada por las aves:

*En los dos mundos no hay nadie  
que le pueda disputar su imperio.  
Él es el Soberano por excelencia,  
bañado por la Luz de Su magnificencia.  
Ninguna mente ni intelecto puede llegar a Él,  
ninguna inteligencia ni ciencia puede penetrar  
[el misterio de] Su estado.*

(Attār 1978, p. 40)

Varían las interpretaciones dadas al Simorq, dependiendo del escritor y del contexto en que se use el símbolo. Por ejemplo, en la terminología de los sufíes, el Simorq simboliza al Hombre Perfecto, al viajero que está en la Unión y a aquel que posee la gnosis de la Esencia sagrada de Dios. El autor anónimo del *Espejo de los enamorados* escribe: «El Simorq representa al Ser Absoluto o a lo Absoluto del ser. Al mismo tiempo, el nombre Simorq o 'Anqā 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». En el mismo contexto, el monte Qāf representa lo inferior, es decir, el mundo fenoménico, en donde reside el Simorq de la realidad espiritual (*ma'nā*). Por otro lado, el *si* (treinta) del Simorq, es el producto de diez por tres y el



tres representa los tres niveles de la Unicidad (*abadiyat*), la Unidad (*wahediya*) y el mundo angélico (*malakut*), [siendo el diez símbolo de plenitud] (Nurbakhsh 2004, 410).

El Simorq también ha sido considerado como el símbolo de la subsistencia a través de Dios (*baqa*), el monte Qāf como el anonadamiento esencial [del viajero] en Dios (*fana-e zaat*) y el nido como el vacío primordial (Nurbakhsh 2004, 410).

Lāhiyi escribe: «El Simorq representa la Esencia única y absoluta, mientras que el monte Qāf, su morada, simboliza la realidad humana, que es la imagen más perfecta de aquella Realidad divina, y el lugar de la manifestación de esa Esencia única y absoluta, en el cual Dios se revela con todos sus Nombres y Atributos. El significado de la expresión “el monte Qāf llega a rodear el mundo entero por su inmensidad, abarcándolo totalmente” queda de manifiesto en la realidad humana, teniendo en cuenta que dicha realidad incluye el conjunto de las verdades del mundo, realidad en la cual ha tenido lugar la unidad de la reunión de lo exterior y lo interior, de forma que es el compendio del mundo entero» (Nurbakhsh 2004, 412).

## Conclusión

Las aves de *La conferencia de los pájaros* son semejantes a los buscadores que, si bien desean ver a su Rey, están indecisos debido a su debilidad personal. Sólo después de apartar sus reservas estarán preparados y deseosos de partir en busca del Amado. A pesar de que cada pájaro personifica un defecto humano que le impide comenzar la búsqueda, cada ave es creada a partir de la imagen del gran Simorq y, por tanto, puede volar a Su Reino. Es decir, al ser todas ellas aves, como su Rey, poseen el potencial para lograr la Unidad con la Realidad Absoluta. Después de viajar por los siete valles y de sufrir muchas tribulaciones, las aves llegan finalmente al anonadamiento con el Amado (Nurbakhsh 2004, 413). El símbolo del Simorq llega a ser un juego de palabras extraordinario y muy apropiado: los treinta pájaros que sobreviven (*simorq*) se dan cuenta de que el Simorq que habían buscado no es sino ellos mismos (Ritter 1967, t. 1, p. 753).

El simbolismo usado por 'Attār con cada uno de sus pájaros no es solamente una reflexión de contenido histórico y de significación literaria, sino un llamamiento a la audiencia: cada persona tiene dentro de sí el potencial para llegar al Amado, pero hacerlo requiere coraje, entrega y sacrificio del yo para soportar las dificultades durante el viaje. El relato es pues una llamada a la acción, que alienta a todos los que deseen llegar al Amado a que abandonen sus temores y se embarquen en el viaje hacia su perfección.

*El autor desea agradecer profundamente al Dr. Leonard Lewisohn su apoyo y su aliento; a Gifuni, Zakiyah Kassam, Zubair Kassam, Parvin Kassam, Alnoor Merchant y al Dr. Amjad Shah por dedicar tiempo a facilitar excelentes sugerencias para este artículo; y a Maryam Kassam y Farshid Mirshahi por su ayuda con los textos persas.*

## Notas

- 1.- 'Attār menciona más de una docena de aves diferentes en el *Manteq al-tayr*, entre ellas la abubilla (*hodhod*), el pavo real (*tāvus*), el francolín (*dorrāji*), el avetoro (*butimār*), el pato (*bat*), el halcón (*bāz*), la perdiz (*kabk*), el ruiseñor (*bolbol* y *'andalib*), el loro (*tuti*), la paloma mensajera (*fajtab*), la codorniz (*gomri*), y el *homā* (un ave mítica persa cuya sombra señala a un futuro rey).
- 2.- Las palabras persas *bāsha* y *bāz* se traducen ambas al castellano como halcón. Independientemente de los matices entre estas dos palabras persas, ambas se refieren, no obstante, a aves de presa.
- 3.- Para los gorriones, Ruzbahān Baqli usa el término *'asāfir* (Shirāzi 1966, p. 599). La forma en singular sería *'osfir*.

## Referencias

- 'Ali ibn Abi Tāleb. 1980. *Nahj al-Balaqah*. Segunda parte. Traducido por Syed A. Reza. Teherán: World Organization for Islamic Services.
- 'Attār, Farid al-Din. 1978. *Manteq al-tayr of Farid al-Din 'Attār of Naysabur*. Editado por S. Sadeq Gowharin. Teherán: B.T.N.K.
- 'Attār, Farid al-Din. 1984. *The Conference of the Birds*. Traducido por A. Darbandi y D. Davis. Harmondsworth: Penguin Books Ltd.
- 'Attār Farid al-Din. 1954. *The Conference of the Birds*. Traducido por S.C. Nott. Londres: The Janus Press.
- 'Attār Farid al-Din. 1988. *The Speech of the Birds*. Traducido por P.W. Avery. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Bakhtiar, L. 1976. *Sufi: Expressions of the Mystic Quest*. Londres: Avon Books.
- Blois, F.C. de Simurgh. En *Encyclopaedia of Islam*. 2ª edición. Leiden.
- Bruijn, J.T.P. de 1977. *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Persian Poems*. Richmond: Curzon Press.
- Burckhardt, T. 1976. *An Introduction to Sufi Doctrine*. Traducido por D.M. Matheson. Wellingborough: Thorsons Publishers Ltd.
- Corbin, H. 1976. *L'Archange empourpré*. París. Fayard.
- Corbin, H. 1980. *Avicenna and the Visionary Recital*. Traducido por W.R. Trask. Irving: Spring Publications, Inc.
- Encyclopedia of World Mythology*. 1975. Peacock. Londres: Octopus Books Limited.
- Ernst, C.W. 1999. «The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Ruzbihān Baqli», en L. Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism*, vol. II: *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*. Oxford: Oneworld.
- Ghomshei, H.M.E. 1995a. Poetics and Aesthetics in the Persian Sufi Literary Tradition, *Sufi: A Journal of Sufism* 28 (winter): 21-27.
- Gray, S.J.M. Eagles and Hawks. *The Encyclopedia of Religion*. Nueva York.
- Grof, S. y C. Grof, 1980. *Beyond Death The Gates of Consciousness*. Londres: Thames y Hudson Ltd.
- Mahony, W.K. Flight. En *The Encyclopedia of Religion*. Nueva York.
- Masani, R.P. 1924. *The Conference of the Birds: A Sufi Allegory*. Londres: Oxford University Press.
- Moayyad, H. 'Attār, Farid Al-Din. En *The Encyclopedia of Religion*. Nueva York.
- Nurbakhsh, J. 2004. *Simbolismo Sufi*, tomo 2. Editorial Nur (Publicaciones del centro sufí Nematollahi). Madrid 2004.
- Razawi, M.A. 1997. *Subrawardi and the School of Illumination*. Richmond: Curzon Press.
- Reinert, B. 'Attār, Farid-al-Din. En *Encyclopaedia Iranica*. Londres.
- Ritter, H. 'Attār, En *Encyclopaedia of Islam*. 2ª Edición. Leiden
- Shirāzi, Ruzbihān Baqli. 1966. *Sharh-i shabhiyyāt* Editado por H. Corbin. Teherán: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien.
- The Glorious Qur'an*. 1999. Traducido por M. Pickethall. Estambul: Çağrı Yayınları.
- Waida, M. Birds. En *The Encyclopedia of Religion*. Nueva York.





# El envidioso

Una historia sacada del *Fih-e mā Fih-e* de Rumi



Un hombre en su peregrinación a La Meca, tras equivocarse en un cruce, se perdió en el desierto. Erró durante días, incapaz de encontrar el camino hasta que, finalmente, su reserva de agua se agotó. Dominado por la sed, estaba a punto de perder toda esperanza de ser salvado, cuando avistó a lo lejos una pequeña tienda solitaria y remendada.

Sacando fuerzas de flaqueza, el hombre consiguió llegar a la tienda. Allí, una mujer beduina le dio la bienvenida y, al ver en que condición se encontraba, le hizo pasar a la tienda y le pasó un odre lleno de agua, esa agua que tan desesperadamente necesitaba.

A pesar de que su necesidad era enorme, el hombre pudo a duras penas tragar aquella agua. Lejos de ser el dulce líquido refrescante que él esperaba, el agua tenía un sabor tan amargo y tan salobre que prendió fuego a su garganta, pero le salvó la vida. Por eso, agradeció a la mujer su generosidad al compartir lo poco que tenía.

Tras haber recuperado sus fuerzas, el hombre decidió recompensar la generosidad y bondad de la mujer dándole un consejo.

«Estoy en deuda contigo, amable dama, por el alivio que de tus manos he recibido. Mi corazón está colmado de agradecimiento. Escucha con atención lo que voy a decirte». Y el hombre, señalando con su mano, dijo: «Mira, en esa dirección se encuentra una magnífica ciudad llamada Bagdad, llena de maravillas que tú no puedes siquiera imaginar. Allí puedes encontrar gran cantidad de agua, limpia y fresca, agua dulce sin rastro de sal o impurezas, y deliciosa comida de todas clases, así como baños, perfumes, bazares llenos de caprichos caros y lujosos, y

otros miles de cosas asombrosas. Aunque tú y tu familia estuvierais muy enfermos, si fuerais en esa dirección lentamente de sitio en sitio, con paciencia podríais llegar a la meta».

La mujer estaba asombrada con lo que el hombre contaba, pero no dijo nada.

Al cabo de un rato, llegó su marido que traía algunas ratas del desierto que había cazado para cenar. Tras saludar al invitado, el beduino lo invitó a cenar con ellos. Al hombre le daba asco pensar en comer esa comida, pero estaba tan hambriento que aceptó la invitación. El beduino le dio luego una manta y el hombre salió de la tienda para ir a dormir fuera.

Cuando estuvieron solos, la mujer le dijo al marido: «Deberías haber oído las cosas increíbles que nuestro invitado me ha dicho mientras estabas fuera cazando».

Él preguntó: «¿Como, por ejemplo?».

Y la mujer le repitió todas las cosas que el hombre le había dicho sobre la magnífica ciudad llamada Bagdad y cómo podían viajar hasta allí si se lo proponían.

El marido contestó, sacudiendo tristemente su cabeza tras oír la historia de su mujer: «No escuches esas charlas, hay muchos envidiosos, gentes cortas de mente en este mundo, mujer. Cuando conocen a alguien que ha sido bendecido con el confort y la abundancia, la envidia los corroe y quieren que esa persona vague por ahí buscando algo mejor para así privarlos de su buena fortuna. ¡No prestes ninguna atención a esas fábulas! ¿Qué podría ser mejor que nuestra vida aquí?».





# LOS AUTORES

**ANTONIO ONTORIA PEÑA**, doctor en Ciencias de la Educación por la Universidad de Valencia, ha orientado toda su vida profesional hacia la educación. Actualmente, es Catedrático de Didáctica en la Universidad de Córdoba, donde ha dirigido el Departamento de Educación durante cuatro años. Su línea de trabajo en la formación de maestros está centrada en el aprendizaje y en la metodología participativa. Sus últimos libros publicados resumen esta trayectoria profesional: *Aprender con mapas mentales. Una estrategia para pensar y estudiar* (2003), *Potenciar la capacidad de aprender y pensar* (2002), *Mapas Conceptuales. Una técnica para aprender* (2004), *Aprendizaje centrado en el alumno. Metodología para una escuela abierta* (2006) y *Cómo ordenar el conocimiento* (2005).

**CAMERON KHOSRAVI** es abogado y músico, y reside en Sidney, Australia. Es titular de una licenciatura en Derecho por la University of Technology de Sidney y una licenciatura en música por la Australian Music Examinations Board.

**DR. JAVAD NURBAKSH** 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 Nematollāhi, posición que ocupa desde los veintiséis años, y actualmente reside en Londres.

**JAMIL ANWARALI KASSAM** nació en Canadá y completó su licenciatura en la McGill University de Montreal. Realizó luego un Master en Estudios Diplomáticos en París, ciudad en la que trabajaba como consultor en informática. Tras obtener una beca del Institute of Ismaili Studies en 2002, Mr. Kassam se trasladó a Londres para proseguir sus estudios en dicho Instituto, en un programa de Estudios Islámicos y Humanidades.

**JONATHAN SHEAR** es doctor en Filosofía por la Universidad de Berkeley en California. Con una beca Fulbright de filosofía de la ciencia, estuvo explorando la posibilidad de que los procedimientos experienciales orientales pudieran ofrecer una base empírica más amplia para reevaluar las teorías occidentales sobre la mente, el conocimiento y los valores, así como servir como cauces de desarrollo personal. Esto le llevó a estudiar las técnicas orientales de meditación y las artes marciales, publicando artículos en revistas académicas y un libro, *The Inner Dimension*. El Dr. Shear es profesor de Filosofía en la Virginia Commonwealth University y es editor del *Journal of Consciousness Studies*. Enseña también meditación transcendental y practica el arte marcial chino del taiji chuan.

**HERBERT MASON** es catedrático de Historia y Religión en la Universidad de Boston. Autor de: *Epic Gilgamesh*, *The Death of al-Hallaj* (Notre Dame Press, 1979), *A Legend of Alexander and the Merchant and the Parrot* (Notre Dame Press, 1986), *al-Hallaj*, y entre sus otras publicaciones hay que destacar su traducción en 4 volúmenes de la obra de Massignon, *The Passion of al-Hallaj* (Princeton University Press, 1984).

**MOJDEH BAYAT** es licenciada en Derecho y Sociología por la American University de Washington D.C. y doctora en Desarrollo infantil por el Erikson Institute y la Loyola University de Chicago. Ha escrito relatos cortos y artículos para revistas de ámbito local y nacional. Actualmente reside en Chicago y es profesora en la De Paul University de Chicago.

**TERRY GRAHAM**, escritor y productor, se graduó en historia y literatura por la Universidad de Harvard. Posteriormente se trasladó a Irán y realizó estudios de postgrado de literatura persa en la Universidad de Teherán. Vivió durante doce años en Irán y en este periodo trabajó para la Televisión de Irán y para varios periódicos en lengua inglesa. Ha escrito numerosos artículos acerca del sufismo y ha traducido los quince volúmenes de la obra del doctor Nurbakhsh, *Sufi Symbolism*, del original persa.

La revista SUFÍ es una publicación de la Orden Sufí Nematollāhi, 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 formato digital (Word, Garamond, 11).
- 2.- Todas las notas deben ser numeradas e incluidas al final del artículo (Garamond, 10). 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.  
web: <http://www.nematollahi.org> / e-mail: [darwish@nematollahi.org](mailto:darwish@nematollahi.org)

**Para suscribirse pónganse en contacto con el Centro Sufí Nematollāhi de Madrid**

# Obras del Dr. Javad Nurbakhsh

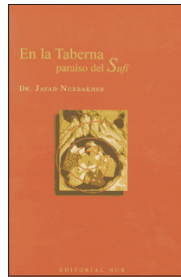
«...profundizan en los aspectos clave del sufismo y se probarán útiles para cualquier interesado en la materia, desde los de la comunidad académica hasta quienes son simples amantes de la verdadera espiritualidad».

Annemarie Schimmel

## 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.

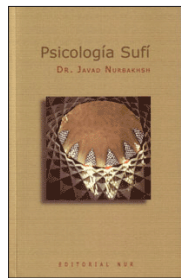


Precio: 15,30 €

## 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 doctor 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.

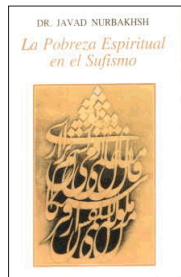


Precio: 16 €

## La pobreza espiritual en el sufismo

Este libro sintetiza lo más bello de la tradición sufi sobre la pobreza espiritual y sus consecuencias, analizando los distintos estados y moradas que el viajero recorre a lo largo de la Senda.

Cuando se vislumbra la Presencia, el tiempo se detiene, convirtiéndose en un eterno presente. El sufi sabe que la dependencia del pasado es malgastar el momento presente, lo mismo que pensar en el futuro; por ello se convierte en hijo del momento presente.

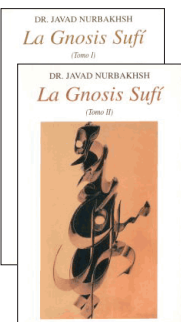


Precio: 11,40 €

## 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.

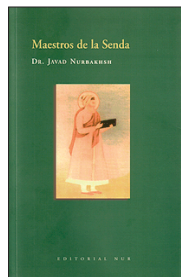
El doctor Nurbakhsh nos ofrece en los dos volúmenes de esta obra una visión sistemática y completa de los diversos aspectos de la Gnosis relativos a diversas moradas, estados, etapas y comportamientos que pertenecen a la vida sufi.



Precio: 17,40 €/tomo

## Maestros de la Senda

En este libro, nos asomamos a las vidas, los escritos y los dichos de grandes maestros sufíes. Pertenecen a una sucesión ininterrumpida de maestros que desde el siglo VII d.C. han dirigido los destinos de una de las más antiguas órdenes sufíes persas, la orden Nematolláhi. En el libro se puede ver como todos ellos han representado los ideales de la Senda, que se pueden resumir en los valores de generosidad, altruismo, compasión hacia las criaturas, mantenimiento de la palabra dada y, finalmente, humildad.



Precio: 14 €

## 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.

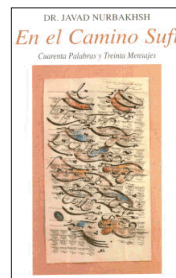


Precio: 11,40 €

## En el camino sufi

El doctor 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 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.



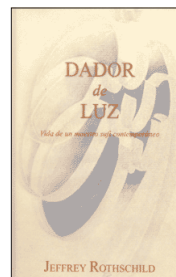
Precio: 11,40 €

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.

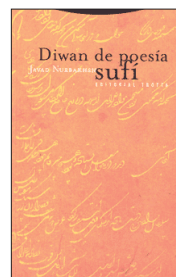
*Dador de luz* es una biografía íntima del doctor Nurbakhsh, Maestro de la Orden Nematolláhi, una de las grandes órdenes sufíes de Persia, país con tradición milenaria en esa búsqueda interior.



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.

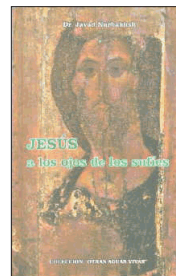


Precio: 22,00 €

## Jesús a los ojos de los sufíes

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



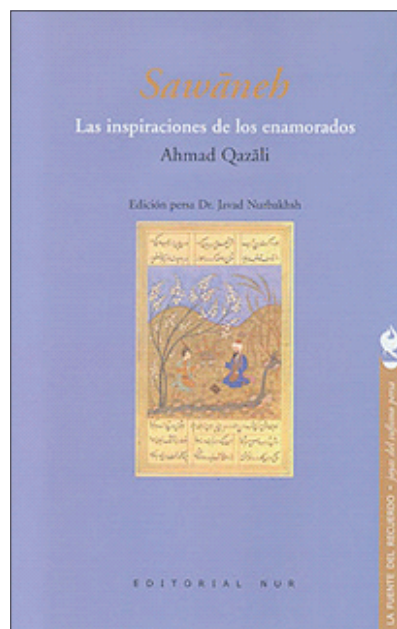
## NOVEDADES

El *Simbolismo Sufi*, del doctor Nurbakhsh, es una obra única en su género que aborda, en ocho volúmenes, la definición de más de cuatro mil conceptos y términos simbólicos del sufismo, desde sus orígenes hasta nuestros días. Esta obra magna recoge no sólo los términos que se refieren al sufismo en general, sino también —y de manera particular— la rica tradición del sufismo persa, que se remonta a la época preislámica y se centra esencialmente en el amor, en el recuerdo del Amado y en la unión amorosa con Él.

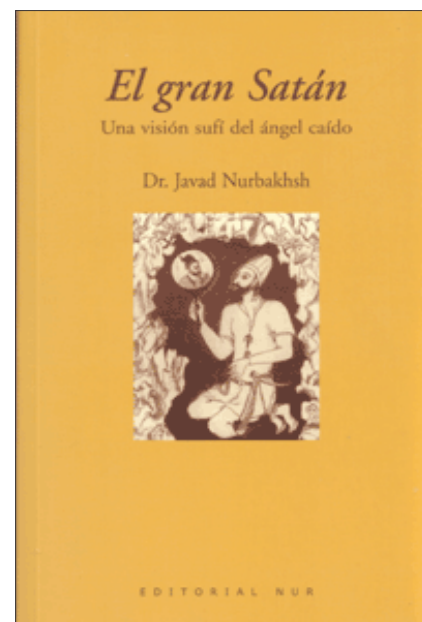
Cada uno de los conceptos o de los símbolos va ilustrado con textos doctrinales o poéticos de los más grandes místicos sufíes. En los cuatro primeros tomos el autor revisaba los temas relacionados con el amor, el vino, la música, la religión, la naturaleza, el tiempo y el lugar, el vestido, la muerte y la vida, la disciplina espiritual, los estados espirituales, las teofanías y visiones, los Siervos de Dios y las órdenes sufíes. El quinto tomo, que ahora presentamos, trata de las facultades espirituales, de los niveles del alma y el espíritu humanos, del conocimiento, la gnosis y la sabiduría y de los estados y moradas espirituales.

La experiencia mística, interior e inefable, encuentra en el símbolo un cauce de expresión que, a manera de “lenguaje insuficiente”, trata de revelarnos las diferentes fases y los distintos estados del camino hacia Dios: la búsqueda, la atracción, el rapto, la confianza, la conformidad, la unión gozosa e incondicional...

Esta obra del Dr. Nurbakhsh es el fruto de su erudición en literatura sufí y de su experiencia como maestro espiritual.



Precio: 25 €



Precio: 14 €

### *Sawāneh*. Las inspiraciones de los enamorados

El *Sawāneh*, la obra maestra del gran sufí persa, Ahmad Qazāli (s. XII), considerado como una de las obras maestras de la mística universal, con sus 75 capítulos sumamente densos e interrelacionados por un vínculo muy sutil, imperceptible, introduce al lector en un universo en el cual el enamorado y la bienamada son reflejos de una única Realidad, el amor: origen, fin y sentido último de la existencia del ser humano.

### El gran Satán

En este libro, el doctor Nurbakhsh, basándose en textos de los grandes maestros sufíes, presenta dos lecturas posibles de Satán/Iblis: una lo considera ‘el padre de los diablos’ y la otra, compartida por muchos maestros, lo ve como un personaje de gran estatura y el más noble entre los nobles. En palabras del autor: “...quizás así encuentren los lectores respuestas más adecuadas a sus preguntas y se desarrolle en ellos una visión más amplia sobre Satán”.



# ORDEN SUEFI NEMATOLLAHI

## EUROPA

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

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

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

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

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

Abedul 11  
Madrid 28036  
España  
Tel: 34-913-502-086

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

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

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

Getreidemarkt 3/1  
A- 1060 Wien  
Austria  
Tel: 431-9414022

Number II, House 4  
Building 1A, Devyatkin Pereulok  
Moscú, Rusia  
Tel: 7-095-9247000

House 4, Building 43-H, 1-2 Floors  
Kapitanskaya Street  
San Petersburgo, Rusia

## NORTE AMÉRICA

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

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

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

4021 19th Ave.  
San Francisco, Ca 94132  
Tel: 1-415-586-1313

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

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

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

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

4642 North Hermitage  
Chicago, Illinois 60640  
Tel: 1-773-561-1616

405 Greg Ave.  
Santa Fé, New Mexico 87501  
Tel: 1-505-983-8500

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

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

1735 Mathers Avenue  
West Vancouver, B.C.  
Canadá V7V 2G6  
Tel: 1-604-913-1174

## RESTO DEL MUNDO

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

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

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

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

Quartier Guema  
02 BP 86 Parakou  
Benin

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