

El Corán y la Sunna (2)

23/02/2001 - Autor: Frithjof Schuon

La vida del musulmán está atravesada de fórmulas, como la trama atraviesa la urdimbre. La Basmala inaugura y santifica toda empresa, ritualiza los actos regulares de la vida, como las abluciones y las comidas. La fórmula «alabanzas a Dios» (al?hamdu li?Llâh) las cierra devolviendo su cualidad positiva a la Causa única de toda cualidad, y «sublimando» de este modo todo goce, a fin de que todas las cosas se emprendan según la gracia, efecto terrenal de la Beatitud divina; en este sentido todo se realiza a título de símbolo de esta Beatitud. (47) Estas dos fórmulas indican las dos fases de sacralización y terminación, el coagula y el solve; la Basmala evoca la Causa divina ?y, así, la presencia de Dios? en las cosas transitorias, y el Hamd ?la alabanza? disuelve en cierto modo estas cosas, reduciéndolas a su Causa.

Las fórmulas «Gloria a Dios» (Subhúna?Llâh) y «Dios es más grande» (Allâhu akbar) son asociadas a menudo al Hamd, en conformidad con un hadîth, y recitadas juntas. Se dice «Gloria a Dios» para invalidar una herejía contraria a la Majestad divina; esta fórmula concierne, pues, más particularmente a Dios en Sí. Lo separa de la cosas creadas, mientras que el Hamd, por el contrario, une, en cierto modo las cosas a Dios. La fórmula «Dios es más grande» -el Takbîr? «abre» la oración canónica y marca en ella los cambios de posición ritual; expresa, por el comparativo ?por lo demás, a menudo tomado por un superlativo? de la palabra «grande» (kabîr), que Dios será siempre «más grande» o «el más grande» (akbar), y aparece así como una paráfrasis de la Shahâda. (48)

Otra fórmula de una importancia casi orgánica en la vida mana es ésta: «Si Dios quiere» (in shâ'a?Llâh); por esta enunciación el musulmán reconoce su dependencia, su debilidad y su ignorancia ante Dios, y renuncia al mismo tiempo a toda pretensión personal; es esencialmente la fórmula de la serenidad. Es afirmar igualmente que el fin de todo es Dios, que Él es el único término absolutamente cierto de nuestra existencia; no hay futuro fuera de Él.

Si la fórmula «Si Dios quiere» concierne al futuro en cuanto proyectamos en él el presente ?representado por nuestro deseo que afirmamos activamente?, la fórmula «Estaba escrito» (kâna maktûb) concierne al presente en cuanto encontramos en él al futuro, representado éste por el destino que sufrimos pasivamente. Lo mismo par la fórmula «Lo que Dios ha querido (ha ocurrido)» (mâ shâ'a-Llâh); también ella sitúa la idea del «Si Dios quiere» (in shâ'a?Llâh) en el pasado y el presente; el acontecimiento, o el principio del acontecimiento ha pasado,

pero su desarrollo o nuestra comprobación del acontecimiento pasado o continuo es presente. El «fatalismo» musulmán, cuya legitimidad se ve corroborada por el hecho de que está en perfecto acuerdo con la actividad ¿ahí está la historia para probarlo?, el «fatalismo», decimos, es la consecuencia lógica de la concepción fundamental del Islam, según la cual todo depende de Dios y retorna a Él.

El musulmán ¿sobre todo el que observa la Sunna hasta en sus menores ramificaciones? (49) vive en un tejido de símbolos, participa en la realización de este tejido puesto que los vive, y disfruta por ello de otras tantas formas de acordarse de Dios y del más allá, aunque sólo fuera indirectamente. Para el cristiano, que vive moralmente en el espacio vacío de las posibilidades vocacionales, y por consiguiente de lo imprevisible, esta situación del musulmán aparecerá como formalismo superficial, y hasta como fariseísmo, pero ésta es una impresión que no tiene en cuenta en absoluto el hecho de que para el Islam la voluntad no «improvisa»; (50) está determinada o canalizada con miras a la paz contemplativa del espíritu; (51) el exterior no es más que un esquema, todo el ritmo espiritual se desarrolla en el interior. Pronunciar fórmulas a cada paso puede no ser nada, y aparece como nada al que no concibe más que el heroísmo moral, pero desde otro punto de vista ¿el de la unión virtual con Dios por el «recuerdo» constante de las cosas divinas? esta manera verbal de introducir en la vida «puntos de referencia» espirituales es, al contrario, un medio de purificación y de gracia del que no cabe dudar. Lo que es espiritualmente posible es, por esto mismo, legítimo, e incluso necesario en un contexto apropiado.

Una de las doctrinas más sobresalientes del Corán es la de la Omnipotencia; esta doctrina de la dependencia total de todas las cosas respecto a Dios ha sido enunciada en el Corán con un rigor excepcional en clima monoteísta. Al principio de este libro hemos tocado el problema de la predestinación mostrando que si el hombre está sometido a la fatalidad es porque ¿o en la medida en que? el hombre no es Dios, pero no en cuanto participa ontológicamente de la Libertad divina; negar la predestinación, hemos dicho, equivaldría a pretender que Dios no conoce «de antemano» los acontecimientos «futuros», que no es, pues, omnisciente; conclusión absurda, puesto que el tiempo no es más que un modo de extensión existencial y la sucesión empírica de sus contenidos no es sino ilusoria.

Esta cuestión de la predestinación evoca la de la Omnipotencia divina: si Dios es todopoderoso, ¿por qué no puede suprimir los males de que sufren las criaturas? Pues si no podemos admitir que lo quiera pero no pueda, tampoco podemos concebir que pueda pero que no quiera, al menos en cuanto nos fijamos de nuestra sensibilidad humana. A esto hay que responder: siendo la Omnipotencia algo definido, no puede pertenecer al Absoluto en el sentido metafísicamente riguroso de esta palabra; es, pues, una cualidad entre otras, lo que equivale a decir que ya es, como el Ser al que pertenece, de la esfera de la relatividad, sin salir, no obstante, del plano principal; en una palabra, concierne al Dios personal, al Principio ontológico que crea y se personifica en función de las criaturas, y no a la Divinidad

suprapersonal, que es Esencia absoluta e inefable. La Omnipotencia, como todo atributo de actitud o de actividad, tiene su razón suficiente en el mundo y se ejerce sobre él; depende del Ser y no puede ejercerse más allá de Él. Dios, «al crear» y «después de crear» es todopoderoso en relación con lo que encierra Su obra, pero no con lo que, en la propia naturaleza divina, provoca la creación y las leyes internas de ésta; no gobierna lo que constituye la necesidad metafísica del mundo y del mal; no gobierna ni la relatividad ? cuya primera afirmación ti es, en cuanto Principio ontológico?, ni las consecuencias principales de la relatividad; puede suprimir un determinado mal, pero no el mal como tal; y suprimiría este último si suprimiera todos los males. Decir «mundo» es decir «relatividad», «despliegue de las relatividades», «diferenciación», «presencia del mal»; puesto que el mundo no es Dios, debe contener la imperfección, so pena de reducirse a Dios y de cesar, así, de «existir» (ex?istere).

La gran contradicción del hombre es que quiere lo múltiple sin querer su contrapartida de desgarramiento; quiere la relatividad con su sabor de absolutidad o de infinitud, pero sin sus aristas de dolor; desea la extensión, pero no el límite, como si la primera pudiera existir sin el segundo, y como si la extensión pura pudiera encontrarse en el plano de las cosas mensurables. (52)

Quizá podríamos explicarnos con más precisión formulando el problema de la manera siguiente: la Esencia divina ?el Sobre?Ser? incluye en Su indistinción, y como una potencialidad comprendida en Su Infinitud misma, un principio de relatividad; el Ser, generador del mundo, es la primera de las relatividades, aquélla de la que derivan todas las demás; la función del Ser es la de desplegar, en la dirección de la «nada» o en modo «ilusorio». la infinitud del Sobre?Ser, la cual se ve transmutada así en posibilidades ontológicas y existenciales. El Ser, siendo la primera relatividad, no puede abolir la relatividad; si pudiera hacerlo ?lo hemos visto más arriba? se aboliría a Sí mismo y aniquilaría a fortiori la creación; lo que llamamos el «mal» no es más que el término extremo de la limitación, y así, de la relatividad; el Todopoderoso no puede abolir la relatividad como no puede impedir que 2 y 2 sean 4, pues la relatividad al igual que la verdad proceden de Su naturaleza, lo que equivale a decir que Dios no tiene el poder de no ser Dios. La relatividad es la «sombra» o el «contorno» que permite al Absoluto afirmarse como tal, primero ante Sí mismo y luego en una «efusión» innumerable (54) de diferenciación.

Toda esta doctrina se halla expresada en la siguiente fórmula coránica: «Y Él tiene poder sobre todas las cosas» (wa?Huwa ‘alâ kulli shay’in qadîr); en lenguaje sufí se dirá que Dios en cuanto Poderoso, y por tanto Creador, es considerado en el plano de los «atributos» (sifât), y éstos no pueden, con toda evidencia, gobernar la «Esencia» o la «Quiddidad» (Dzât); el «Poder» (qadr) se refiere a «todas las cosas», a la totalidad existencial. Si decimos que el Todopoderoso no tiene el poder de no ser todopoderoso, creador, misericordioso, justo, que no puede abstenerse de crear como tampoco de desplegar Sus atributos en la creación, se objetará sin duda que Dios ha creado el mundo «con toda libertad» y que se manifiesta en él libremente, pero esto es confundir la determinación principal de la perfección divina con la libertad con respecto a los hechos o a los contenidos; se confunde la perfección de

necesidad, reflejo del Absoluto, con la imperfección de coacción, consecuencia de la relatividad. El que Dios crea con perfecta libertad significa que no puede sufrir ninguna coacción, puesto que nada se sitúa fuera de Él, y que las cosas que aparecen como fuera de Él no pueden alcanzarlo, por ser los niveles de realidad inconmensurablemente desiguales; la causa metafísica de la creación o de la manifestación está en Dios, no Le impide, pues, ser Él mismo, y, por tanto, ser libre; no se puede negar que esta causa está incluida en la naturaleza divina, a menos de confundir la libertad con el capricho, como los teólogos hacen demasiado a menudo, al menos de hecho e implícitamente, y sin darse cuenta de las consecuencias lógicas de su antropomorfismo sentimental y antimetafísico. Como la «Omnipotencia», la «Libertad» de Dios no tiene sentido más que en relación con lo relativo; ninguno de estos términos, hay que insistir en ello, se aplica a la última Aseidad, lo que significa, no que las perfecciones intrínsecas que cristalizan estos atributos falten más allá de la relatividad *?quod absit?*, sino al contrario, que ellas sólo tienen su infinita plenitud en lo Absoluto y lo Inefable. (55)

La cuestión del castigo divino a menudo se relaciona con la de la Omnipotencia y también con la de la Sabiduría y la Bondad, y se exponen entonces argumentos como éste: ¿qué interés puede tener un Dios infinitamente sabio y bueno en mantener un registro de nuestros pecados, de las manifestaciones de nuestra miseria? Preguntarse esto es ignorar los elementos capitales del problema y hacer, por una parte, de la justicia inmanente y de la Ley de equilibrio una contingencia psicológica, y por otra *?puesto que se minimiza el pecado?* de la mediocridad humana la medida del Universo. En primer lugar, decir que Dios «castiga» no es sino una forma de expresar cierta relación de causalidad; nadie pensaría en acusar a la naturaleza de mezquindad porque la relación de causa a efecto se desarrolla en ella según la lógica de las cosas: porque, por ejemplo, unas semillas de ortigas no produzcan azaleas, o porque un golpe dado a un columpio provoque un movimiento de péndulo, y no una ascensión. Lo bien fundado de las sanciones de ultratumba aparece en cuanto tenemos conciencia de la imperfección humana; ésta, siendo un desequilibrio, requiere fatalmente un choque de rechazo. (56) Si la existencia de las criaturas es realmente una prueba de Dios *?para los que ven a través de las apariencias?* porque la manifestación no es concebible sino en función del Principio, al igual que los accidentes no tienen sentido más que en relación con una sustancia, una observación análoga se aplica a los desequilibrios: presuponen un equilibrio que han roto y generan una reacción concordante, ya sea positiva o negativa.

Crear que el hombre está «bien», que tiene el derecho de no pedir sino que le «dejen tranquilo», que no necesita para nada ni agitaciones morales ni temores escatológicos, es no ver que las limitaciones que definen al hombre de cierta forma tienen algo de fundamentalmente «anormal». El mero hecho de que no veamos lo que ocurre detrás de nosotros e ignoremos cómo será el mañana prueba que somos muy poca cosa en cierto respecto, que somos «accidentes» de una «sustancia» que nos sobrepasa, pero al mismo tiempo: que no somos nuestro cuerpo y no somos de este mundo; ni este mundo ni nuestro cuerpo son lo que somos. Y esto nos permite abrir un paréntesis: si los hombres han podido, durante milenios, contentarse con el simbolismo moral de la recompensa y el castigo no es porque fueran estúpidos *?y en este caso su estupidez es infinita e incurable?*, sino porque

tenían todavía el sentido del equilibrio y el desequilibrio; porque tenían todavía un sentido innato de los valores reales, ya se trate del mundo, ya del alma. Tenían, experimentalmente en cierto modo ya que eran contemplativos, la certidumbre de las normas divinas, por una parte, y la de las imperfecciones humanas, por otra; bastaba con que un símbolo les recordase aquello de lo que tenían un presentimiento natural. El hombre espiritualmente pervertido, por el contrario, ha olvidado su majestad inicial y los riesgos que ella implica; no deseando ocuparse de los fundamentos de su existencia, cree que la realidad es incapaz de recordárselos; y el peor de los absurdos es creer que la naturaleza de las cosas es absurda, pues, si fuera así, ¿de dónde sacaríamos la luz que nos permite comprobarlo? O también: el hombre, por definición, es inteligente y libre; en la práctica sigue estando convencido de ello, puesto que reivindica a cada paso la libertad y la inteligencia: la libertad porque no quiere dejarse dominar, y la inteligencia porque quiere juzgarlo todo por sí mismo. Ahora bien, es nuestra naturaleza real, y no nuestra comodidad erigida en norma, la que decide nuestro destino ante el Absoluto; podemos querer abandonar nuestra deformidad al tiempo que nos aprovechamos de sus ventajas, pero no podemos escapar de las consecuencias que ella implica. Los modernistas pueden ir despreciando lo que, en los hombres tradicionales, puede parecer como una inquietud, una debilidad, un «complejo»; su manera propia de ser perfectos es ignorar que la montaña se hunde, mientras que la aparente imperfección de aquellos a los que desprecian tiene ¿o manifiesta? al menos serias posibilidades de escapar del cataclismo. Lo que acabamos de decir se aplica también a las civilizaciones enteras: las civilizaciones tradicionales incluyen males que no se pueden comprender ¿o cuyo alcance no se puede valorar? más que teniendo en cuenta el hecho de que están basadas en la certidumbre del más allá y por lo tanto en cierta indiferencia con respecto a las cosas transitorias; inversamente, para valorar las ventajas del mundo moderno ¿y antes de ver en ellas valores indiscutibles? hay que recordar que su condicionamiento mental es la negación del más allá y el culto a las cosas de aquí abajo.

Muchos hombres de nuestro tiempo hablan en suma en estos términos: «Dios existe o no existe; si existe y es lo que dicen, reconocerá que somos buenos y que no merecemos ningún castigo»; es decir, no ven inconveniente en creer en Su existencia si Él es conforme a lo que imaginan y si reconoce el valor que ellos se atribuyen a sí mismos. Esto es olvidar, por una parte, que no podemos conocer las medidas con las que el Absoluto nos juzga, y por otra parte, que el «fuego» de ultratumba no es otra cosa, en definitiva, que nuestro propio intelecto que se actualiza en contra de nuestra falsedad, o en otros términos, que es la verdad inmanente que estalla a plena luz. Al morir, el hombre es confrontado con el espacio inaudito de una realidad, ya no fragmentaria, sino total, y luego con la norma de lo que ha pretendido ser, puesto que esta norma forma parte de lo Real. El hombre se condena, pues, a sí mismo, son ¿según el Corán? sus propios miembros los que le acusan. Sus violaciones, una vez que la mentira se ha dejado atrás, se transforman en llamas; la naturaleza desequilibrada y falseada, con toda su vana seguridad, es una túnica de Neso. El hombre no sólo arde por sus pecados; arde por su majestad de imagen de Dios. Es la idea preconcebida de erigir el estado caído en norma y la ignorancia en prenda de impunidad, que el Corán estigmatiza con vehemencia -casi podríamos decir: por anticipación- confrontando la seguridad en sí mismos de sus contradictores con las angustias del fin del mundo. (57)

En resumen, todo el problema de la culpabilidad se reduce a la relación entre causa y efecto. Que el hombre está lejos de ser bueno, la historia antigua y reciente lo prueba superabundantemente; el hombre no posee la inocencia del animal, tiene conciencia de su imperfección, puesto que posee esta noción; por consiguiente, es responsable. Lo que en terminología moral se llama la falta del hombre y el castigo de Dios, no es otra cosa, en sí, que el choque del desequilibrio humano con el Equilibrio inmanente; esta noción es capital.

La idea de un infierno «eterno», después de haber estimulado durante largos siglos el temor de Dios y el esfuerzo en la virtud, tiene hoy en día más bien el efecto contrario y contribuye a hacer inverosímil la doctrina del más allá; y, cosa paradójica en una época que, a pesar de ser la de los contrastes y las compensaciones, es en conjunto lo más refractaria posible a la metafísica pura, sólo el esoterismo sapiencial está en condiciones de volver inteligibles las posiciones más precarias del exoterismo y de satisfacer ciertas necesidades de causalidad. Ahora bien, el problema del castigo divino, que nuestros contemporáneos tienen tanta dificultad en admitir, se reduce en suma a dos cuestiones: ¿existe, para el hombre responsable y libre, la posibilidad de oponerse al Absoluto, directa o indirectamente, aunque ilusoriamente? Ciertamente, puesto que la esencia individual puede impregnarse de todas las cualidades cósmicas y, por consiguiente, hay estados que son «posibilidades de imposibilidad». (58) La segunda cuestión es la siguiente: la verdad exotérica, por ejemplo en lo que concierne al infierno, ¿puede ser total? Ciertamente no, puesto que está determinada ???en cierto modo «por definición»? por un interés moral particular o por unas particulares razones de oportunidad psicológica. La ausencia de matices compensatorios en ciertas enseñanzas religiosas se explica por esto. Las escatologías dependientes de esta perspectiva son, no «antimetafísicas» por supuesto, sino «ametafísicas» y «antropocéntricas» (59), de modo que en su contexto ciertas verdades aparecerían como «inmorales» o al menos como «malsonantes»; no les es posible, pues, discernir en los estados infernales aspectos más o menos positivos, ni lo inverso en los estados paradisiacos. Con esta alusión queremos decir, no que haya una simetría entre la Misericordia y el Rigor ?pues la primera prevalece sobre el segundo- (60) sino que la relación «Cielo?Infierno» correspondo por necesidad metafísica a to que expresa el simbolismo extremo?oriental del ying?yang, en el que la parte negra tiene un punto blanco y la parte blanca un punto negro. Así, pues, si hay compensaciones en la gehena porque nada en la existencia puede ser absoluto y porque la Misericordia penetra en todas partes, (61) también en el Paraíso tienen que haber, no sufrimientos, sin duda, pero sí sombras que den fe en sentido inverso del mismo principio compensatorio y que significan que el Paraíso no es Dios, y también que todas las existencias son solidarias. Ahora bien, este principio de la compensación es esotérico -erigirlo en dogma sería totalmente contrario al espíritu de alternativa tan característico del exoterismo occidental? y, en efecto, encontramos en los sufíes opiniones notablemente matizadas: un J111 un Ibri ‘Arabi y otros admiten para el estado infernal un aspecto de goce, pues, si por una parte el réprobo sufre por estar separado del Soberano Bien y, como subraya Avicenal por la privación del cuerpo terrenal mientras que las pasiones subsisten, se acuerda, por otra parte, de Dios, según Jalál al?Din Rûmî, y «nada es más dulce que el recuerdo de Allâh». (62) Quizás también conviene «recordar» que las gentes del infierno serían ipso facto liberadas si poseyeran el conocimiento supremo -cuya potencialidad poseen forzosamente? y que tienen, pues, incluso en el

infierno, la clave de su liberación. Pero lo que hay que decir sobre todo es que la segunda muerte de la que habla el Apocalipsis, al igual que la reserva que expresa el Corán al hacer seguir determinadas palabras sobre el infierno de la frase «a menos que tu Señor lo quiera de otro modo» (illâ mâ shâ' a-Llâha), (63) indican el punto de intersección entre la concepción semítica del infierno perpetuo y la concepción hindú y budista de la transmigración; dicho de otro modo, los infiernos son a fin de cuentas pasos hacia ciclos individuales no humanos, y, así, hacia otros mundos. (64) El estado humano -o todo estado «central» análogo? está como rodeado de un círculo de fuego: sólo hay una elección, o bien escapar de «la corriente de las formas» por arriba, en dirección a Dios, o bien salir de la humanidad por abajo, a través del fuego, que es la sanción de la traición de los que no han realizado el sentido divino de la condición humana. Si «la condición humana es difícil de obtener», como estiman los asiáticos «transmigracionistas», ella es igualmente difícil de abandonar, por la misma razón de posición central y de majestad teomorfa. Los hombres van al fuego porque son dioses, y salen de él porque no son más que criaturas; sólo Dios podría ir eternamente al infierno si pudiera pecar. O también: el estado humano está muy cerca del Sol divino, si es posible hablar aquí de «proximidad»; el fuego es el precio eventual ?en sentido inverso? de esta situación privilegiada; podemos calibrar ésta por la intensidad y la inextinguibilidad del fuego. Hay que inferir la grandeza del hombre de la gravedad del infierno, y no, inversamente, la supuesta injusticia del infierno de la aparente inocencia del hombre.

Lo que puede excusar en cierta medida el empleo habitual de la palabra «eternidad» para designar una condición que, según las terminologías escriturarias, no es más que una «perpetuidad» (65) -no siendo ésta más que un «reflejo» de la eternidad? es que, analógicamente hablando, la eternidad es un círculo cerrado, pues no hay en ella ni principio ni fin, mientras que la perpetuidad es un círculo espiroidal, y por lo tanto abierto en razón de su contingencia misma. En cambio, lo que muestra toda la insuficiencia de la creencia corriente en una supervivencia a la vez individual y eterna ?y esta supervivencia es forzosamente individual en el infierno, pero no en la cumbre transpersonal de la Felicidad – (66) es el postulado contradictorio de una eternidad que tiene un comienzo en el tiempo, o de un acto ?luego de una contingencia? que tiene una consecuencia absoluta.

Todo este problema de la supervivencia está dominado por dos verdades?principios: en primer lugar, sólo Dios es absoluto y por consiguiente la relatividad de los estados cósmicos debe manifestarse no sólo «en el espacio», sino también «en el tiempo», si está permitido expresarse así por analogía; en segundo lugar, Dios no promete nunca más de lo que cumple, o no cumple nunca menos de lo que promete ?pero siempre puede ir más allá de sus promesas? de modo que los misterios escatológicos no pueden infligir un mentís a lo que las Escrituras dicen, aunque puedan revelar lo que éstas callan, llegado el caso; «y Dios es más sabio» (wa?Llâhu a'Iam). Desde el punto de vista de la transmigración, se insistirá en la relatividad de todo lo que no es el «Sí» o el «Vacío» y se dirá que lo que es limitado en su naturaleza fundamental lo es necesariamente también en su destino, de una forma cualquiera, (67) de modo que es absurdo hablar de un estado contingente en sí pero liberado de toda contingencia en la «duración». En otros términos, si las perspectivas hindú y budista difieren de la del monoteísmo, es porque estando centradas en el puro Absoluto (68) y la Liberación, subrayan la relatividad de los estados condicionados y no se detienen en ellos; insistirán por consiguiente en la transmigración como tal, siendo aquí lo relativo sinónimo

de movimiento e inestabilidad. En una época espiritualmente normal y en un mundo tradicional homogéneo, todas estas consideraciones sobre las diferentes formas de enfocar la supervivencia serían prácticamente superfluas o incluso nocivas ?y, por lo demás, todo está implícitamente contenido en ciertas enunciaciones escriturarias?, (69) pero en el mundo en disolución en que vivimos se ha hecho indispensable mostrar el punto de confluencia en el que se atenúan o se resuelven las divergencias entre el monoteísmo semítico?occidental y las grandes tradiciones originarias de la India. Tales confrontaciones, es cierto, raramente son del todo satisfactorias ?en cuanto se trata de cosmología? y con cada puntualización se corre el peligro de plantear problemas nuevos. Pero estas dificultades sólo muestran en suma que se trata de un terreno infinitamente complejo que no se revelará nunca adecuadamente a nuestro entendimiento terreno. En cierto sentido, es menos «captar» el Absoluto que los abismos inmensurables de Su manifestación.

Nunca podríamos insistir demasiado en esto: las Escrituras llamadas «monoteístas» no tienen por qué hablar explícitamente de ciertas posibilidades aparentemente paradójicas de la supervivencia, vista la perspectiva a que las constriñe su medio de expansión providencial. El carácter de upâya ?de «verdad provisional» y «oportuna»? de los Libros sagrados les obliga a pasar por alto, no sólo las dimensiones compensatorias del más allá, sino también las prolongaciones que se sitúan fuera de la «esfera de interés» del ser humano. Es en este sentido en el que se ha dicho más arriba que la verdad exotérica no puede ser sino parcial, (70) haciendo abstracción de la polivalencia de su simbolismo; las definiciones limitativas propias del exoterismo son comparables a la descripción de un objeto del que no se viera más que la forma y no los colores. (71) El «ostracismo» de las Escrituras depende a menudo de la malicia de los hombres; era eficaz mientras los hombres tenían a pesar de todo una intuición todavía suficiente de su imperfección y de su situación ambigua frente al Infinito, pero en nuestros días todo se pone en tela de juicio, por una parte en razón de la pérdida de esta intuición, y por otra a causa de las confrontaciones inevitables de las religiones más diversas, sin hablar de los descubrimientos científicos que son considerados erróneamente como capaces de invalidar las verdades religiosas.

Debe entenderse claramente que las Escrituras sagradas «de fuerza mayor» (72) sean cuales sean sus expresiones o sus silencios, no son nunca «exoteristas» en sí mismas; (73) siempre permiten reconstituir, quizá a partir de un elemento ínfimo, la verdad total, es decir, siempre dejan que ésta se transparente; no son nunca cristalizaciones completamente compactas de perspectivas parciales. (74) Esta trascendencia de las Escrituras sagradas con respecto a sus concesiones a una determinada mentalidad aparece en el Corán particularmente en la forma del relato esotérico del encuentro entre Moisés y Al?Khidr: en él encontramos no sólo la idea de que el ángulo de visión de la Ley es siempre fragmentario, aunque plenamente eficaz y suficiente para el individuo como tal ? que a su vez no es más que parte y no totalidad?, sino también la doctrina de la Bhagavadgîta (75) según la cual ni las buenas ni las malas acciones interesan directamente al Sí, es decir, que sólo el conocimiento del Sí y, en función de éste, el desapego con respecto a la acción, tienen valor absoluto. (76) Moisés representa la Ley, la forma particular y exclusiva, y Al?Khidr la Verdad universal, la cual es inaprehensible desde el punto de vista de la «letra», «como el viento del que no se sabe de

dónde viene ni adónde va».

Lo que importa para Dios, con relación a los hombres, no es tanto proporcionar informes científicos sobre cosas que la mayoría no puede comprender, como desencadenar un «choque» mediante un determinado concepto?símbolo; ésta es exactamente la función del upâya. Y en este sentido, la función de la violenta alternativa «cielo?infierno» en la conciencia del monoteísmo es muy instructiva: el «choque», con todo lo que implica para el hombre, revela mucho más de la verdad que una determinada exposición «más verdadera», pero menos asimilable y menos eficaz y, por consiguiente, «más falsa» para determinados entendimientos. Se trata de «comprender», no con el cerebro tan sólo, sino con todo nuestro «ser», y por tanto también con la voluntad; el dogma se dirige a la substancia personal más bien que al solo pensamiento, al menos en los casos en que el pensamiento corre el peligro de no ser más que una superestructura; no habla al pensamiento más que en cuanto éste es capaz de comunicar concretamente con nuestro ser entero, y en este aspecto los hombres difieren. Cuando Dios habla al hombre no conversa, ordena; no quiere informar al hombre sino en la medida en que puede cambiarlo; ahora bien, las ideas no actúan sobre todos los hombres de la misma manera, de ahí la diversidad de las doctrinas sagradas. Las perspectivas a priori dinámicas ?el monoteísmo semítico?occidental? consideran, como por una especie de compensación, los estados póstumos en un aspecto estático, y por tanto definitivo; por el contrario, las perspectivas a priori estáticas, es decir, más contemplativas y por lo tanto menos antropomorfistas ?las de la India y el Extremo Oriente? ven estos estados bajo un aspecto de movimiento cíclico y de fluidez cósmica. 0 también: si el Occidente semítico representa los estados post mortem como algo definitivo, tiene implícitamente razón en el sentido de que ante nosotros hay como dos infinidades, la de Dios y la del macrocosmo o del laberinto inmensurable e indefinido del samsâra; éste es, en último término, el infierno «invencible», y es Dios el que en realidad es la Eternidad positiva y beatífica; y si la perspectiva hindú, o budista, insiste en la transmigración de las almas, es, ya lo hemos dicho, porque su carácter profundamente contemplativo le permite no detenerse en la sola condición humana y porque, por este mismo hecho, subraya forzosamente el carácter relativo e inconstante de todo lo que no es el Absoluto; para ella, el samsâra no puede ser sino expresión de relatividad. Sean cuales sean estas divergencias, el punto de confluencia de las perspectivas se hace visible en conceptos como la «resurrección de la carne», la cual es perfectamente una «re?encarnación».

Una cuestión a la que también hay que responder aquí, y a la que el Corán sólo responde implícitamente, es la siguiente: ¿por qué el Universo está hecho de mundos, por una parte, y de seres que los atraviesan, por otra? Esto es como preguntar por qué hay una lanzadera que atraviesa la urdimbre, o por qué hay urdimbre y trama; o también, por qué la misma relación de cruzamiento se produce cuando se inscribe una cruz o una estrella en un sistema de círculos, es decir, cuando se aplica el principio del tejido en sentido concéntrico. He aquí a lo que queremos llegar: al igual que la relación del centro con el espacio no se puede concebir de otro modo que en esta forma de tela de araña, con sus dos modos de proyección ??continuo uno y discontinuo el otro?, lo mismo la relación del Principio con la manifestación ?relación que constituye el Universo? no se concibe más que como una

combinación entre mundos que se escalonan en torno al Centro divino y seres que los recorren. (77) Decir «existencia» es enunciar la relación entre el receptáculo y el contenido, o entre lo estático y lo dinámico; el viaje de las almas a través de la vida, la muerte y la resurrección, no es otro que la propia vida del macrocosmo; hasta en nuestra experiencia de aquí abajo atravesamos días y noches, veranos e inviernos; somos esencialmente seres que atraviesan estados, y la Existencia no se concibe de otro modo. Toda nuestra realidad converge hacia ese «momento» único que es el único que importa: nuestra confrontación con el Centro.

Lo que hemos dicho de las sanciones divinas y de su raíz en la naturaleza humana o en el estado de desequilibrio de ésta, se aplica igualmente, desde el punto de vista de las causas profundas, a las calamidades de este mundo y a la muerte: tanto ésta como aquéllas se explican por la necesidad de un efecto de rechazo después de una ruptura de equilibrio. (78) La causa de la muerte es el desequilibrio que ha provocado nuestra caída y la pérdida del Paraíso, y las pruebas de la vida provienen, por vía de consecuencia, del desequilibrio de nuestra naturaleza personal; en el caso de las más graves sanciones de ultratumba, el desequilibrio está en nuestra esencia misma y llega hasta una inversión de nuestra deformidad. El hombre «arde» porque no quiere ser lo que es ¿porque es libre de no querer serlo?; ahora bien, «toda casa dividida contra sí misma perecerá». De ello resulta que toda sanción divina es la inversión de una inversión; y como el pecado es inversión con relación al equilibrio primordial, se puede hablar de «ofensas» hechas a Dios, aunque no haya en ello, con toda evidencia, ningún sentido psicológico posible, a pesar del inevitable antropomorfismo de las concepciones exotéricas. El Corán describe, con la elocuencia ardiente que caracteriza a las últimas suras, la disolución final del mundo. Pues bien, todo esto se deja transponer al microcosmo, en el que la muerte aparece como el fin del mundo y un juicio, es decir, como una absorción del exterior por el interior en dirección al Centro. Cuando la cosmología hindú enseña que las almas de los difuntos van en primer lugar a la Luna, sugiere indirectamente, y al margen de otras analogías mucho más importantes, la experiencia de inconmensurable soledad ¿las «ansias de la muerte»? por la que pasa el alma al salir «a contrapelo» de la matriz protectora que era para ella el mundo terrestre; la luna material es como el símbolo del absoluto extrañamiento, de la soledad nocturna y sepulcral, del frío de eternidad; (79) y este terrible aislamiento post mortem es el que marca el choque de rechazo en relación, no con determinados pecados, sino con la existencia formal. (80) Nuestra existencia pura y simple es como una prefiguración todavía inocente ¿pero sin embargo generadora de miserias? de toda transgresión; al menos lo es en cuanto «salida» demiúrgico fuera del Principio, y no en cuanto «manifestación» positiva de éste. Si la Philosophia Perennis puede combinar la verdad del dualismo mazdeo ¿gnóstico con la del monismo semítico, los exoteristas, por su parte, están obligados a elegir entre una concepción metafísicamente adecuada, pero moralmente contradictoria, y una concepción moralmente satisfactoria, pero metafísicamente fragmentaria. (81)

Nunca debería hacerse la pregunta de por qué se abaten desgracias sobre inocentes: a los

ojos del Absoluto todo es desequilibrio. «Sólo Dios es Bueno»; ahora bien, esta verdad no puede dejar de manifestarse de vez en cuando de una forma directa y violenta. Si los buenos sufren, esto significa que todos los hombres merecerían lo mismo; la vejez y la muerte lo prueban, pues no perdonan a nadie. La distribución terrena de los bienes y los males es una cuestión de economía cósmica, aunque la justicia inmanente deba también revelarse a veces a plena luz mostrando el vínculo entre las causas y los efectos en la acción humana. Los sufrimientos dan fe de los misterios del alejamiento y la separación, no pueden dejar de existir, pues el mundo no es Dios.

Pero la justicia niveladora de la muerte nos importa infinitamente más que la diversidad de los destinos terrenos. La experiencia de la muerte se asemeja a la de un hombre que hubiera vivido toda su vida en una habitación oscura y se viera súbitamente transportado a la cumbre de una montaña; allí abarcaría con su mirada todo el vasto territorio; las obras de los hombres le parecerían insignificantes. Es así como el alma arrancada a la tierra y al cuerpo percibe la inagotable diversidad de las cosas y los abismos inconmensurables de los mundos que las contienen; se ve por primera vez en su contexto universal, en un encadenamiento inexorable y en una red de relaciones múltiples e insospechadas, y se da cuenta de que la vida no ha sido más que un «instante» y un «juego». (82) Proyectado en la absoluta «naturaleza de las cosas», el hombre será forzosamente consciente de lo que es en realidad; se conocerá, ontológicamente y sin perspectiva deformadora, a la luz de las «proporciones» normativas del Universo.

Una de las pruebas de nuestra inmortalidad es que el alma ¿que es esencialmente inteligencia o consciencia? no puede tener un fin que esté por debajo de ella, a saber, la materia, o los reflejos mentales de la materia; lo superior no puede depender simplemente de lo inferior, no puede ser sólo un medio en relación con aquello a lo que sobrepasa. Es, pues, la inteligencia en sí ¿y con ella nuestra libertad? la que prueba la envergadura divina de nuestra naturaleza y de nuestro destino; si decimos que lo «prueba», es de una manera incondicional y sin querer añadir una precaución oratoria en consideración a míos pes que se imaginan detentar el monopolio de lo «concreto». Se comprenda o no, sólo el Absoluto está «proporcionado» a la esencia de nuestra inteligencia; sólo el Absoluto (Al?Ahad, «el Uno») es perfectamente inteligible, hablando con rigor, de modo que la inteligencia no ve su propia razón suficiente y su fin más que en Él. El intelecto, en su esencia, concibe a Dios porque él mismo «es» increatus et increabilis; y concibe o conoce, por esto mismo y a fortiori, el significado de las contingencias; conoce el sentido del mundo y el sentido del hombre. De hecho, la inteligencia conoce con la ayuda directa o indirecta de la Revelación; ésta es la objetivación del Intelecto trascendente y «despierta», en un grado cualquiera, el conocimiento latente ¿o los conocimientos? que llevamos en nosotros mismos. La «fe» (en el sentido amplio, imân) tiene así dos polos, «objetivo» y «externo» uno, y «subjetivo» e «interno» el otro: la gracia y la intelección. Y nada es más vano que levantar en nombre de la primera una barrera de principio contra la segunda; la «prueba» más profunda de la Revelación ¿sea cual sea su nombre? es su prototipo eterno que llevamos en nosotros mismos, en nuestra propia esencia. (83)

El Corán, como toda Revelación, es una expresión fulgurante y cristalina de lo que es «sobrenaturalmente natural» al hombre, a saber, la consciencia de nuestra situación en el Universo, de nuestro encadenamiento ontológico y escatológico. Por esto el Libro de Allah es un «discernimiento» (furqân) y una «advertencia» (dhikrâ), una «luz» (nûr) en las tinieblas de nuestro exilio terrenal.

Al «Libro» (Kitâb) de Dios se une la «Práctica» (Sunna) del Profeta; es verdad que el propio Corán habla de la Sunna de Allâh entendiéndolo por ello los principios de acción de Dios con respecto a los hombres, pero la tradición ha reservado esta palabra para las formas de actuar, costumbres o ejemplos de Muhammad. Estos precedentes constituyen la norma, en todos los niveles, de la vida musulmana.

La Sunna posee varias dimensiones: una física, una moral, una social, una espiritual, y otras todavía. Forman parte de la dimensión física las reglas de decoro que resultan de la naturaleza de las cosas: por ejemplo, no mantener conversaciones intensas durante las comidas ni a fortiori hablar mientras se come; enjuagarse la boca después de haber comido o bebido, no comer ajo, observar todas las reglas de

asco. Forman parte, igualmente, de esta Sunna las reglas vestimentarias: cubrirse la cabeza, llevar turbante cuando es posible, pero no llevar seda ni oro ¿esto para los hombres?, dejar los zapatos en la puerta, y así sucesivamente. Otras reglas exigen que hombres y mujeres no se mezclen en las asambleas, o que una mujer no dirija la oración delante de los hombres; algunos pretenden que ni siquiera puede hacerlo delante de otras mujeres, o que no puede salmodiar el Corán, pero estas dos opiniones son desmentidas por precedentes tradicionales. Tenemos, por último, los gestos islámicos elementales que todo musulmán conoce: maneras de saludarse, de dar las gracias, y así sucesivamente. Huelga añadir que la mayoría de estas reglas no sufren ninguna excepción en ninguna circunstancia.

Hay también, e incluso en primer lugar en la jerarquía de los valores, la Sunna espiritual, que concierne al «recuerdo de Dios» (dhikr) y a los principios del «viaje» (sulûk); esta Sunna es muy parsimoniosa en lo que tiene de verdaderamente esencial. En suma, contiene todas las tradiciones que se refieren a las relaciones entre Dios y el hombre. Estas relaciones son separativas o unitivas, exclusivas o inclusivas, distintivas o participativas. Frente a esta Sunna espiritual hay que distinguir rigurosamente otro ámbito, aunque a veces parece confundirse con ella: a saber, la Sunna moral que concierne ante todo a la esfera muy compleja de las relaciones sociales con todas sus concomitancias psicológicas y simbolistas. A pesar de ciertas coincidencias evidentes, esta dimensión no entra en el esoterismo en el sentido propio de la palabra; no puede, en efecto, pertenecer ¿salvo abuso de lenguaje? a la perspectiva sapiencial, pues es con toda evidencia ajena a la contemplación de las esencias y a la concentración en lo único Real. Esta Sunna media es, por el contrario, ampliamente solidaria de la perspectiva específicamente devocional u obediencial, es, por consiguiente, exotérica, y de ahí su aspecto voluntarista e individualista; el hecho de que algunos de sus elementos se contradigan indica por lo demás que el hombre puede y debe elegir.

Lo que el «pobre», el faqîr, retendrá de esta Sunna será, no tanto las maneras de actuar, como las intenciones que les son inherentes, es decir, las actitudes espirituales y las virtudes, las cuales derivan de la Fitra: (84) de la perfección primordial del hombre y, así, de la naturaleza normativa (uswa) del Profeta. Todo hombre debe poseer la virtud de generosidad, pues ésta forma parte de su naturaleza teomorfa; pero la generosidad del alma es una cosa, y un determinado gesto de generosidad característico del mundo beduino es otra. Se nos dirá, sin duda, que todo gesto es simbólico; estamos de acuerdo, con dos condiciones expresas: en primer lugar, que el gesto no sea producto de un automatismo convencional, e insensible al absurdo eventual de los resultados; y, en segundo lugar, que el gesto no transmita ni cultive un sentimentalismo religioso incompatible con la perspectiva del Intelecto y de la Esencia.

Fundamentalmente, la Sunna moral o social es una adecuación directa o indirecta de la voluntad a la norma humana; su finalidad es actualizar, no limitar, nuestra naturaleza horizontal positiva; pero, como se dirige a todos, forzosamente lleva en sí elementos limitativos desde el punto de vista de la perfección vertical. Este carácter horizontal y colectivo de cierta Sunna implica por la fuerza de las cosas el hecho de que sea una suerte de mâyâ o de upâya, (85) lo que significa que es a la vez un soporte y un obstáculo y que puede incluso convertirse en un verdadero shirk, (86) no para el vulgo, sin duda, sino para el sâfik. (87) La Sunna media impide que el hombre ordinario sea una fiera y que pierda su alma; pero puede igualmente impedir que el hombre de élite vaya más allá de las formas y realice la Esencia. La Sunna media tanto puede favorecer la realización vertical como puede retener al hombre en la dimensión horizontal; es a la vez un factor de equilibrio y de pesadez. Favorece la ascensión, pero no la condiciona; no contribuye al condicionamiento de la ascensión más que por sus contenidos intrínsecos e informales que, precisamente, son independientes en principio de las actitudes formales.

Desde el punto de vista de la Religio Perennis, la cuestión de la Sunna implica un problema muy delicado por el hecho de que la acentuación de la Sunna media y social es solidaria de un psiquismo religioso particular, que por definición excluye otros psiquismos religiosos igualmente posibles y forja, como ellos, una mentalidad particular, y no esencial ¿con toda evidencia? a la gnosis islámica. Dejando aparte este aspecto de las cosas, no hay que perder de vista que el Profeta, como todo hombre, estuvo obligado a realizar una multitud de actos durante su vida, y que forzosamente los realizó de una determinada manera y no de otra, e incluso de diversas maneras según las circunstancias externas o internas; él bien entendía servir de modelo global, pero no siempre especificó que tal o cual acto tuviera el alcance de una prescripción propiamente dicha. Además, el Profeta dio enseñanzas diferentes para hombres diferentes, sin ser responsable del hecho de que los Compañeros ¿diversamente dotados? transmitieran más tarde todo lo que habían visto y oído, y de que lo hicieran a veces de modo divergente, según las observaciones o acentuaciones individuales. La conclusión que hay que sacar de esto es que no todo elemento de la Sunna se impone de la misma forma ni con la misma certeza, y que en muchos casos la enseñanza se refiere a la intención más bien que a la forma.

Sea como fuere, hay una verdad fundamental que conviene no perder de vista, a saber: que el plano de las acciones es en sí puramente humano y que la insistencia en una multitud de formas de acción de un estilo forzosamente particular constituye un karma?yoga (88) absorbente que no tiene relación con la vía del discernimiento metafísico y la concentración en lo Esencial. En la persona del Profeta está lo simple y lo complejo, y hay en los hombres diversas vocaciones; el Profeta personifica necesariamente un clima religioso ?y por tanto humano? de un carácter particular, pero personifica igualmente y desde otro punto de vista, la Verdad en sí y la Vía como tal. Hay una imitación del Profeta basada en la ilusión religiosa de que él es intrínsecamente mejor que todos los demás profetas, incluido Jesús, y hay otra imitación del Profeta fundada en la cualidad profética en sí, es decir, en la perfección del Logos hecho hombre; y esta imitación es forzosamente más verdadera, más profunda y, por lo tanto, menos formalista que la primera, apunta menos a los actos exteriores que a los reflejos de los Nombres divinos en el alma del Logos humano.

Niffarî, que encarna el esoterismo propiamente dicho y no un preesoterismo voluntarista y todavía en gran parte exoterista, ha dado el testimonio siguiente: «Allâh me ha dicho: formula tu petición diciéndome: Señor, ¿cómo debo apegarme firmemente a Ti de modo que el día de mi juicio no me castigues ni apartes Tu Rostro de mí? Entonces Yo (Allâh) te responderé diciendo: Cíñete a la Sunna en tu doctrina y tu práctica externas, y apégate en tu alma interior a la Gnosis que te he dado; y sabe que, cuando Me doy a conocer a ti, no quiero aceptar de ti nada de la Sunna, excepto lo que Mi Gnosis te aporta, pues tú eres uno de aquellos a quienes Yo hablo; Me oyes y sabes que Me oyes, y ves que Yo soy la fuente de todas las cosas». El comentarista de este pasaje observa que la Sunna tiene un alcance general y no distingue entre los que buscan la recompensa creada y los que buscan la Esencia, y que contiene lo que cada persona puede necesitar. Otra sentencia de Niffarî: «Y Él me dijo: Mi Revelación exotérica (dhâhirî) no sostiene a Mi Revelación esotérica (bâtinî)». Y otra todavía, de un simbolismo abrupto que hay que entender: «Las buenas acciones del hombre piadoso son las malas acciones de los privilegiados de Allâh». Lo que indica con la mayor claridad posible la relatividad de ciertos elementos de la Sunna y la relatividad del culto a la Sunna media.

El adab ?la cortesía tradicional? es de hecho un sector particularmente problemático de la Sunna, y esto a causa de dos factores, a saber, la interpretación estrecha y la convención ciega. El adab puede convertirse, al hacerse anodino, en un formalismo separado de sus intenciones profundas, hasta el punto de que las actitudes formales suplanten a las virtudes intrínsecas que son su razón de ser; un adab mal entendido puede dar lugar a la disimulación, a la susceptibilidad, a la mentira, al infantilismo; bajo el pretexto de que no hay que contradecir a un interlocutor ni decirle nada desagradable, se le deja en un error perjudicial o se omite comunicarle una información necesaria, o se le infligen por amabilidad situaciones cuando menos indeseables, y así sucesivamente. Sea como fuere, es importante saber ?y comprender? que el adab, aun bien entendido, tiene sus límites: así, la tradición recomienda cubrir la falta de un hermano musulmán si de ello no resulta ningún perjuicio para la

colectividad, pero prescribe que se reprenda a este hermano en privado, sin consideración para el adab, si hay alguna posibilidad de que la reprimenda sea aceptada; del mismo modo, el adab no debe impedir que se denuncien públicamente faltas y errores que pueden contaminar al prójimo. En lo que concierne a la relatividad del adab, recordemos aquí que el Shaykh Darqâwî y otros a veces obligaron a sus discípulos a romper ciertas reglas, sin ir, no obstante, en contra de la Ley, la sharî'a; no se trata en este caso de la vía de los Malâmatiyya, que buscaban su propia humillación, sino simplemente del principio de la «ruptura de los hábitos» con miras a la «sinceridad» (sidq) y a la «pobreza» (faqr) ante Dios. En lo que concierne a cierta Sunna en general, podemos referirnos a estas palabras del Shaykh Darqâwî, transmitidas por Ibn'Ajîba: «La búsqueda sistemática de los actos meritorios y la multiplicación de las prácticas supererogatorias son un hábito entre otros y dispersan al corazón. Que el discípulo se limite, pues, a un solo dhikr, a una sola acción cada uno según lo que le corresponda».

Desde un punto de vista algo diferente, se podría objetar que una interpretación quintaesencial y por consiguiente muy libre de la Sunna sólo puede concernir a algunos sufíes y no a los sâlikiûn, los «viajeros». (89) Diremos más bien que esta libertad concierne a los sufíes en cuanto han sobrepasado el mundo de las formas; pero concierne igualmente a los sâlikûn en cuanto siguen en principio la vía de la Gnosis y su punto de partida se inspira necesariamente, por este mismo hecho, en la perspectiva conforme a esta vía; por la fuerza de las cosas, tienen conciencia a priori de la relatividad de las formas, de algunas sobre todo, de modo que un formalismo social con supuestos sentimentales no puede imponérseles.

La relatividad de cierta Sunna, en una perspectiva que no es un karma?yoga ni con mayor razón un exoterismo, no invalida la importancia que tiene para una civilización la integridad estética de las formas, hasta en los objetos de que nos rodeamos; pues abstenerse de un acto simbólico no es en sí un error, mientras que la presencia de una forma falsa es un error permanente. (90) Aun aquel que es subjetivamente independiente de ello no puede negar que es un error, y por lo tanto un elemento contrario, en principio, a la salud espiritual y a los imponderables de la baraka. La decadencia del arte tradicional va a la par con el decaimiento de la espiritualidad.

En el amidismo, al igual que en el japa?yoga, (91) el iniciado debe abandonar todas las demás prácticas religiosas y poner su fe en una sola oración quintaesencial; ahora bien, esto no expresa una opinión arbitraria, sino un aspecto de la naturaleza de las cosas; y este aspecto se encuentra reforzado en hombres que, además de esta reducción metódica, se refieren a la metafísica pura y total. Por otra parte, el conocimiento de los diversos mundos tradicionales, y por consiguiente de la relatividad de las formulaciones doctrinales o de las perspectivas formales, refuerza la necesidad de esencialidad, por una parte, y de universalidad, por otra; y lo esencial y lo universal se imponen tanto más cuanto que vivimos en un mundo de sobresaturación filosófica y de hundimiento espiritual.

La perspectiva que permite actualizar la conciencia de la relatividad de las formas conceptuales y morales ha existido siempre en el Islam; el pasaje coránico sobre Moisés y Al?Khidr da fe de ello, lo mismo que algunos ahâdîth que reducen las condiciones de la salvación a las actitudes más simples. Esta perspectiva es, igualmente, la de la

primordialidad y la universalidad, y por tanto de la Fitra; es lo que expresa Jalâl al-Dîn Rûmi en estos términos: «No soy ni cristiano, ni judío, ni parsi, ni musulmán. No soy ni de Oriente, ni de Occidente, ni de la tierra, ni del mar... Mi lugar es lo que no tiene lugar, mi huella es lo que no tiene huella... He dejado de lado la dualidad, he visto que los dos mundos no son sino uno; busco al Uno, conozco al Uno, veo al Uno, invoco al Uno. Él es el Primero, Él es el último, Él es el Exterior, Él es el Interior...»

Notas

47. Cf. la Bhagavadgîtá: «Así, pues, lo que haces, lo que comes, lo que sacrificas, lo que das, lo que te infliges, oh, hijo de Kunti, dámelo en ofrenda. Serás liberado del lazo de las obras, tanto si sus frutos son buenos como si son malos; y con un alma totalmente entregada a la santa unión, libre, vendrás a Mí» (IX, 27 y 28). ¿Según una idea corriente entre los musulmanes, una comida tomada sin la Basmala es consumida en compañía de Satán, y lo mismo vale para todo acto importante?.

48. Según la tradición, todas estas fórmulas ¿recitadas cierto número de veces? borran milagrosamente los pecados, aunque éstos fueran innumerables como las gotas del mar. Hay en esto una analogía con las «indulgencias» que, en el catolicismo, se vinculan a ciertas fórmulas u oraciones.

49. Como lo preconizaba Al-Ghazzáli, particularmente. La opinión inversa existe también, a saber: que el mínimo legal basta para ir al Paraíso, a condición de poseer una gran pureza de alma o una virtud muy grande, o un profundo conocimiento interior. Recordemos a este propósito que los musulmanes dividen los actos en cinco categorías: 1, lo que es indispensable (fardh o wáib); 2, lo que está recomendado (sunna, mustahabb); 3, lo que es indiferente (mubá); 4, lo que está desaconsejado (rnakrú); y, 5, lo que está prohibido (harám).

50. En este punto lo mismo que en otros, la divergencia entre las perspectivas no tiene nada de absoluto, pero las diferencias de acento no son por ello menos reales y profundas.

51. Por esto la actitud requerida es llamada un islám, un «abandono» a un marco volitivo preexistente, la raíz de este término es la misma que la de la palabra salám, «paz»; lo cual indica la idea de «relajación sobrenatural» idea que también está contenida en la palabra inshiráh, el ensanchamiento del pecho por la fe islámica.

52. Toda la civilización moderna está edificada sobre este error, que se convierte en un artículo de fe y un programa.

53. Las primeras conciernen al propio Ser ¿son los atributos divinos, como la Omnipotencia y la Misericordia? y las segundas a la Existencia, al mundo, a las cosas.

54. Expresión puramente simbólica, pues en el macrocosmo total estamos más allá del número terrestre.

55. El mazdeísmo formuló el problema de la Omnipotencia y del mal de una manera que evita la apariencia de contradicción en el Principio divino, oponiendo a Ahuramazda (u Ormuzd), Dios supremo e infinitamente bueno, un principio del mal (Auromainyu o Ahriman), pero deteniéndose así en un dualismo metafísicamente poco satisfactorio, aunque plausible en cierto nivel de realidad. El budismo evita ambos escollos ¿la contradicción en Dios mismo y el dualismo fundamental?, pero debe sacrificar el aspecto personal de Dios, al menos en su doctrina general, lo que lo hace inasimilable para la mayoría de los semitooccidentales.

56. Éste es uno de los significados de esta sentencia de Cristo: «Quien saca la espada, morirá por la espada», y también, desde un punto de vista algo diferente, de esta otra: «Toda casa dividida contra sí misma perecerá». Estas últimas palabras se aplican especialmente al hombre infiel a su naturaleza «hecha a imagen de Dios».

57. Éste es incluso uno de los temas más insistentemente repetidos de este libro sagrado, que subraya a veces su carácter de último mensaje mediante una elocuencia casi desesperada.

58. «Y dijeron: El fuego no nos tocará más que un número determinado de días. Diles: ¿Quizá habéis hecho un pacto con Dios ¿y entonces Dios no lo romperá? o bien decís de Dios lo que no sabéis? ¡No! Quienes hayan hecho el mal y estén rodeados por su pecado serán huéspedes del fuego, y permanecerán en él» (khâlidûn) (Corán, 11, 80-81). Todo el énfasis se pone aquí en la proposición: «... y estén rodeados por su pecado» (wa'ahâtat bihi khati'atuhu), la cual indica el carácter esencial, y por tanto «mortal», de la transgresión. Este pasaje responde a hombres que creían, no que el infierno como tal es metafísicamente limitado, sino que la duración del castigo era igual a la del pecado.

59. Los teólogos no ignoran en principio que la «eternidad» del infierno ¿el caso del Paraíso es algo diferente? no está en el mismo nivel que la de Dios y que no puede identificarse con esta última; pero esta sutileza queda aquí sin consecuencias. Si el exoterismo se afirma, en las Escrituras semíticas, por ideas tales como la creatio ex nihilo y la supervivencia a la vez individual y eterna, la tendencia exoterista aparece también en las Escrituras hindúes y budistas ¿aunque de otra forma? en el sentido de que estos textos sitúan aparentemente en la tierra aquellas fases de la transmigración que no son ni celestiales ni infernales; el exoterismo, al que siempre le repugnan las explicaciones sutiles, se reduce en clima hindú a la simplicidad del símbolo. Sin duda, una determinada escatología puede ser más completa que otra, pero ninguna puede ser absolutamente adecuada en razón de la limitación misma de la imaginación humana y terrena.

60. Hay asimetría entre los estados celestiales y los infernales, porque los primeros están eminentemente más cerca del Ser puro que los segundos; su «eternidad» es, pues, de todas formas, otra cosa que la de los infiernos.

61. Al-Ghazali comenta en su *Durrat al-fâkhira* que un hombre, cuando fue lanzado al fuego, gritaba más fuerte que todos los demás: «Y lo sacaron de allí del todo quemado. Y Dios le dijo: ¿Por qué gritas más fuerte que las demás gentes que están en el fuego? Él respondió: Señor, Tú me has juzgado, pero yo no he perdido la fe en Tu misericordia... Y Dios dijo: ¿Quién desespera de la misericordia de su Señor, sino los extraviados? (Corán, XV, 56). Ve en paz. Yo te he perdonado». Desde el punto de vista católico, se trataría aquí del «purgatorio», El Budismo conoce Bodhisattvas, como Kshitigarbha, que alivian a los condenados con el rocío celestial o les llevan otros consuelos, lo que indica que existen funciones angélicas misericordiosas que llegan hasta los infiernos.

62. En el infierno, los malos y los orgullosos saben que Dios es real, mientras que en la tierra no lo tomaban en cuenta o siempre podían esforzarse en dudar de ello; hay, pues, en ellos algo que ha cambiado por el simple hecho de su muerte, y este algo es indescriptible desde el punto de vista terrenal. «Sólo los muertos conocen el precio de la vida», dicen los musulmanes.

63. Suras VI, 129 y XI, 107. La misma reserva concierne al Paraíso: «... Permanecerán en él mientras duren los Cielos y la tierra, a menos que tu Señor lo quiera de otro modo; (es) un don que nunca será interrumpido» (XI, 108). Esta última proposición se refiere del modo más directo a la participación de los «allegados» (*muqarrabûn*) en la Eternidad divina en virtud de la unión suprema, es decir, en este caso (la *krama?mukti* de los vedantinos) el Paraíso desemboca en la Divinidad al final del cielo («mientras duren los Cielos y la tierra»),

lo que también tiene lugar en los Paraísos de Vishnu y de Amída; en cuanto a la reserva mencionada más arriba, ella indica, para aquellos que «prefieren el jardín al Jardinero», como dirían los sufíes ¿es decir, cuyo estado es fruto de la acción y no del conocimiento o del puro amorfa posibilidad de cambios ulteriores pero siempre benéficos. Mencionemos también la posibilidad de los Bodhisattvas, quienes, mientras permanecen interiormente en el Paraíso, entran en determinado mundo analógicamente «terrestre», y también, en un nivel muy inferior, esas beatitudes no humanas que el ser, gracias a un determinado karma, agota pasivamente como lo haría una planta; pero todo esto no entra en la perspectiva llamada monoteísta, la cual no engloba, por lo demás, ni el ritmo de los cielos cósmicos, ni, con mayor razón, el de los ciclos universales (las «vidas de Brahmia»), aunque ciertos ahádith o ciertos pasajes de la Biblia (el «reino de mil años», sin duda) se refieran a ello más o menos claramente.

64. Según el Mánava?Dharma?Shástra, el Márkandeya?Purána y otros textos, la transmigración de los «condenados» ¿al salir del infierno? comienza con encarnaciones animales inferiores. Por lo demás, la infinitud divina exige que la transmigración se efectúe según un modo «espiroidal»: el ser no puede regresar nunca a la misma tierra, sea cual sea el contenido de su nueva existencia, «terrenal» porque está compuesta de placer y de dolor.

65. El más allá coránico tiene la cualidad de «duración ilimitada» o de «inmortalidad» (khuld) o de «tiempo muy largo» (abad, abadan), y no de «eternidad» (azal).

66. Como recuerda Ghazzâlî en su lhyâ' 'Ulûm al?Din, la visión de Dios hace que los «allegados» (muqarrabûn) olviden las huríes, y desemboca en la unión suprema. En el caso de los seres que, entrados en el «Paraíso de Amitabha», acaban en él la realización del Nirvana, es decir, son reintegrados en el Principio cuando se produce la gran disolución que marca el final de todo el cielo humano. «...El ser no es "absorbido" al obtener la "Liberación", aunque pueda parecer así desde el punto de vista de la manifestación, para la que la "transformación" aparece como una "destrucción"; si alguien se sitúa en la realidad absoluta, que es la única que permanece para él, es, por el contrario, dilatado hasta más allá de todo límite, si se puede emplear este modo de hablar (que traduce exactamente el simbolismo del vapor de agua que se expande indefinidamente en la atmósfera), puesto que ha realizado efectivamente la plenitud de sus posibilidades» (René Guénon, op. cit., cap. XX, fin). «El que se mantiene en este estado (de Brahma) al final de su vida, se extinguirá en (o alcanzará el Nirvana de) Brahma» (Bhagavadgitá, 11, 72). Si el Nirvana no es «extinción» más que en relación con la «ilusión» existencial, ésta es a su vez «extinción» o «vacío» en relación con el Nirvana; en cuanto al que goza de este «estado» ¿si es que esta palabra se puede aplicar todavía?, hay que recordar la doctrina de los tres «cuerpos» simultáneos y jerarquizados de los Budas: terrenal, celestial y divino.

67. Sin embargo: «Oh, hijo de Prithá, ni en este mundo ni en el otro hay destrucción para él; en verdad, hijo mío, un hombre de bien no entra nunca en la vía desgraciada» (ibid., VI, 40). Shri Shankara comenta: «Aquel que no ha tenido éxito en su yoga no será sometido a un nacimiento inferior».

68. Esto no es simplemente un pleonasma, pues el aspecto personal de Dios es absoluto en relación con el hombre como tal, a la vez que es la primera contingencia en relación con el Sí y, lo que es lo mismo, en relación con «nuestro» intelecto trans ontológico.

69. Por lo que respecta al Islam, todo está contenido rigurosamente en la Shahâda, la cual proporciona una clave para impedir que una relatividad cualquiera sea puesta en el mismo plano de realidad que el Absoluto. Otras fórmulas menos fundamentales incluyen alusiones más precisas todavía.

70. Las atrocidades que fueron tradicionalmente cometidas en nombre de la religión lo prueban; en este aspecto, sólo el esoterismo es irreprochable. Que haya males necesarios no significa que éstos sean bienes, en el sentido intrínseco de la palabra.

71. Hay ahâdith que son como intermedios entre las dos perspectivas en cuestión ?la literal y la universal?, por ejemplo: «Él (Allâh) salvará a los hombres del infierno cuando estén quemados como el carbón». Y también: «Por el Dios en cuyas manos está mi alma, habrá un tiempo en que las puertas del infierno serán cerradas y en que el berro (símbolo de frescor) crecerá en su suelo». O también: «Y Dios dirá: Los Ángeles, los Profetas y los creyentes han intercedido todos por los pecadores, y ahora no queda nadie más para interceder por ellos, excepto el más Misericordioso de los misericordiosos (Arham al?Râhimîn, Dios). Y cogerá un puñado de fuego y sacará a un pueblo que nunca hizo ningún bien». A esta misericordia en el tiempo, los sufíes añaden, ya lo hemos visto, una misericordia en la actualidad misma del estado infernal.

72. Esta reserva significa que aquí se trata de las Revelaciones universales que fundan civilizaciones totales, y no de inspiraciones secundarias destinadas a una determinada escuela, de tendencia estrechamente vishnuita por ejemplo.

73. En su sentido inmediato exponen indiscutiblemente una perspectiva «dualista» y antropomorfa con una escatología limitada; pero, como observó el maestro Eckhart, todo sentido verdadero es «sentido literal». Según un hadith nabawwî (del Profeta), los versículos del Corán encierran, no sólo un sentido exotérico y un sentido esotérico, sino también, en el

interior de este último, muchos otros sentidos posibles, con un mínimo de siete y un máximo de setenta; su profusión ha sido comparada a las «olas del mar».

74. «El Cielo y la Tierra pasarán, pero mis Palabras no pasarán», dice el Evangelio; y el Corán: «Todas las cosas son efímeras salvo la Faz de Alah».

75. La Bhagavadgítá es como la «Biblia» de la gnosis; por esto, no sin razón los hindúes la consideran a menudo como una Upanishad.

76. Aunque la salvación en el sentido más elemental pueda ser obtenida sin llegar a este valor.

77. El simbolismo de la tela de araña ??el de los compartimientos cósmicos y sus contenidos? se encuentra también en las imágenes budístas de la «rueda de la Existencia». El propio Corán es una imagen del cosmos: las suras son los mundos y los versículos (áyát) son los seres.

78. Según el Corán, todos los males terrestres «vienen de nosotros mismos» (min anfusikum), lo que no impide que «todo viene de Dios» (kullum min ‘indi?LIâhi).

79. Esto es lo que nos permite dudar ?dicho sea de paso? de la oportunidad psicológica de un viaje por el espacio. Incluso admitiendo factores mentales imprevisibles que hagan psicológicamente posible tal aventura ?y dejando de lado aquí la posibilidad de una ayuda satánica?, es poco probable que el hombre, al regresar a la tierra, vuelva a encontrar en ella su antiguo equilibrio y su antigua felicidad. Hay algo de análogo en la locura, que es una muerte, es decir, un hundimiento o una descomposición, no del alma inmortal, sino de su revestimiento psíquico, el ego empírico; los locos son muertos vivientes, lo más a menudo presas de influencias tenebrosas, pero que a veces, por el contrario, son vehículo ??en medios de gran fervor religioso? de una determinada influencia angélica; pero en este último caso ya no se trata propiamente hablando de locura, pues la fisura natural está compensada y en cierto modo colmada por el Cielo. Sea lo que fuere, la locura se caracteriza, sobre todo en los que se hunden en ella si no siempre en los que ya se encuentran en este estado, por una angustia que marca el deslizamiento hacia un espantoso extrañamiento, exactamente como ocurre en la muerte o, por hipótesis, en ocasión de un viaje interplanetario. En todos estos casos, los límites normales del ambiente humano son sobrepasados, y esto ocurre igualmente en la ciencia moderna de una manera general: se es proyectado en un vacío que no deja otra elección que el materialismo o una readaptación metafísica, a la cual se oponen los

principios mismos de esta ciencia.

80. En el momento de la muerte toda seguridad y toda habilidad caen como un vestido, el ser que queda es impotente, como un niño perdido; no queda más que una substancia que hemos tejido nosotros mismos y que puede, o caer pesadamente, o, por el contrario, dejarse aspirar por el Cielo, como una estrella que sube. Los pieles rojas ponen a los muertos unos mocasines de suelas bordadas, lo que es de un simbolismo elocuente.

81. En el primer caso, Dios es la causa de todo; pero, ¿de dónde viene entonces el mal? En el segundo caso, el mal viene del hombre, pero ¿qué es Dios entonces?

82. Según un hadith, el hombre duerme, y cuando muere se despierta. Pero el gnóstico ('ârif) está siempre despierto, como dijo el Profeta: «Mis ojos dormían, pero mi corazón no dormía».

83. Esto no aprovecha en nada al racionalismo ni al «librepensamiento», pues la esfera en la que éstos se ejercen no es más que una superficie y no tiene nada que ver con la esencia transpersonal de la inteligencia.

84. La naturaleza humana correspondiente a la «edad de oro».

85. Un «espejismo salvador», según el Mahúydná.

86. Una «asociación» de otra cosa a Dios.

87. El «viajero» espiritual.

88. Una vía de acción.

89. Los que todavía no han alcanzado la meta.

90. Las iglesias modernas y los sacerdotes vestidos de paisano dan fe de ello de manera irrefutable.

91. El método encantatorio, cuyo germen védico está en el monosílabo Om.

Webislam