

El Corán y la Sunna 1

La gran teofanía del Islam es el Corán; éste se presenta como un discernimiento (furqán) entre la verdad y el error

09/02/2001 - Autor: Frithjof Schuon - Fuente: Webislam

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

Para la ortodoxia musulmana, el Corán se presenta no sólo como la Palabra increada de Dios ? que se expresa, sin embargo, a través de elementos creados, como las palabras, los sonidos, las letras?, sino también como el modelo por excelencia de la perfección del lenguaje. Visto desde fuera, este libro aparece, no obstante, aparte la última cuarta parte aproximadamente, cuya forma es altamente poética ?pero sin ser poesía?, como un conjunto más o menos incoherente, y a veces ininteligible a primera vista, de sentencias y relatos. El lector no advertido, ya lea el texto en una traducción o en árabe, topa con oscuridades, repeticiones, tautologías, y también, en la mayoría de las suras largas, con una especie de sequedad, sin tener al menos la «*consolación sensible*» de la belleza sonora que se desprende de la lectura ritual y salmodiada. Pero éstas son dificultades que se encuentran en un grado o en otro en la mayoría de las Escrituras sagradas (3). La aparente incoherencia de estos textos (4) ?como el «Cantar de los Cantares» o ciertos pasajes de San Pablo? tiene siempre la misma causa, a saber, la desproporción inconmensurable entre el Espíritu, por una parte, y los recursos limitados del lenguaje humano, por otra: es como si el lenguaje coagulado y pobre de los mortales se rompiera, bajo la formidable presión de la Palabra celestial, en mil pedazos, o como si Dios, para expresar mil verdades, sólo dispusiera de una decena de palabras, lo que

le obligaría a alusiones preñadas de sentido, a elipsis, reducciones, síntesis simbólicas. Una Escritura sagrada ¿y no olvidemos que para el Cristianismo esta Escritura no es únicamente el Evangelio, sino la Biblia entera con todos sus enigmas y sus apariencias de escándalo?, una Escritura sagrada, decimos, es una totalidad, es una imagen diversificada del Ser, diversificada y transfigurada, con vistas al receptáculo humano; es una luz que quiere hacerse visible a la arcilla, o que quiere tomar la forma de ésta; o aun, es una verdad que, debiendo dirigirse a seres hechos de arcilla o de ignorancia, no tiene otro medio de expresión que la substancia misma del error natural del que nuestra alma está hecha (5).

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

Un texto sagrado, con sus aparentes contradicciones y sus oscuridades, tiene algo de mosaico, a veces de anagrama; pero basta con consultar los comentarios ortodoxos ¿luego guiados divinamente- para saber con qué intención se hizo determinada afirmación y desde qué punto de vista es válida, o cuáles son los sobreentendidos que permiten unir los elementos a primera vista inconexos del discurso. Los comentarios han surgido de la tradición oral que acompaña a la Revelación desde el origen, o han surgido por inspiración de la misma fuente sobrenatural; su cometido será, pues, no sólo intercalar las partes que faltan, pero que están implícitas, del discurso y precisar desde qué punto de vista o en qué sentido debe entenderse una cosa determinada, sino también explicar los diversos simbolismos que a menudo son simultáneos y están superpuestos; en resumen, los comentarios forman parte providencialmente de la Tradición, son como la savia de su continuidad, incluso si su consignación por escrito o, dado el caso, su remanifestación después de alguna interrupción, es más o menos tardía, según lo que exijan los tiempos históricos. *«La tinta de los sabios (de la Ley o del Espíritu) es como la sangre de los mártires»*

, dijo el Profeta, lo que indica la función capital, en todo mundo tradicional, de los comentarios ortodoxos (8).

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

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

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

Para comprender todo el alcance del Corán hay que tomar en consideración tres cosas: su contenido doctrinal, que encontramos expuesto de forma explícita en los grandes tratados canónicos del Islam, como los de Abû Hanîfa y de Al?Tahâwî; su contenido normativo, que

describe todas las vicisitudes del alma; y su magia divina, es decir, su poder misterioso y en cierto sentido milagroso (10). Estas fuentes de doctrina metafísica y escatológica, de psicología mística y de poder teúrgico, se esconden bajo el velo de palabras jadeantes que a menudo se entrecrocán, de imágenes de cristal y de fuego, pero también de discursos con ritmos majestuosos, tejidos con todas las fibras de la condición humana.

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

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

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

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

de la agitación mental. El Corán es como la imagen de todo lo que el cerebro humano puede pensar y experimentar, y por este medio Dios agota la inquietud humana e infunde en el creyente el silencio, la serenidad y la paz.

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

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

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

El contenido más aparente del Corán está formado, no de exposiciones doctrinales, sino de relatos históricos y simbólicos y de imágenes escatológicas; la doctrina pura se desprende de estas dos clases de cuadros, está como engastada en ellos. Haciendo abstracción de la

majestad del texto árabe y de sus resonancias mágicas, el lector podría cansarse del contenido si no supiera que nos concierne de un modo totalmente concreto y directo, es decir, que los «*infielos*» (*kâfirân*), los «*asociadores*» de falsas divinidades a Dios (*mushrikân*) y los hipócritas (*munâfiqûn*) están en nosotros mismos; que los Profetas representan nuestro intelecto y nuestra conciencia; que todas las historias coránicas ocurren casi diariamente en nuestra alma; que La Meca es nuestro corazón; que el diezmo, la peregrinación, la guerra santa, son otras tantas actitudes contemplativas.

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

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

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

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

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

cuales fueren sus expresiones

En lo referente a la negación ?extrínseca y condicional? de la Trinidad cristiana por el Corán, hay que tener en cuenta los matices siguientes: la Trinidad puede ser considerada según una perspectiva *vertical*» y dos perspectivas *horizontales*», suprema una y no?suprema la otra: la perspectiva *vertical*» (Sobre?Ser, Ser, Existencia) considera las hipóstasis *descendentes*» de la Unidad o del Absoluto, o de la Esencia si se quiere, o sea, los grados de la Realidad; la perspectiva *horizontal*» suprema corresponde al ternario vedántico *Sat* (Realidad sobreontológica), *Chit* (Conciencia absoluta), *Ananda* (Beatitud infinita), es decir, considera la Trinidad en cuanto ésta se esconde en la Unidad (21); la perspectiva « *horizontal*» no?suprema, por el contrario, sitúa la Unidad como una esencia oculta en la Trinidad, que es entonces ontológica y representa los tres aspectos o modos fundamentales del Ser puro; de ahí el ternario Ser?Sabiduría?Voluntad (Padre?Hijo?Espíritu). El concepto de una Trinidad como *despliegue*» (*tajallî*) de la Unidad o del Absoluto no se opone en nada a la doctrina unitaria del Islam; lo que se opone a ella es únicamente la atribución de la absolutidad a la sola Trinidad, e incluso a la sola Trinidad ontológica, tal como la considera el exoterismo. Este último punto de vista no alcanza al Absoluto, hablando con rigor, lo que equivale a decir que presta un carácter absoluto a algo relativo y que ignora *mâyâ* y los grados de realidad o de ilusión; no concibe la identidad metafísica ?pero no *panteísta*»? (22) entre la manifestación y el Principio, ni, con mayor razón, la consecuencia que implica esta identidad desde el punto de vista del intelecto y del conocimiento liberador.

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

garantizadas por sus fundadores, lo que no es el caso de los grandes paganismos desaparecidos, que carecen de fundadores humanos y en los cuales la perennidad era condicional. Las perspectivas primordiales son «*espaciales*» y no «*temporales*»; sólo el Hinduismo, entre las grandes tradiciones de tipo primordial, ha tenido la posibilidad de rejuvenecerse a lo largo del tiempo gracias a sus *avatáras* (26). Sea como fuere, nuestra intención no es aquí entrar en los detalles, sino simplemente hacer comprender por qué, desde el punto de vista de tal o cuál sufí, no es Apolo quien es falso, sino la manera de considerarlo (27).

Pero volvamos a las «*gentes del Libro*» Sí el Corán contiene elementos de polémica relativos al Cristianismo, y con mayor razón al Judaísmo, es porque el Islam vino después de estas religiones, lo que significa que estaba obligado ?y siempre hay un punto de vista que se lo permite? a presentarse como una mejora de lo que le había precedido; en otros términos, el Corán enuncia una perspectiva que permite «*ir más allá*» de ciertos aspectos formales de los dos monoteísmos más antiguos. Vemos un hecho análogo no sólo en la posición del Cristianismo con respecto al judaísmo ?donde la cosa es evidente en razón de la idea mesiánica y porque el primero es como el esoterismo *blíaktico*» del segundo?, sino también en la actitud del Budismo con respecto al Brahmanismo; aquí también, la posterioridad temporal coincide con una perspectiva, no intrínsecamente, sino simbólicamente superior, cosa que la tradición en apariencia superada no tiene, con toda evidencia, que tomar en consideración, puesto que cada perspectiva es un universo para sí misma ?y, por lo tanto, un centro y una medida? y contiene a su manera todo punto de vista válido. Por la lógica de las cosas, la tradición posterior está «*condenada*» a la actitud simbólica de superioridad (28), so pena de inexistencia, si se puede decir así. Pero también hay un simbolismo positivo de la anterioridad, y a este respecto la tradición nueva ?y final según su propio punto de vista? debe encarnar «*lo que era antes*» «*lo que siempre ha sido*» su novedad ?o su gloria? es por consiguiente su absoluta «*anterioridad*».

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

Pero hay otra *haqîqa* que nos gustaría tocar aquí, y es la siguiente: la Presencia divina tiene en el orden sensible dos símbolos o vehículos ?o dos «*manifestaciones*» naturales? de primera importancia: el corazón, dentro de nosotros, que es nuestro centro, y el aire que está a nuestro alrededor, y que respiramos. El aire es la manifestación del éter, que teje las formas, y es al mismo tiempo el vehículo de la luz, que también manifiesta al elemento etéreo (30). Cuando respiramos, el aire penetra en nosotros, y es ?simbólicamente hablando? como si introdujera en nosotros el éter creador junto con la luz; respiramos la Presencia universal de

Dios. Hay igualmente una relación entre la luz y el frescor, pues las dos sensaciones son liberadoras; lo que en el exterior es luz, en el interior es frescor. Respiramos el aire luminoso y fresco, y nuestra respiración es una oración como el latido de nuestro corazón; la luminosidad se refiere al Intelecto, y el frescor al Ser puro (31).

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

La naturaleza que nos rodea ¿sol, luna, estrellas, día y noche, estaciones, agua, montañas, bosques, flores?, esta naturaleza es una suerte de Revelación. Ahora bien, estas tres cosas: naturaleza, luz y respiración están profundamente ligadas. La respiración debe unirse al recuerdo de Dios; hay que respirar con veneración, con el corazón, por decirlo así. Se ha dicho que el Espíritu de Dios ¿el Sople divino? estaba *por encima de las Aguas*, y que « *insuflando* » Dios creó el alma, y también, que el hombre que ha « *nacido del Espíritu* » es semejante al viento « *que tú oyes, pero que no sabes de dónde viene ni adónde va* ».

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

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

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

Una de las razones por las que los occidentales tienen dificultad para apreciar el Corán e incluso han planteado muchas veces la cuestión de saber si este libro contiene o no las primicias de una vida espiritual (33), reside en el hecho de que buscan en un texto un sentido plenamente expresado e inmediatamente inteligible, mientras que los semitas ¿y los orientales en general? son unos enamorados del simbolismo verbal y leen « *en profundidad* »: la frase revelada es una alineación de símbolos cuyas chispas saltan a medida que el lector penetra la geometría espiritual de las palabras; éstas son puntos de referencia con miras a

una doctrina inagotable; el sentido implícito lo es todo, las oscuridades de la forma literal son velos que indican la majestad del contenido (34). Pero incluso sin tener en cuenta la estructura sibilina de un gran número de sentencias sagradas, diremos que el oriental saca muchas cosas de pocas palabras: cuando, por ejemplo, el Corán recuerda que «*el más allá es mejor para vosotros que este mundo*», o que «*la vida terrena no es más que un juego*» o cuando afirma: «*Tenéis en vuestras mujeres y vuestros hijos un enemigo*» o también: «*Di: ¡Alláh!, y luego déjalos con sus vanos juegos*» ?o, en fin, cuando promete el Paraíso a «*aquel que haya temido la estación de su Señor y haya rehusado el deseo a su alma*» cuando el Corán habla así, se desprende para el musulmán (35) toda una doctrina ascética y mística, tan penetrante y completa como cualquier otra espiritualidad digna de este nombre.

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

Hemos visto, al comienzo de este libro, que la intención de la fórmula *Lâ ilaha illâ?Llâh* se ve clara si por el término *ilah* ?cuyo sentido literal es *divinidad*»- se entiende la realidad, cuyo grado o naturaleza queda por determinar. La primera proposición de la frase, que es de forma negativa («*No hay divinidad ...* »), se refiere al mundo, al que reduce a la nada al desposeerlo de todo carácter positivo; la segunda proposición, que es afirmativa («*... salvo la Divinidad, Allâh*»), se refiere a la Realidad absoluta o al Ser. Se podría sustituir la palabra «*divinidad*» (*ilah*) por cualquier palabra que encierre una idea positiva; ésta permanecería indefinida en la primera proposición de la fórmula, pero en la segunda quedaría absoluta y exclusivamente definida como Principio (37), como es el caso del nombre Allâh, *La Divinidad*», en relación con la palabra *ilah*, *divinidad*» (38). En la *Shahâda* hay el discernimiento metafísico entre lo irreal y lo Real, y luego la virtud combativa; esta fórmula es a la vez la espada del conocimiento y la espada del alma, al tiempo que indica igualmente el apaciguamiento por la Verdad, la serenidad en Dios.

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

La *Basmala* es una suerte de complemento de la *Shahâda*: ésta es una *ascensión*» intelectual

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

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

Se puede decir también, desde un punto de vista algo diferente, que la *Basmala* es el rayo divino y revelador que trae al mundo la verdad de la doble *Shahâda* (42): la *Basmala* es el rayo *descendente*» y la *Shahâda* es su contenido, la imagen horizontal que, en el mundo, refleja la Verdad de Dios; en la segunda *Shahâda* (*Muhammadun Rasûlu?Llâh*), este rayo vertical se refleja a sí mismo, la proyección del Mensaje se convierte en una parte del Mensaje. La *Basmala* consagra todas las cosas, especialmente las funciones vitales con sus placeres inevitables y legítimos; por esta consagración entra en el goce algo de la Beatitud divina; es como si Dios entrase en el goce y participara de él, o como si el hombre entrara un poco, pero con pleno derecho, en la Beatitud de Dios. Como la *Basmala*, la segunda *Shahâda* «*neutraliza*» la negación enunciada por la primera, la cual lleva su *dimensión compensatoria*» o su *correctivo*» ya en sí misma, a saber, simbólicamente hablando, en la palabra *illâ*, de donde brota el *Muhammadun Rasûlu?Llâh*.

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

elementos del bienestar en este mundo, y Al-Rahîm es el Salvador de los hombres en cuanto les confiere la beatitud del más allá, o en cuanto da en este mundo los gérmenes de aquélla, o en cuanto dispensa los favores.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Notas

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

2. 0 también: «... Nosotros (Alláh) lanzamos la Verdad contra el error, al que aplasta, y helo aquí (el error) que se desvanece» (Corán, XXI, 18).

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

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

5. Jalfil al?Din Rúmí dice en su Kitáb fihi má flh: «El Corán es como una joven casada: aunque trates de quitarle su velo no se te mostrará. Si discutes el Corán no encontrarás nada, y ningún gozo vendrá a ti. El Corán se te resiste porque has tratado de apartar el velo; empleando la astucia y haciéndose feo e indeseable a tus ojos, él te dice: Yo no soy el que tú amas. De esta manera, puede mostrarse bajo cualquier luz». Según San Agustín y otros pa-dres ¿Pío XII lo recuerda en la encíclica Divino affante?,

«Dios a propósito ha sembrado de dificultades los Libros Santos que ha inspirado Él mismo, a fin de excitarnos a leerlos y a escrutarlos con tanta mayor atención y para ejercitarnos en la humildad por la comprobación saludable de la capacidad limitada de nuestra inteligencia».

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

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

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

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

10. Sólo este poder puede explicar la importancia de la recitación del Corán. IbdArab! cita, en su Risálat al-Quds, el caso de sufíes que pasaban toda su vida leyendo o recitando sin cesar el Corán, lo cual sería inconcebible e incluso irrealizable si no hubiera, detrás de la corteza del texto literal, una presencia espiritual concreta y activa que va más allá de las palabras y de lo mental. Por lo demás, es en virtud de este poder del Corán por lo que determinados versículos pueden expulsar a los demonios y curar enfermedades, con el concurso de ciertas circunstancias al menos.

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

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

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

14. En el sentido del término sánscrito upjya.

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

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

17. Cf. sobre esto el capítulo «Eri?Nur» en nuestro libro IQeil du Coeur Nueva edición revisada y aumentada, Dervy, París, 1974 (N. del T.).

18. La divina Prakriti, según la doctrina hindú.

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

20. Pues hemos visto que Dios?Ser es el Libro por excelencia, y que en el plano del Ser el polo Substancia es el primer reflejo de este Libro; la Palabra que es su complemento dinámico se convierte entonces en el Cálamo, el eje vertical de la creación. En cambio, el hombre tiene también un aspecto de

Palabra, representado por su nombre; Dios crea al hombre nombrándolo; el alma considerada desde el punto de vista de su simplicidad o de su unidad es una Palabra del Creador.

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

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

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

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

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

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

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

28. Actitud que es forzosamente legítima desde cierto punto de vista y en cierto nivel, y que en el monoteísmo se explica por el hecho de que las reli-giones israelita, cristiana e islámica corresponden respectivamente a las vías de «acci6n», de «amor» y de «conocimiento», en la medida en que pueden serlo como exoterismos y sin prejuicio de sus contenidos más profundos.

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

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

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

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

33. Louis Massignon respondió afirmativamente.

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

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

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

37. Una obra del Shaykh Al?Waw1 contiene, en efecto, toda una letanía saca-da de la Shaháda: Lá quddúsa (santo) WÚ?Liáh; li alima (sabio) illb?Libh, y así sucesivamente con todos los atributos divinos.

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

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

40. De ahí la palabra basmala, la acción de decir: Bismi?Llahi... La orto-grafía árabe es Bismi A11áhi al?Rahmáni al?Rahim.

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

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

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

44. «¡Alláh!, no hay divinidad fuera de P?I, el Viviente (Al?Hayy), el Subsistente por Sí mismo (Al?Qayyúm)» (11, 225 y III, I).

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

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