

## La Vía (tercera parte)

18/03/2001 - Autor: Frithjof Schuon

La cuestión de los orígenes del sufismo se resuelve por el discernimiento (furqân) fundamental de la doctrina islámica: Allâh y el mundo; ahora bien, este discernimiento tiene algo de provisional por el hecho de que la Unidad divina, perseguida hasta sus últimas consecuencias, excluye precisamente la dualidad formulada por todo discernimiento, y es aquí en cierto modo donde se sitúa el punto de partida de la metafísica original y esencial del Islam. Una cosa que hay que tener en cuenta es que el conocimiento directo es en sí mismo un estado de pura «conciencia» y no una teoría; no hay, pues, nada de sorprendente en el hecho de que las formulaciones complejas y sutiles de la gnosis no se manifestaran desde el principio y de una sola vez, y de que incluso hayan podido tomar prestados a veces, para las necesidades de la dialéctica, conceptos platónicos. El sufismo es la «sinceridad de la fe», y esta «sinceridad» —que no tiene absolutamente nada que ver con el «sincerismo» de nuestra época— no es otra cosa, en el plano de la doctrina, que una visión intelectual que no se detiene a medio camino y que, por el contrario, saca de la idea unitaria las consecuencias más rigurosas; el resultado de ello es no sólo la idea del mundo?nada, sino también la de la Identidad suprema y la realización correspondiente: la «unidad de Realidad» (wahdat al?Wuyûd). (70)

Si la perfección o la santidad consiste, para el israelita y para el cristiano, en «amar a Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu poder» (71) o «con todas tus fuerzas » (72) —en el israelita a través de la Tora y la obediencia a la Ley, en el cristiano por el sacrificio vocacional «de amor»—, la perfección será, para el musulmán, el «creer» con todo su ser que «no hay más dios que Allâh», fe total cuya expresión escrituraria es este hadith ya citado: «La virtud espiritual (ihsân, cuya función es la de hacer «sinceros» el imán y el islâm, la fe y la práctica) consiste en adorar a Allâh como si lo vieras, y si tú no Lo ves, Él sin embargo te ve». (73) Allí donde el judeocristiano pone la intensidad, o sea la totalidad del amor, el musulmán pondrá la «sinceridad», o sea la totalidad de la fe, que al realizarse se convertirá en gnosis, unión, misterio de no?alteridad.

Visto desde el Islam sapiencial, el Cristianismo puede ser considerado como la doctrina de lo sublime, no como la del Absoluto; es la doctrina de una relatividad sublime (74) y que salva por su sublimidad misma —pensamos aquí en el Sacrificio divino—, pero que tiene su raíz, no obstante y necesariamente, en el Absoluto y que puede, por consiguiente, conducir a Él. Si partimos de la idea de que el Cristianismo es «el Absoluto hecho relatividad a fin de que lo relativo se haga Absoluto» (75) —por parafrasear una fórmula antigua bien conocida— nos encontramos en plena gnosis, y la reserva «sentida» por el Islam deja de aplicarse; pero lo que hay que decir también, de un modo más general y fuera de la gnosis, es que el Cristianismo se sitúa en un punto de vista en el que la consideración del Absoluto como tal no tiene que intervenir a priori; el acento se pone en el «medio» o el «intermediario», éste absorbe en cierto modo el fin; o también, el fin está como garantizado por la divinidad del medio. Todo esto equivale a decir que el Cristianismo es fundamentalmente una doctrina de la Unión, y por ahí es por donde se reúne, con toda evidencia, con el «unitarismo» musulmán y más particularmente

Hay en la historia del Cristianismo como una nostalgia latente de lo que podríamos denominar la «dimensión islámica» refiriéndonos a la analogía existente entre las tres perspectivas de «temor», «amor», «gnosis» —los «reinos» del «Padre», del «Hijo» y del «Espíritu Santo»— y los tres monoteísmos judaico, cristiano y musulmán; el Islam es de hecho, desde el punto de vista «tipológico», la cristalización religiosa de la gnosis, de ahí su blancura metafísica y su realismo terrestre. El protestantismo, con su insistencia en el «Libro» y el libre albedrío y su rechazo del sacerdocio sacramental y el celibato, es la manifestación más masiva de esta nostalgia, (77) aunque de forma extra?tradicional y moderna y en un sentido puramente «tipológico»; (78) pero hubo otras manifestaciones, más antiguas y más sutiles, como los movimientos de un Amalrico de Béne y de un Joaquín de Fiori, ambos en el siglo XII, sin olvidar a los montanistas del final de la Antigüedad. En el mismo orden de ideas, es sabido que los musulmanes interpretan el anuncio del Paráclito en el Evangelio de San Juan como una referencia al Islam, lo que, sin excluir evidentemente la interpretación cristiana, se vuelve comprensible a la luz del ternario «temor?amor?gnosis» al que hemos aludido. Si se nos observara que en el seno del Islam ha habido ciertamente una tendencia inversa hacia la posibilidad cristiana o el «reino del Hijo», diremos que hay que buscar sus huellas por el lado del chiísmo y de la Bektâshiyya, es decir, en ambiente persa y turco.

En terminología vedántica, la enunciación fundamental del Cristianismo es: «Atmâ se ha hecho Mâyâ a fin de que Mâyâ se haga Atmâ»; la del Islam será que «no hay âtma salvo el único Atmâ» y, para el Muhammadun Rasûlu?Llâh: «Mâyâ es la manifestación de Atmâ». En la formulación cristiana subsiste un equívoco en el sentido de que Atmâ y Mâyâ están yuxtapuestos; se podría entender que la segunda existe con pleno derecho junto al primero, que posee una realidad idéntica a éste; el Islam responde a su manera a este posible malentendido. O también: todas las teologías —o teosofías— se dejan reducir grosso modo a estos dos tipos: Dios?Ser y Dios?Consciencia, o Dios?Objeto y Dios?Sujeto, o también: Dios objetivo, «absolutamente otro», y Dios subjetivo, a la vez inmanente y trascendente. El Judaísmo y el Cristianismo pertenecen a la primera categoría; el Islam también, en cuanto religión, pero al mismo tiempo es como la expresión religiosa y «objetivista» del Dios?Sujeto, y es por esto por lo que se impone, no por el fenómeno o el milagro, sino por la evidencia, siendo el contenido o el «motor» de ésta la «unidad», y así la absolutidad; es por esto también por lo que hay cierta relación entre el Islam y la gnosis o el «reino del Espíritu». Por lo que se refiere a la significación universal de «Atmâ se ha hecho Mâyâ a fin de que Mâyâ se haga Atmâ», se trata aquí del descendimiento de lo Divino, del Avatâra, del Libro sagrado, del Símbolo, del Sacramento, de la Gracia bajo todas las formas tangibles y por consiguiente también de la Doctrina o del Nombre de Allâh, lo que nos conduce de nuevo al Muhammadun Rasûlu?Llâh. El acento se pone, ya en el continente divino como en el Cristianismo —pero entonces este continente tiene forzosamente también un aspecto de contenido, (79) y, así, de «verdad» —ya en el contenido «verdad» como en el Islam y a fortiori en las gnosis— y entonces este contenido se presenta forzosamente bajo el aspecto formal de continente, y, así, de «fenómeno divino» o de símbolo. (80) El continente es el «Verbo hecho carne», y el contenido es la absolutidad de la Realidad o del Sí, expresada, en el Cristianismo, por la exhortación a amar a Dios con todo nuestro ser y a amar al prójimo como a nosotros mismos, pues «todo es Atmâ». (81)

La diversidad de las religiones y su equivalencia en cuanto a lo esencial viene dada —según la perspectiva sufí más intelectual— por la diversidad natural de los receptáculos colectivos: si cada receptáculo individual tiene su Señor particular, lo mismo ocurre con las colectividades psicológicas. (82) El «Señor» es el Ser?Creador en cuanto concierne o «mira» a una determinada alma o a una determinada categoría de almas, y es considerado por ellas en función de sus naturalezas propias, que a su vez derivan de determinadas posibilidades divinas, pues Allâh es «el Primero» (Al?Awwal) y «el último» (Al-Akhir).

Una religión es una forma —luego un límite— que «contiene» a lo ilimitado, si se nos permite esta paradoja; toda forma es fragmentaria por su exclusión necesaria de las demás posibilidades formales; el hecho de que las formas —cuando son enteras, es decir, perfectamente «ellas mismas»— representen cada una a su manera la totalidad no impide que sean fragmentarias desde el punto de vista de su particularización y de su exclusión recíproca. Para salvar el axioma —metafísicamente inadmisibile— de la absolutidad de un determinado fenómeno religioso se llega a negar la verdad principal —a saber, el Absoluto verdadero— y el intelecto que toma conciencia de ella, y se transfieren al fenómeno como tal los caracteres de absolutidad y de certeza que son propios del Absoluto y del intelecto, lo que da lugar a tentativas filosóficas sin duda hábiles, pero que viven sobre todo de su contradicción interna. Es contradictorio fundar una certidumbre que se quiere total, por una parte en el orden fenoménico y, por otra, en la gracia mística, a la vez que se exige una adhesión intelectual; una certidumbre de orden fenoménico puede derivar de un fenómeno, pero una evidencia principal no proviene sino de los principios, sea cual fuere la causa ocasional de la intelección, según los casos; si la certidumbre puede surgir de la inteligencia —y debe derivar de ella en la medida misma en que la verdad por conocer es profunda— es que se encuentra ya en ella por su naturaleza fundamental.

Por otro lado, si lo que en sí es Evidencia in divinis se vuelve Fenómeno sagrado en un orden determinado —en el orden humano e histórico en este caso— es ante todo porque el receptáculo previsto es una colectividad, es decir, un sujeto múltiple que se diferencia por los individuos y que se extiende a través de la duración y más allá de las individualidades efímeras; la divergencia de los puntos de vista no se produce sino a partir del momento en que el fenómeno sagrado se separa, en la conciencia de los hombres, de la verdad eterna que él manifiesta —y que ya no se «percibe»— y en que, por este hecho, la certidumbre se convierte en «creencia» y no se vale más que del fenómeno, del signo divino objetivo, del milagro externo, o —lo que viene a ser lo mismo— del principio captado racionalmente y prácticamente reducido al fenómeno. Cuando el fenómeno sagrado como tal se convierte prácticamente en el factor exclusivo de la certidumbre, el intelecto principal y supra-fenoménico es rebajado al nivel de los fenómenos profanos, como si la inteligencia pura sólo fuera capaz de relatividades y como si lo «sobrenatural» estuviera en tal o cual arbitrariedad celestial y no en la naturaleza de las cosas. Al distinguir entre la «substancia» y los «accidentes», comprobamos que los fenómenos están relacionados con éstos y el intelecto con aquélla; pero el fenómeno religioso, claro está, es una manifestación directa o central del elemento «substancia», mientras que el intelecto, en su actualización humana y únicamente desde el punto de vista de la expresión, pertenece forzosamente a la accidentalidad de este mundo de las formas y de los movimientos.

El hecho de que el intelecto sea una gracia estática y permanente lo hace

simplemente «natural» a los ojos de algunos, lo que equivale a negarlo; en el mismo orden de ideas, negar el intelecto porque no todo el mundo tiene acceso a él es tan falso como negar la gracia porque no todo el mundo goza de ella. Algunos dirán que la gnosis es un luciferismo que tiende a vaciar a la religión de su contenido y a rechazar un don sobrenatural, pero podríamos decir igualmente que el intento de prestar al fenomenismo religioso, o al exclusivismo que éste implica, una absolutidad metafísica es la tentativa más hábil de invertir el orden normal de las cosas negando —en nombre de una certidumbre sacada del orden fenoménico y no del orden principal e intelectual— la evidencia que el intelecto lleva en sí mismo. El intelecto es el criterio del fenómeno; si lo inverso es cierto igualmente, lo es sin embargo en un sentido más indirecto y de una forma mucho más relativa y externa.

En los comienzos de una religión, o en el interior de un mundo religioso todavía homogéneo, el problema no se plantea prácticamente.

La prueba de la trascendencia cognitiva del intelecto es que, a la vez que depende existencialmente del Ser en cuanto se manifiesta, puede ir más allá de éste en cierta manera, puesto que puede definirlo como una limitación —con miras a la creación— de la Esencia divina, la cual es «Sobre?Ser» o «Sí». Y del mismo modo: si se nos pregunta si el intelecto puede o no «colocarse» por encima de las religiones en cuanto fenómenos espirituales e históricos —o si existe fuera de las religiones un punto «objetivo» que permita escapar de tal o cual «subjetividad» religiosa—?, responderemos: perfectamente, puesto que el intelecto puede definir la religión y comprobar sus límites formales; pero es evidente que, si se entiende por «religión» la infinitud interna de la Revelación, el intelecto no puede ir más allá de ella, o más bien la cuestión ya no se plantea entonces, pues el intelecto participa de esta infinitud y se identifica incluso con ella desde el punto de vista de su naturaleza intrínseca más rigurosamente «ella misma» y mas difícilmente accesible.

En el simbolismo de la tela de araña, que ya hemos tenido ocasión de mencionar en libros precedentes, los radios representan la «identidad» esencial y los círculos la «analogía» existencial, lo que muestra, de modo muy simple pero en todo caso adecuado, toda la diferencia existente entre los elementos «intelección» y «fenómeno», al mismo tiempo que su solidaridad; y como, debido a ésta, ninguno de los dos elementos se presenta en estado puro, se podría hablar también —a fin de no descuidar ningún matiz importante— de una «analogía continua» para el primero y de una «identidad discontinua» para el segundo. Toda certidumbre —la de las evidencias lógicas y matemáticas especialmente— surge del Intelecto divino, el único que es; pero surge de él a través de la pantalla existencial o fenoménica de la razón o, más precisamente, a través de las pantallas que separan a la razón de su Fuente última; es la «identidad discontinua» de la luz solar, que, aun filtrada a través de varios vitrales de colores, sigue siendo siempre esencialmente la misma luz. En cuanto a la «analogía continua» entre los fenómenos y el Principio que los exhala, si bien es evidente que el fenómeno?símbolo no es lo que simboliza —el sol no es Allâh, y por esto se pone— su existencia es sin embargo un aspecto o un modo de la Existencia como tal; (83) esto es lo que permite calificar de «continua» a la analogía cuando la consideramos desde el punto de vista de su conexión ontológica con el Ser puro, bien que tal terminología, empleada aquí a título provisional, sea lógicamente contradictoria y prácticamente inútil. La analogía es una identidad discontinua, y la identidad una analogía continua; (84) en esto reside, una vez más, toda la diferencia entre el fenómeno sagrado o simbólico y la

intelección principal. (85)

Se ha reprochado a la gnosis el ser una exaltación de la «inteligencia humana»; en esta última expresión podemos coger el error al vuelo, pues metafísicamente la inteligencia es ante todo la inteligencia y nada más; sólo es humana en la medida en que deja de ser completamente ella misma, es decir, cuando de substancia se convierte en accidente. Para el hombre, e incluso para todo ser, hay que considerar dos aspectos: el aspecto «círculo concéntrico» y el aspecto «radio centrípeto»: (86) según el primero, la inteligencia está limitada por un nivel determinado de existencia, es considerada, entonces, desde el punto de vista de su separación de su fuente o en cuanto no es más que una refracción de ésta; según el segundo, la inteligencia es todo lo que es por su naturaleza intrínseca, sea cual sea su situación contingente, según los casos. La inteligencia discernible en las plantas —en la medida en que es infalible— «es» la de Allâh, la única que es; esto es cierto con mayor razón para la inteligencia del hombre en cuanto ésta es capaz de adecuaciones superiores gracias a su carácter a la vez íntegro y trascendente. No hay más que un sujeto, el universal Sí, y sus refracciones o ramificaciones existenciales son Él mismo o no son Él mismo, según el punto de vista considerado. Esta verdad se comprende o no se comprende; es imposible acomodarla a toda necesidad de causalidad, lo mismo que es imposible «poner al alcance de todo el mundo» nociones tales como lo «relativamente absoluto» o la «transparencia metafísica» de los fenómenos. El panteísmo diría que «todo es Allâh», con el pensamiento tácito de que Allâh no es otro que el conjunto de las cosas; la metafísica verdadera, bien al contrario, dirá al mismo tiempo que «todo es Allâh» y «nada es Allâh», añadiendo que Allâh no es nada más que Él mismo, y que no es nada de lo que hay en el mundo. Hay verdades que sólo se pueden expresar por antinomias, lo que no significa en absoluto que éstas constituyan en este caso un «procedimiento» filosófico que deba conducir a tal o cual «conclusión», pues el conocimiento directo se sitúa por encima de las contingencias de la razón; no hay que confundir la visión con la expresión. Después de todo, las verdades son profundas, no porque sean difíciles de expresar para el que las conoce, sino porque son difíciles de comprender para el que no las conoce; de ahí la desproporción entre la simplicidad del símbolo y la complejidad eventual de las operaciones mentales.

Pretender, como han hecho algunos, que en la gnosis la inteligencia se pone orgullosamente en el lugar de Allâh, es ignorar que la inteligencia no puede realizar en el marco de su naturaleza propia lo que podríamos llamar el «ser» del Infinito; la inteligencia pura comunica de él un reflejo —o un sistema de reflejos— adecuado y eficaz, pero no transmite directamente el «ser» divino, sin lo cual el conocimiento intelectual nos identificaría de una manera inmediata con su objeto. La diferencia entre la creencia y la gnosis —la fe religiosa elemental y la certidumbre metafísica— es comparable a la que existe entre una descripción y una visión: al igual que la primera, la segunda no nos sitúa en la cima de una montaña, pero nos informa sobre las propiedades de ésta y sobre el camino que hay que tomar; no olvidemos, sin embargo, que un ciego que camina sin detenerse avanza más deprisa que un hombre normal que se detiene a cada paso. Sea como fuere, la visión identifica el ojo a la luz, comunica un conocimiento justo y homogéneo (87) y permite tomar atajos allí donde la ceguera obliga a andar a tientas, mal que les pese a los despreciadores moralizantes del intelecto que se niegan a admitir que este último es también una gracia, pero en modo estático y «naturalmente sobrenatural». (88) Sin embargo, ya lo hemos dicho, la intelección no es toda la

gnosis pues ésta incluye los misterios de la unión y desemboca directamente en el Infinito, si cabe expresarse así; el carácter «increado» del sufí en el sentido pleno (al?sûfî lam yukhlaq) no concierne a priori más que a la esencia transpersonal del intelecto y no al estado de absorción en la Realidad que el intelecto nos hace «percibir», o del que nos hace «conscientes». La gnosis sobrepasa inmensamente todo lo que aparece en el hombre como «inteligencia», precisamente porque es un inconmensurable misterio de «ser»; en eso está toda la diferencia, indescriptible en lenguaje humano, entre la visión y la realización; en ésta, el elemento «visión» se convierte en «ser», y nuestra existencia se transmuta en luz. Pero incluso la visión intelectual ordinaria —la intelección que refleja, asimila y discierne sin operar ipso facto una trasmutación ontológica— supera ya inmensamente al simple pensamiento, al juego discursivo y «filosófico» de la mente.

La dialéctica metafísica o esotérica evoluciona entre la simplicidad simbolista y la complejidad reflexiva; esta última —y éste es un punto que a los modernos les cuesta comprender— puede volverse cada vez más sutil sin por ello acercarse un ápice a la verdad; dicho de otro modo, un pensamiento puede subdividirse en mil ramificaciones y rodearse de todas las precauciones posibles y, sin embargo, permanecer exterior y «profano», pues ningún virtuosismo del alfarero transformará la arcilla en oro. Se puede concebir un lenguaje cien veces más elaborado que el que se usa actualmente, puesto que para ello no hay límites de principio; toda formulación es forzosamente «ingenua» a su manera, y siempre se puede tratar de realzarla mediante un alarde de sutilezas lógicas o imaginativas; ahora bien, esto prueba, por una parte, que la elaboración como tal no añade ninguna realidad esencial a una enunciación y, por otra, retrospectivamente, que las enunciaciones relativamente simples de los sabios de antaño estaban cargadas de una plenitud que, precisamente, ya no se sabe discernir a priori y cuya existencia se niega con facilidad. No es una elaboración del pensamiento llevada al absurdo lo que puede introducirnos en el corazón de la gnosis; los que entienden proceder en este plano mediante investigaciones y tanteos, los que escrutan y pesan, no han comprendido que no pueden someter todos los órdenes de conocimiento al mismo «régimen» de lógica y de experiencia, y que hay realidades que se comprenden de una ojeada o no se comprenden en absoluto.

No sin relación con lo que antecede, está la cuestión de las dos sabidurías, metafísica una y mística la otra: sería del todo falso apoyarse en la autoridad de ciertas formulaciones místicas o «unitivas» para negar la legitimidad de las definiciones intelectuales, al menos por parte de alguien situado fuera del estado de que se trata, pues de hecho se da el caso de contemplativos que rechazan en nombre de la experiencia directa las formulaciones doctrinales, que para ellos se han convertido en «palabras», lo cual no siempre les impide proponer otras formulaciones del mismo orden y eventualmente del mismo valor.<sup>19</sup> Se trata aquí de no confundir el plano propiamente intelectual o doctrinal, que posee toda la legitimidad y por lo tanto toda la eficacia que le confiere a su nivel la naturaleza de las cosas, con el plano de la experiencia interior, de las «sensaciones» ontológicas o de los «perfumes» o «sabores» místicos; sería igualmente falso discutir el carácter adecuado de un mapa porque se hubiera emprendido un viaje concreto, o pretender, por ejemplo, porque se hubiera viajado de norte a sur, que el Mediterráneo se encuentra «arriba» y no «abajo» como en el mapa.

La metafísica tiene como dos grandes dimensiones, una «ascendente» y que trata de los principios universales y de la distinción entre lo Real y lo ilusorio, y otra

«descendente» y que trata, por el contrario, de la «vida divina» en las situaciones de las criaturas, es decir, de la «divinidad» fundamental y secreta de los seres y de las cosas, pues «todo es Atmâ»; la primera dimensión puede ser llamada «estática», se refiere a la primera Shahâda y a la «extinción» (fanâ'), la «aniquilación» (istihlâk), mientras que la segunda dimensión aparece como «dinámica» y se refiere a la segunda Shahâda y a la «permanencia» (baqâ'). Comparada con la primera dimensión, la segunda es misteriosa y paradójica, parece contradecir en ciertos puntos a la primera, o también, es como un vino con el que se embriaga el Universo; pero no hay que perder nunca de vista que esta segunda dimensión ya está contenida implícitamente en la primera —al igual que la segunda Shahâda deriva de la primera, a saber, del «punto de intersección» illâ— de modo que la metafísica estática, «elemental» o «separativa» se basta a sí misma y no merece ningún reproche por parte de los que saborean las paradojas embriagadoras de la experiencia unitiva.

Lo que en la primera Shahâda es la palabra illâ, será, en la primera metafísica, el concepto de la causalidad universal: partimos de la idea de que el mundo es falso, puesto que sólo el Principio es real, pero, como estamos en el mundo, añadimos la reserva de que el mundo refleja a Allâh; y es de esta reserva de donde surge la segunda metafísica, desde cuyo punto de vista la primera es como un dogmatismo insuficiente. En esto está en cierto modo la confrontación entre las perfecciones de incorruptibilidad y de vida: una no va sin la otra, y sería un «error de óptica» pernicioso despreciar la doctrina en nombre de la realización, o negar ésta en nombre de aquella; no obstante, como el primer error es más peligroso que el segundo —este último, por lo demás, no se produce apenas en metafísica pura, y, si se produce, consiste en sobrestimar la «letra» doctrinal en su particularismo formal—, queremos, para gloria de la doctrina, recordar esta frase de Cristo: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán». La teoría hindú, o hindú?budista, de los upâyas da perfectamente cuenta de estas dimensiones de lo espiritual: los conceptos son verdaderos según los niveles a que se refieren, pueden ser sobrepasados, pero nunca dejan de ser verdaderos en su nivel respectivo, y éste es un aspecto de lo Real absoluto.

Frente al Absoluto en cuanto puro Sí y Aseidad impensable la doctrina metafísica está ciertamente teñida de relatividad, pero no por ello deja de ofrecer puntos de referencia absolutamente seguros y «aproximaciones adecuadas» de las que el espíritu humano no puede prescindir; esto es lo que los simplificadores «concretistas» son incapaces de comprender. La doctrina es a la Verdad lo que el círculo o la espiral es al centro.

La noción de «subconsciente» es susceptible de una interpretación no sólo psicológica e inferior, sino también espiritual, superior y, por consiguiente, puramente cualitativa; es verdad que en este caso debería hablarse de «supra-consciente», pero de hecho el supra-consciente tiene también un aspecto «subterráneo» con respecto a nuestra conciencia ordinaria, exactamente igual, por lo demás, que el corazón, que es semejante a un santuario sumergido y que, simbólicamente hablando, reaparece en la superficie gracias a la realización unitiva; nos fundamos aquí en este aspecto para hablar —a título provisional— de un «subconsciente» espiritual, que no deberá hacer pensar en ningún momento en el psiquismo inferior y vital, en el sueño pasivo y caótico de los individuos y las colectividades.

El subconsciente espiritual, tal como lo entendemos, está formado por todo lo que el intelecto contiene de modo latente e implícito; ahora bien, el intelecto «sabe» por su misma substancia todo lo que es susceptible de ser sabido, atraviesa —como la sangre fluye en las menores arterias del cuerpo— todos los egos de los que está tejido el universo, y desemboca, en sentido «vertical», en el Infinito. En otros términos: el centro intelectual del hombre, que en la práctica es «subconsciente», tiene conocimiento no sólo de Allâh, sino también de la naturaleza del hombre y de su destino; (90) y esto nos permite presentar la Revelación como una manifestación «sobrenaturalmente natural» de lo que la especie humana «conoce», en su omnisciencia virtual y sumergida, sobre sí misma y sobre Allâh. El fenómeno profético aparece así como una suerte de despertar, en el plano humano, de la conciencia universal, la cual está presente en todas partes en el cosmos, en diferentes grados de abertura o de somnolencia; pero como la humanidad es diversa, este brotar de ciencia es diverso también, no en el aspecto del contenido esencial, sino en el de la forma, y esto es otro aspecto del «instinto de conservación» de las colectividades o de su sabiduría «subconsciente»; pues la verdad salvadora debe corresponder a los receptáculos, debe ser inteligible y eficaz para cada uno de ellos. En la Revelación, quien habla es siempre en último término el «Sí», y como Su Palabra es eterna, los receptáculos humanos la «traducen» —en su raíz y por su naturaleza, no consciente o voluntariamente— al lenguaje de tales o cuales condiciones espaciales y temporales, (91) las conciencias individualizadas son otros tantos velos que filtran y adaptan la fulgurante luz de la Conciencia incondicionada del Sí. (92) Para la gnosis sufí, toda la creación es un juego —con combinaciones infinitamente variadas y sutiles— de receptáculos cósmicos y de desvelamientos divinos.

El interés de estas consideraciones es, no el añadir una especulación a otras especulaciones, sino el hacer presentir —si no demostrar a toda necesidad de causalidad— que el fenómeno religioso, aunque plenamente «sobrenatural» por definición, tiene también un lado «natural» que, a su manera, garantiza la veracidad del fenómeno; queremos decir que la religión —la sabiduría— es connatural al hombre, que éste no sería el hombre si no llevase en su naturaleza un terreno de eclosión para el Absoluto; o también, que no sería el hombre —«imagen de Dios»— si su naturaleza no le permitiera tomar «conciencia», a pesar de su «petrificación» y a través de ella, de todo lo que «es», y, así, de todo lo que es en su interés último. La Revelación manifiesta, por consiguiente, toda la inteligencia que poseen las cosas vírgenes, es analógicamente asimilable —pero en un plano eminentemente superior— a la infalibilidad que conduce a las aves migratorias hacia el sur y que atrae a las plantas hacia la luz; (93) ella es todo lo que sabemos en la plenitud virtual de nuestro ser, y también todo lo que amamos, y todo lo que somos.

El hombre primordial, antes de la pérdida de la armonía edénica, veía todas las cosas desde el interior, en su sustancialidad y en la Unidad; después de la caída ya no las vio sino desde el exterior y en su accidentalidad y, así, fuera de Allâh. Adán es el espíritu (rûh) o el intelecto ('aql) y Eva es el alma (nafs); a través del alma —complemento «horizontal» del espíritu «vertical» y polo existencial de la inteligencia pura— o a través de la voluntad vino el movimiento de exteriorización y de dispersión; la serpiente tentadora, que es el genio cósmico de este movimiento, no puede actuar directamente sobre la inteligencia, debe, pues, seducir a la voluntad, Eva. Cuando el viento sopla sobre un lago perfectamente tranquilo, el reflejo del sol se altera y se segmenta; así es como se ha producido la pérdida del Edén, cómo se ha roto el reflejo divino. La Vía es el retorno a la visión de la inocencia, a la



dimensión interior en la que todas las cosas mueren y renacen en la Unidad —en este Absoluto que es, con sus concomitancias de equilibrio y de inviolabilidad, todo el contenido y toda la razón de ser de la condición humana—.

Y esta inocencia es también la «infancia» que «no se preocupa del mañana». El sufí es «hijo del momento» (ibn al?waqt), lo que significa ante todo que tiene conciencia de la eternidad y que, por su «recuerdo de Allâh», se sitúa en el «instante intemporal» de la «actualidad celestial»; pero esto significa igualmente, y por vía de consecuencia, que se mantiene siempre en la Voluntad divina, es decir, que es consciente de que el momento presente es lo que Allâh quiere de él; no deseará, pues, estar «antes» o «después», o gozar de lo que, de hecho, se sitúa fuera del «ahora» divino —este instante irremplazable en el que pertenecemos concretamente a Allâh, y este único instante en el que podemos, de hecho, querer pertenecerle—.

Queremos dar ahora un resumen sucinto pero tan riguroso como sea posible de lo que constituye fundamentalmente la Vía en el Islam. Esta conclusión de nuestro libro subrayará al mismo tiempo —y una vez más— el carácter estrictamente coránico y muhammadiano de la vía de los sufíes. (94)

Recordemos en primer lugar el hecho crucial de que el tasawwuf coincide, según la tradición, con el ihsân, y que el ihsân es «que adores a Allâh como si Lo vieras, y si tú no Lo ves, Él sin embargo te ve». El ihsân —el tasawwuf— no es otra cosa que la «adoración» (‘ibâda) perfectamente «sincera» (mukhlisa) de Allâh, la adecuación íntegra de la inteligencia?voluntad a su «contenido» y prototipo divino. (95)

La quintaesencia de la adoración —luego la adoración como tal, en cierto sentido— es creer que lâ ilaha illâ?Llâh, y, por vía de consecuencia, que Muhammadun Rasûlu?Llâh. La prueba: según el dogma islámico y en su «radio de jurisdicción», el hombre no se condena con certeza más que en razón de la ausencia de esta fe. El musulmán no se condena ipso facto porque no reza o no ayuna; puede, en efecto, tener un impedimento para hacerlo, y las mujeres están exentas de ello en ciertas condiciones físicas; tampoco se condena necesariamente porque no paga el diezmo: los pobres —los mendigos sobre todo— están exentos de ello, lo que al menos es índice de cierta relatividad, como en los casos precedentes. Con mayor razón, uno no se condena por el solo hecho de no realizar la Peregrinación; el muslim sólo está obligado a hacerla si puede; en cuanto a la Yihad, no siempre tiene lugar, e incluso cuando tiene lugar los enfermos, los inválidos, las mujeres y los niños no están obligados a participar en ella. Pero uno se condena necesariamente —siempre en el marco del Islam o bien en un sentido transpuesto— porque no cree que lâ ilaha illâ-Llâh y que Muhammadun Rasûlu?Llâh; (96) esta ley no conoce ninguna excepción, pues se identifica en cierto modo con lo que constituye el sentido mismo de la condición humana. Es, pues, incontestablemente esta fe lo que constituye la quintaesencia del Islam; y la «sinceridad» (ikhlâs) de esta fe o de esta aceptación es lo que constituye el ihsân o el tasawwuf. En otros términos: es en rigor concebible que un muslim que, por ejemplo, hubiera omitido rezar o ayunar durante toda su vida se salvara a pesar de todo y por razones que se nos escapan, pero que cortarían para la divina Misericordia; por el contrario, es inconcebible que un hombre que negara que lâ ilaha illâ?Llâh se salvara, puesto que esta negación le privaría con toda evidencia de la cualidad misma de muslim, o sea la conditio sine qua non de la salvación.

Ahora bien, la sinceridad del imân implica también su profundidad, según nuestras capacidades, quien dice capacidad, dice vocación. (97) Debemos comprender en la medida en que somos inteligentes, no en la medida en que no lo somos y en que no hay adecuación posible entre el sujeto conocedor y el objeto por conocer. La Biblia también enseña en cada uno de los Testamentos que debemos «amar» a Dios con todas nuestras facultades; así pues, la inteligencia no puede ser excluida, tanto más cuanto que es ella la que caracteriza al hombre y lo distingue de los animales. El libre albedrío sería inconcebible sin la inteligencia.

El hombre está hecho de inteligencia íntegra o trascendente —luego capaz tanto de abstracción como de intuición suprasensible— y de voluntad libre, y es por esto por lo que hay una verdad y una vía, una doctrina y un método, una fe y una sumisión, un imân y un islâm; el ihsân, siendo su perfección y su resultado, está a la vez en ellos y por encima de ellos. Se puede decir también que hay un ihsân porque hay en el hombre algo que exige la totalidad, o algo de absoluto o de infinito.

La quintaesencia de la verdad es el discernimiento entre lo contingente y lo Absoluto; y la quintaesencia de la vía es la conciencia permanente de la absoluta Realidad. Ahora bien, quien dice «quintaesencia» dice ihsân, en el contexto espiritual de que se trata.

El hombre, hemos dicho, está hecho de inteligencia y voluntad; está hecho, pues, de comprensión y de virtudes, o de cosas que sabe y cosas que realiza, o en otros términos: de lo que sabe y de lo que es. Las comprensiones están prefiguradas por la primera Shahâda y las virtudes por la segunda; por esto el tasawwuf puede ser descrito, bien exponiendo una metafísica, bien comentando virtudes. La segunda Shahâda se identifica esencialmente con la primera, de la que no es sino una prolongación, como las virtudes se identifican en el fondo con verdades y derivan de ellas en cierto modo. La primera Shahâda —la de Allâh— enuncia toda verdad de principio; la segunda Shahâda —la del Profeta— enuncia toda virtud fundamental.

Las verdades esenciales son las siguientes; la de la Esencia divina y «una» (Dzât, Ahadiya en el sentido de la «no?dualidad» vedántica); después la verdad del Ser creador (Khâliq), Principio igualmente «uno» —pero en el sentido de una «afirmación» y en virtud de una «autodeterminación» (Wâhidiya, «soledad», «unicidad»— y que comprende, si no «partes», (98) al menos aspectos o cualidades (sifat).(99) De este lado de la esfera principal o divina hay, por una parte, el macrocosmo —con su centro «arcangélico» y «cuasi divino» (Rûh, «Espíritu»)— y, por otra parte, en la extrema periferia de su despliegue, esta coagulación —de la Sustancia universal— que llamamos «materia» y que es, para nosotros, la corteza a la vez inocente y mortal de la existencia.

En cuanto a las virtudes esenciales, de las que hemos tratado en otro lugar pero que también deben figurar en este resumen final, son las perfecciones de «temor», «amor» y «conocimiento» o, en otros términos de «pobreza», «generosidad» y «sinceridad»; en cierto sentido, constituyen el islâm como las verdades constituyen el imân, y su profundización —o su resultado cualitativo— constituye la naturaleza del ihsân o su fruto mismo. Podríamos decir también que las virtudes consisten fundamentalmente en fijarse en Allâh conforme a una suerte de simetría o de ritmo ternario, en fijarse en Él «ahora», «aquí mismo» y «así»; pero estas imágenes también

pueden sustituirse unas por otras, pues cada una se basta a sí mismo. El sufí se sitúa en el «presente» intemporal en el que ya no hay ni pesares ni temores; se sitúa en el «centro» ilimitado en el que el exterior y el interior se confunden o se sobrepasan; o también, su «secreto» es la perfecta «simplicidad» de la Sustancia siempre virgen. (100) No siendo sino «lo que él es», él es todo «Lo que es».

Si el hombre es la voluntad, Allâh es Amor; si el hombre es la inteligencia, Allâh es Verdad. Si el hombre es voluntad caída e impotente, Allâh será el Amor redentor; si el hombre es inteligencia oscurecida y extraviada, Allâh será la Verdad iluminadora que libera; pues está en la naturaleza del conocimiento —la adecuación inteligencia?verdad— el hacer puro y libre. El divino Amor salva «haciéndose lo que nosotros somos», «desciende» a fin de «elevar»; la divina Verdad libera devolviendo al intelecto su objeto «sobrenaturalmente natural» y con ello su pureza primera, es decir, «recordando» que sólo el Absoluto «es», que la contingencia «no es», o que, por el contrario, «no es otra que Él» desde el punto de vista de la pura Existencia, y también, según los casos, desde el de la pura Inteligencia o «Conciencia» y desde el de la estricta analogía. (101)

La Shahâda, por la cual Allâh se manifiesta como Verdad, se dirige a la inteligencia, pero también, por vía de consecuencia, a esta prolongación de la inteligencia que es la voluntad. Cuando la inteligencia capta el sentido fundamental de la Shahâda distingue lo Real de lo no-real, o la «Sustancia» de los «accidentes»; cuando la voluntad sigue este mismo sentido se apega a lo real, a la divina «Sustancia»: se «concentra», y presta al espíritu su concentración. La inteligencia iluminada por la Shahâda no tiene en último término más que un solo objeto o contenido, Allâh, y los demás objetos o contenidos no son considerados sino en función de Él o en relación con Él, de modo que lo múltiple se encuentra como sumergido en el Uno; y lo mismo para la voluntad, según lo que Allâh concede a la criatura. El «recuerdo» de Allâh depende lógicamente de la justeza de nuestra noción de Allâh y de la profundidad de nuestra comprensión: la Verdad, en la medida en que es esencial y en que la comprendemos, toma posesión de todo nuestro ser y lo transforma, poco a poco y según un ritmo discontinuo e imprevisible. Cristalizándose en nuestro espíritu, «se hace lo que nosotros somos a fin de convertirnos en lo que ella es». La manifestación de la Verdad es un misterio de Amor, al igual que, inversamente, el contenido del Amor es un misterio de Verdad.

Con todas estas consideraciones no hemos querido dar una imagen del esoterismo musulmán tal como se presenta en su despliegue histórico, sino devolverlo a sus posiciones más elementales relacionándolo con las raíces mismas del Islam, que son forzosamente las suyas. Se trataba menos de recapitular lo que el sufismo ha podido decir que de decir lo que es y lo que nunca ha dejado de ser a través de toda la complejidad de sus desarrollos. Esta manera de ver nos ha permitido —en detrimento quizá de la coherencia aparente de este libro— detenernos largamente en los puntos de confluencia con otras perspectivas tradicionales, y también en las estructuras de lo que —alrededor de nosotros y en nosotros mismos— es a la vez divinamente humano y humanamente divino.

## Notas

(70). La realización, por la «Virtud transformante» (ihsân), de la Unidad (Wâhidiyya, Ahadiyya) es la «unificación» (tawhid).

(71). Deut., 6, 5.

(72). Mateo, 22, 37.

(73). Como ihsân y tasawwuf («sufismo») son sinónimos, este hadîth es la definición misma del esoterismo y muestra claramente que éste, en el Islam, es «creer totalmente», dado que la convicción de que lâ ilaha illâh es el pilar de todo el edificio religioso. No olvidemos que la Biblia dice de Abraham que Dios le imputó su fe a justicia; pues bien, el Islam se remite de buen grado a Abraham (Sayyidunâ Ibrahim).

(74). La doctrina de las «relaciones» trinitarias lo prueba. De todas formas, la ortodoxia parece estar menos «cerrada» a este respecto que el catolicismo, o que cierto catolicismo.

(75). Del mismo modo: si Cristo es una «objetivación» del Intelecto divino, el corazón?intelecto del gnóstico es una «subjetivación» de Cristo.

(76). Toda la perspectiva cristiana y toda la gnosis crística están contenidas en esta sentencia: «Como Tú, Padre, estás en Mí y Yo en Ti, que ellos también sean Uno en Nosotros... Les he dado la gloria que Tú me has dado, para que sean Uno como Nosotros somos Uno: Yo en ellos y Tú en Mí ... » (Juan, 17, 21?23). Cristo es como el Nombre salvador de Allâh bajo forma humana: todo lo que puede decirse de uno vale también para el otro; o también, él es no sólo el Intelecto que, «luz del mundo», discierne entre lo Real y lo no?real, sino que es también, en el aspecto de la manifestación divina «externa» y «objetiva», el Nombre divino (la «Palabra», el «Verbo») que, por su virtud «redentora», opera la reintegración de lo no?real en lo Real.

(77). Fue al mismo tiempo una reacción de la Germania contra el Mediterráneo y Judea. Sea como fuere, si la teosofía germánica —en lo que tiene de válido— pudo surgir en un ambiente protestante, fue gracias a las analogías muy indirectas que hemos señalado y no en virtud del anticatolicismo de los luteranos.

(78). De modo análogo, el mesianismo judío se ha aliado peligrosamente con la ideología moderna del progreso, fuera de la ortodoxia judaica por supuesto.

(79). «Yo soy la Vía, la Verdad y la Vida... ».

(80). El Corán es un «descendimiento» divino objetivo, un «signo» y una «misericordia», lo que coincide con el sentido de la segunda Shahâda.

(81). O Allâh en cuanto Al?Zhâhir («El Exterior»), en lenguaje sufí.

(82). Al?Hallaj dice en su Diwân: «He meditado sobre las diversas religiones, esforzándome en comprenderlas, y he encontrado que proceden de un principio único con ramificaciones numerosas. No pidas, pues, a un hombre que adopte una determinada religión, pues esto le apartaría del principio fundamental; es este principio mismo el que debe venir a buscarlo; en él (este principio) se dilucidan todas las alturas y todas las significaciones; entonces él (el hombre) las

comprenderá». Massignon, traduciendo este pasaje, habla de «denominaciones confesionales» (por *adyân*), lo que es muy justo en este contexto. Este universalismo —prefigurado en el judaísmo por Enoc, Melquisedec y Elías, y en el Cristianismo por los dos san Juan y también, en un nivel menor, por el exorcista «crístico» que no seguía a Cristo («Quien no está contra nosotros está por nosotros») y por el centurión de Cafarnaum— este universalismo se encuentra personificado en el Islam por Al?Khadir o Al-Khidr (Corán, XVII, 60?82) —el «inmortal» que se identifica a veces con Elías— y por Uways Al?Qaranî, hanîf del Yemen y patrón de los gnósticos (*'ârîfûn*).

(83). No una «parte», por supuesto.

(84). La identidad presupone a priori dos términos, precisamente los que se revelan como idénticos de un modo unilateral e irreversible; es decir, que en el fondo de una diversidad aparente hay una sola realidad; de ahí el carácter de analogía.

(85). Se podría precisar hablando de «continuidad accidentalmente discontinua» y de «discontinuidad esencialmente continua», refiriéndose la primera al intelecto y la segunda al fenómeno, al símbolo, a la manifestación objetiva.

(86). Ésta es toda la diferencia entre la analogía y la identidad esencial, siendo siempre una un aspecto de la otra.

(87). A la objeción de que incluso aquellos en quienes reconocemos la cualidad de metafísicos tradicionales pueden contradecirse, responderemos que puede ser así en el terreno de las aplicaciones, en el que siempre se pueden ignorar hechos, pero nunca en el de los puros principios, que son los únicos que poseen un alcance absolutamente decisivo, sea cual sea su nivel.

(88). La condición humana, con todo lo que la distingue de la animalidad, es igualmente una gracia así. Si hay aquí cierto abuso de lenguaje, diremos que es la verdad metafísica la que nos obliga a ello, pues la realidad de las cosas no está sometida a los límites de las palabras.

(89). En nuestra obra sobre las religiones *De l'unité transcendante des Religions*, nueva ed. corregida y aumentada. Ed. Du Seuil, París, 1979. Trad. esp.: *De la unidad trascendente de las religiones*, Heliodoro, Madrid, 1980 (N.d.T.) señalamos una característica de este tipo a propósito del «Tratado de la unidad» (*Risâlat al?Ahadiyya*), atribuido con o sin razón a Ibn 'Arabî, pero en todo caso perteneciente directamente a su doctrina.

(90). Las predicciones, no sólo de los profetas, sino también de los chamanes en estado de trance se explican por esta homogeneidad cósmica de la inteligencia, luego del «saber»; el chamán sabe ponerse en relación con un subconsciente que contiene los hechos pasados y futuros y que penetra a veces en las regiones del más allá.

(91). Es decir, la «traducción» se efectúa ya en Allâh con miras a un determinado receptáculo humano; no es el receptáculo el que determina a Allâh, es Allâh quien predispone al receptáculo. En el caso de la inspiración indirecta (sánscrito: *smriti*) —la de los comentarios sagrados— que no hay que confundir con la «Revelación» (*shruti*), el papel del receptáculo no es simplemente existencial, sino que es activo

en el sentido de que «interpreta» según el Espíritu en lugar de «recibir» directamente del Espíritu.

(92). Lo hacen de dos maneras o en dos grados, según se trate de inspiración directa o indirecta, divina o sapiencial.

(93). Aludimos no simplemente a la intuición que hace que los creyentes sigan el Mensaje celestial, sino a la «sobrenaturaleza natural» de la especie humana, que pide las Revelaciones como en la naturaleza un determinado continente pide un determinado contenido. En lo que concierne a lo «naturalmente sobrenatural» —o lo inverso, lo que globalmente viene a ser lo mismo—, añadiremos que los Ángeles dan de ello un ejemplo complementario en relación con el Intelecto: los Ángeles son los canales «objetivos» del Espíritu Santo, como el Intelecto es su canal «subjetivo»; los dos tipos de canales se confunden, por lo demás, en el sentido de que toda intelección pasa por Al-Rûh, el Espíritu.

(94). Los préstamos dialécticos, siempre posibles e incluso inevitables con el contacto de la sabiduría griega, no añaden nada a la haqîqa intrínseca del tasawwuf, sino que simplemente la ponen en evidencia.

(95). El Shaykh Al-Alawî precisa, siguiendo la terminología corriente de los sufíes, que el principio del ihsân es la «vigilancia» (murâqaba), mientras que su final es la «contemplación directa» (mushâhada).

(96). En ambiente cristiano se hablará del «pecado contra el Espíritu Santo».

(97). Sin embargo, Allâh no exige, en este plano, que alcancemos la meta que concebimos, y que perseguimos porque la concebimos y a causa de su verdad; como lo enseña claramente la Bhagavadgîtâ, Allâh sólo exige aquí el esfuerzo y no castiga la falta de éxito.

(98). Lo que sería contrario a la individualidad y a la no-asociabilidad del Principio.

(99). Allâh no es «existente» —está más allá de la Existencia—, pero se puede decir de Él que es «no inexistente» si se quiere subrayar la evidencia de que es «real» sin «existir». En ningún caso se puede decir de Allâh que es «inexistente»; Él es «no existente» en cuanto no pertenece al ámbito existencial, pero es «no inexistente» en cuanto Su trascendencia no puede, evidentemente, implicar ninguna privación.

(100). La simplicidad de una sustancia es su indivisibilidad. El simbolismo que acabamos de evocar exige quizá las precisiones siguientes: si las condiciones de la existencia corporal son el tiempo, el espacio, la sustancia material o vuelta materia, la forma y el número, estos tres últimos elementos —materia, forma y número— son los contenidos de los dos primeros: el tiempo y el espacio. La forma y el número coinciden en cierto modo —y en el plano de que se trata— con la materia, cuyas determinaciones externas de cualidad y cantidad son respectivamente; las determinaciones internas correspondientes son, por una parte la naturaleza de la materia considerada y, por otra, su extensión. Como la idea de «sustancia», los otros cuatro conceptos de condición existencial se dejan extender más allá del plano sensible: no son accidentes terrestres, sino reflejos de estructuras universales.

(101). La analogía o el simbolismo concierne a toda manifestación de cualidades; la Conciencia concierne al hombre en cuanto éste puede superarse a sí mismo intelectualmente, pues su espíritu desemboca en el Absoluto; la Existencia, por su parte, concierne a todas las cosas —cualitativas o no, conscientes o no— por el simple hecho de que se separan de la nada, si cabe expresarse así. Los fenómenos son «ni Allâh ni otros que Él» no poseen nada por sí mismos, ni la existencia ni los atributos positivos; son cualidades divinas ilusoriamente «roídas» por la nada —en sí inexistente— en razón de la infinitud de la Posibilidad universal