

Santo, santo, santo es el señor

Desvinculación de la traducción cristianizante

16/02/2001 - Autor: Ali González - Fuente: Webislam

Hasta ahora no se había escrito en castellano nada sobre el *quds*. En la medida que nosotros hemos podido rastrear, ni las publicaciones del pensamiento morabitún, ni del nematollahí ni del de la Yamaa de Al Andalus, principales puntas de lanza del pensamiento islámico en nuestro país, hacen un mínimo tratamiento del concepto. Es, pues, este primer trabajo de la Escuela de Ali González una primicia interesante. Sabemos que existen textos clásicos sobre el concepto en cuestión, pero hoy por hoy muy poco o nada de ello ha llegado hasta nosotros. Por lo tanto, estamos ante un texto fundamental de nuestra cosmovisión; naturalmente, debido a la Escuela a la que pertenece, se ha tratado de descristianizar el término, aunque -a nuestro juicio- el título no haga justicia a un tratamiento en positivo que luego se hace del concepto en cuestión. No nos cabe duda que, como toda primicia, es susceptible de ser matizada y ampliada por futuras investigaciones. In shaa Allâh.

Desvinculación de la traducción cristianizante

Cuando los cristianos libaneses que hablan árabe tratan de traducir de la Misa "*Santo, Santo, Santo es el Señor*" traducen *Quddús, quddús, quddús, yaa Rabb*. Y si se quiere hablar de San Pablo se dirá *qiddís Bulûs*. La Biblia es al *kitâb al muqaddas* y cuando en el Corán se habla de *ar-rûh al-quds* se lo traduce sin problemas "*El Espíritu Santo*". Con ello se contribuye a la divulgación de una acepción empobrecida de uno de los términos clave de nuestra teología, en lugar de enriquecer el concepto de "*santidad*" en el Cristianismo, pues es en sí mismo -éste de "*santidad*"- un término agotado incapaz de revitalizarse ni siquiera bebiendo en la extraordinaria sugerencia de lo "*qudsico*".

Para comenzar, todos sabemos que la santidad alude a la bondad y a la perfección, y que es atribuida al Dios de los cristianos que es el modelo del hombre que trata de ser asimismo santo. Atribuirle la perfección a Allah carece de sentido por cuanto el hombre no puede calibrar esta perfección con su entendimiento de las cosas. Allah no es "*perfecto*", es "*lo que hay*". Y no tenemos pesa ni medida para enjuiciarlo. Allah no es un modelo moral en absoluto, un modelo construido por el hombre. No es bueno, ni malo; es Allah. Y tal vez llegue un día que aceptemos que no podemos imaginarlo ni idearlo sino simplemente experimentarlo en la realidad de las cosas.

Y si la perfección no es atribuible a Allah, como no le es atribuible ninguna categorización emanada del discurso racional del hombre, mucho menos podríamos llegar a calificar a un hombre de "*santo*". En la sociedad islámica existen dos palabras árabes para referirse a un tipo de hombre excepcional, por encima de la media en su cercanía con Allah, y ninguna de ellas hace referencia a su perfección moral: *salêh* y *walî*. *Walî* proviene del verbo árabe "*ser contiguo a algo*"

, y *saleh* de "ser útil, provechoso". Un *walî* es un "contiguo" a Allah, alguien en quien se confunden el siervo y el Señor, alguien que no sabe dónde acaba él y dónde empieza su Señor. Un *sâleh* es alguien que es útil a la sociedad. Se es *walî* respecto de Allah; se es *sâleh* respecto de los hombres. Todo *walî* es *sâleh* y viceversa, porque la intimidad con Allah se manifiesta en forma de positividad social y fecundidad en la esfera de lo humano. Este tipo de hombre, descrito con uno u otro término según nos queramos referir a su relación con Allah o con los hombres, no tiene que rezar más que nadie, no tiene que ser casto, no tiene que apartarse del mundo, no tiene que saber explicar su religión, no tiene que sufrir pacientemente cualquier circunstancia, no tiene que pretender arrogantemente la perfección sino más bien la autenticidad respecto a su propia naturaleza, de lo cual se derivará su felicidad y el ordenamiento sagrado de su entorno. Es un hombre para el que la realidad adquiere con frecuencia el carácter de lo "qúdsico".

Los musulmanes estamos habituados a hablar del Quds de Jerusalen o de "*hadices qudsíes*" (propiamente *hadiz qudsia*), pero mientras que en el primero de estos ejemplos se deja como nombre propio en el lenguaje de los musulmanes no áraboparlantes, sin embargo alguna vez para que se comprenda de qué estamos hablando cuando nos referimos a "*hadices qudsíes*" caemos en la tentación de la identificación fácil (diseñada por la filología jesuítica de la Universidad de San Josef en el Líbano) de hablar de "*hadices santos*", siendo como es que ningún musulmán sabe a ciencia cierta en qué consiste un hadiz santo ni si hay hadices que no son santos. El hadiz que tradicionalmente se ha calificado de "*qudsi*" suele tratar de cuestiones escatológicas (el *Yaum al qiyama*, *yahannam*, etc) y en multitud de ocasiones Allah habla en primera persona. Pero ¿a qué se está haciendo referencia cuando un araboparlante se aferra al quds para describir algo?

La raíz q-d-s

Si consultamos el diccionario, y excluimos los significados mediante los cuales la filología misional cristiana ha tratado de apoderarse de nuestra metafísica, nos quedan una serie de acepciones inconexas imposible de articular en forma de discurso que salve lo qúdsico del olor que le ha dejado la manipulación. De buena gana nos sentiríamos impulsados, como esas perras recién paridas a las que les roban uno de sus cachorritos y luego tratan de reponérselo como si nada hubiera pasado, a rechazar la reposición, a no reconocer como nuestro lo que nos ha quedado del *quds* tras la manipulación, pues qué interpretación matriz puede hacerse con el resto de los miembros de la familia *q-d-s*: *qudis* (copa pequeña), *qâdûs/qawâdîs* (canalón que conduce el agua), *qâdis* (navío), *qudâs* (piedra que sirve de medida en el abrevadero), *qudâs* (honor eximio), y, por último, y quizá el que ha servido de chispa iluminadora a los que han manipulado ideológicamente el término para significar en árabe todo lo relacionado con la santidad en la teología católica, *qadîs* (gema, piedra preciosa).

Expresiones árabes como *quddusu bi s-saîf* (hacer *quds* con la espada) para significar el hecho de hundir la espada en alguien, o el calificativo *quddûs* con el significado de "*que avanza espada en mano*", contribuirían a complicar aún más la comprensión del significado matriz del término.

Pero es un concepto demasiado importante, demasiado esencial de nuestra metafísica como

para no hacer lo imposible por volverlo a su originalidad. Nos atrevemos a afirmar que, si nos conformamos con "*lo santo*" como *quds*, si no sometemos a crítica esta obra de artesanía de la manipulación misional de nuestra teología, hemos perdido la entraña de nuestra *aqîda* y lo que quede de nuestra vivencia espiritual será una experiencia a tientas y desposeída del entendimiento de lo que está ocurriendo en nosotros. Será una vivencia espiritual tan intensa como se quiera pero instintiva, privada de sus argumentos.

El quds en el Corán

Nos internamos en el Corán para que la luz se haga por sí misma en nuestros corazones, y encontramos en primer lugar que Jesús fue favorecido con el *ruh* (fuerza vital) del *quds* y que con ello fue "*sostenido, fortalecido, afirmado, confirmado, protegido*" (*ayada*, en Corán, 2:87, 2:253, 5:110). Es decir, un acercamiento coránico al término nos llevaría a comprender que la acción de lo *qudsico* en el hombre lo dota interiormente de consistencia.

En segundo lugar, observamos en 16:102 que "*la fuerza vital del quds*" desciende al hombre con al *haqq*. Si personalizamos esta fuerza vital del *quds* seguramente podamos referirnos a Yibril, según los más de los comentaristas, y la interpretación contextualizada de *al haqq* - cuya mejor traducción castellana es "*la realidad*" - en este pasaje sería el Corán.

Por otra parte, en el mismo texto coránico (2:30) se nos dice que somos nosotros los que debemos de hacer *hamd* (alabanza) a Allah y los que hacemos *qaddasa* a Allah. La traducción pervertida dice "*proclamar la santidad de Allah*", pero no es esto lo que dice el texto sino "*hacer que Allah sea quds*". Así, en rigor, el *quds* no es cualidad de Allah, sino que es el hombre el que lo hace *quds*. En la acepción más descontaminada de cristianismo encontramos que *qaddasa* significa "*acción de librar a Allah de atributos que no le convienen*". Ya veremos qué significa todo esto; de momento, sigamos acumulando intuiciones de certeza.

Por último, al Quddús aparece como Nombre de Allah en el Corán 59:23 y 62:1, sin que en la mera cita aparezca nada que nos acerque a un entendimiento del Nombre. Por ello, necesitaremos apoyarnos en la opinión de uno de nuestros más grandes sabios, el Imam Gazzali.

El Nombre de Quddús según Imam Gazzali

La traducción que da Abderrahmán Muhammed Maanán de este nombre de Allah en castellano, basándose en el Imam Gazzali, es "*El Insondable*". Porque la definición que da de Quddús el Imam al Gazzali es la siguiente: "*El que está libre de toda claridad perceptible por los sentidos; El que la imaginación no se lo puede representar en absoluto ni lo capta la fantasía; El que es inasequible al entendimiento humano*". Nosotros intentamos definir a Allah, es decir, ponerle finales, delimitarlo de alguna manera, y Allah se escapa de eso, por lo tanto recibe el Nombre de Quddús. Imam al Gazzali se opone a la acepción de Quddús como "*Aquel que no tiene ninguna mengua, ni ninguna imperfección*". El Imam Gazzali en su texto comienza a continuación un desconcertante discurso porque afirma que Allah no es perfecto, como no es imperfecto, y lo afirma porque "*perfecto*" es una categoría del entendimiento humano. Y hacer del Quddús el perfecto supondría que somos capaces de

imaginar perfecciones atribuibles a Allah, siendo adecuadas a Allah nuestras medidas de lo que es perfecto. Cualquier atributo que consideramos excelso aplicado a Allah resulta irrelevante. Allah en sí es absolutamente Insondable.

¿Cómo -siempre según el Imam Gazzali- respondemos ante Allah *quddús*? Con la perplejidad. Cuando te pasmas, cuando te quedas con la boca abierta por algún aspecto de la existencia, y, sobre todo, cuando te asombras con lo que te hace reconocerte en el objeto de tu búsqueda, demuestras haber saboreado el nombre del Quddús. Y ¿cómo desarrollas en tí el Nombre del Quddús? ¿Cómo entras tú en el ámbito del quddús? Nos contesta el Imam Gazzali: volviéndote ingrátido, perdiendo límites. Usando tu conocimiento y tu voluntad. Haciendo a tu conocimiento cada vez más capaz de abarcar límites mayores, y haciendo a tu voluntad cada vez más capaz de objetivos mayores. Así se gana en *taqdís*, en esa materia del quddús. Acercarse al *quddús* haciendo tu voluntad cada vez más insaciable a lo que se le quiere satisfacer que no es su Señor, con una consiguiente ampliación de la comprensión de las cosas.

Formulación de una interpretación originaria del quds

A la hora de interpretar lo que es el núcleo de dicho nombre de Allah, los más sabios de los musulmanes de esta tierra a veces hablaron del quds como de un ámbito, de un espacio inefable de Allah, eso que es ajeno a las cosas, que "*está libre de ellas*", guiándose por el concepto judío que se tradujo al latín como el *sancta sanctorum* de una sinagoga. Se refirieron a un espacio qudsico donde no cabe nada salvo Allah. Sin embargo, no nos parece ésta una acepción sentida, sino una intuición intelectual, pues el *quds* ni es objetivo ni "*está a salvo*". Ciertamente, es la esfera propia de lo sagrado, pero no porque quede al margen de la experiencia del hombre, sino sólo de la experiencia de ése hombre concreto que lo califica de quds. Lo que es *quds* para cada hombre es el vértice donde cada hombre resbala en la persecución de Allah. Sólo en tanto que el hombre quiebra en ese límite la posibilidad de éxito en la asunción de lo sagrado, puede calificar una experiencia, una palabra o un lugar de *qudsi*.

En artes marciales se habla de *taisabaki* como esa situación en que tu esfuerzo te lleva a tu frustración, porque el contrincante ha sabido esquivarte, eso es el quds. Es como la bisagra de una puerta que no puede soportar el peso de que te apoyes en ella como si fuera pared y se te abre dejándote en el vacío que te hará caer al suelo. Es la experiencia de lo desconcertante de Allah vivida como tu propio enigma. Por ello mismo, la cualidad de Allah de servirte de espejo cuando pones esa cara de bobo de saberte un misterio insondable. Como cuando introducimos un palo en el agua y observamos una inflexión en la imagen del palo, que entra recto y lo vemos ya en el interior del agua torcido. La experiencia de lo que calificamos de qudsico es la experiencia del punto de inflexión entre nuestra capacidad de comprender nuestra experiencia del mundo y nuestra perplejidad ante esta misma experiencia.

Subjetividad de la experiencia del quds

Así como la *dzât* y el *wuyûd* son los aspectos oculto y manifiesto de Allah, lo que se califica de "*qudsi*" atañe no a la naturaleza propia de las cosas sino a una calificación humana

respecto a la experiencia de Allah, ya sea como fundamento del universo (*dzât*) o como existente (*wuyûd*). Trataremos de explicarnos. Lo que es qudsi no es necesariamente una naturaleza objetiva de Allah, su *sancta sanctorum*, su santuario interior lejos de las miradas de los hombres. Ya pudo comprobarse en un estudio anterior acerca de la *dzât* que ésta "*no es un tesoro oculto de naturaleza de Allah*"¹¹, sino Allah considerado desde el punto de vista de la Creación incesante de lo que luego llega a la existencia. Tampoco el quds de Allah es nada de su naturaleza, no es una esencia oculta, pues no la tiene bajo ninguna determinación, sino que es pura apreciación humana que quiere significar lo que le desconcierta de su Señor, lo que se escapa a su comprensión en la experiencia de la realidad. ¿Esto quiere decir que lo que es "qudsi" para un hombre puede no serlo para otro? Efectivamente. Así como no está sometido al relativismo de la experiencia individual el "*aspecto existencial de Allah*" (a lo que denominamos *wuyûd*), y como asimismo no es dependiente de la experiencia individual el aspecto de Allah de "*productor de absolutamente todo sin aferrarse a la forma que logra nada en la existencia*" (*dzât*), pues ambos son aspectos -no partes- de Allah que pertenecen a su objetividad (y ello precisamente porque ni uno ni otro cesan de estar perpetuamente activos, es decir, cambiando, irreconocibles desde la criatura como una esencia o una existencia de Dios), sin embargo, lo que se califica de "*quds*" varía según la experiencia del hombre.

Naturalmente, la sensibilidad del hombre que experimenta el universo no es la única variable; está también la densidad de lo sagrado ante lo que se encuentra. En propiedad, no debería hablarse de encuentro con lo sagrado, como si esto fuera algo monolítico e idéntico siempre a sí mismo, sino de percepción de algo con mayor o menor densidad de lo sagrado, puesto que nada está privado por completo de sacralidad: incluso un valle puede ser *muqaddas* (Corán, 20:12; 79:16) o una tierra puede ser *muqaddasa* (Corán, 5:21) si en ellos el hombre se encuentra con el misterio de lo sagrado.

Conclusión

El quds no es un modelo de la pureza al que debes llegar sino lo que te revela tu propia impotencia de alcanzar a Allah, mientras que -paradójicamente- ni por un instante deja de impulsarte como motor de esa pretensión de encuentro. Te está haciendo que vayas hacia Él para que no puedas llegar a Él. Porque de lo que uno se da cuenta, al fin y al cabo, es de que el encuentro es la constatación de la imposibilidad del encuentro. El momento en el que quiebras tus esperanzas de atrapar lo sagrado es el momento en que eres acogido como un bebé que llora porque necesita sin saber qué necesita.

En resumen, el término *quds* podría traducirse en castellano el Misterio insondable de Allah, porque lo quds no es "*lo santo*" si significamos por "*santo*" lo perfecto, lo intachable, lo puro. Es más bien lo desconcertante, lo que produce tu perplejidad, lo escurridizo. Escurridizo -discúlpeseme el que descienda a un ejemplo de mi pasado de niño- más que si pretendiéramos atrapar peces con las manos y, al seguirlos, nos encontráramos persiguiendo un reflejo en el agua; infinitamente más que si finalmente llegáramos a tenerlos entre ellas, torpes manos, vacías ya para siempre, habiendo tocado la violenta y gelatinosa inapresabilidad del cuerpo del pez.

No hablamos de un encuentro con la fuente de todo lo bueno y lo limpio, con la blancura

absoluta de Dios, sino un encuentro del hombre consigo mismo como pregunta por la existencia.

11 Cfr. AYA, A. *Ensayos de Metafísica Islámica. Segunda parte, capítulo 6*. Córdoba, 2000.

Webislam