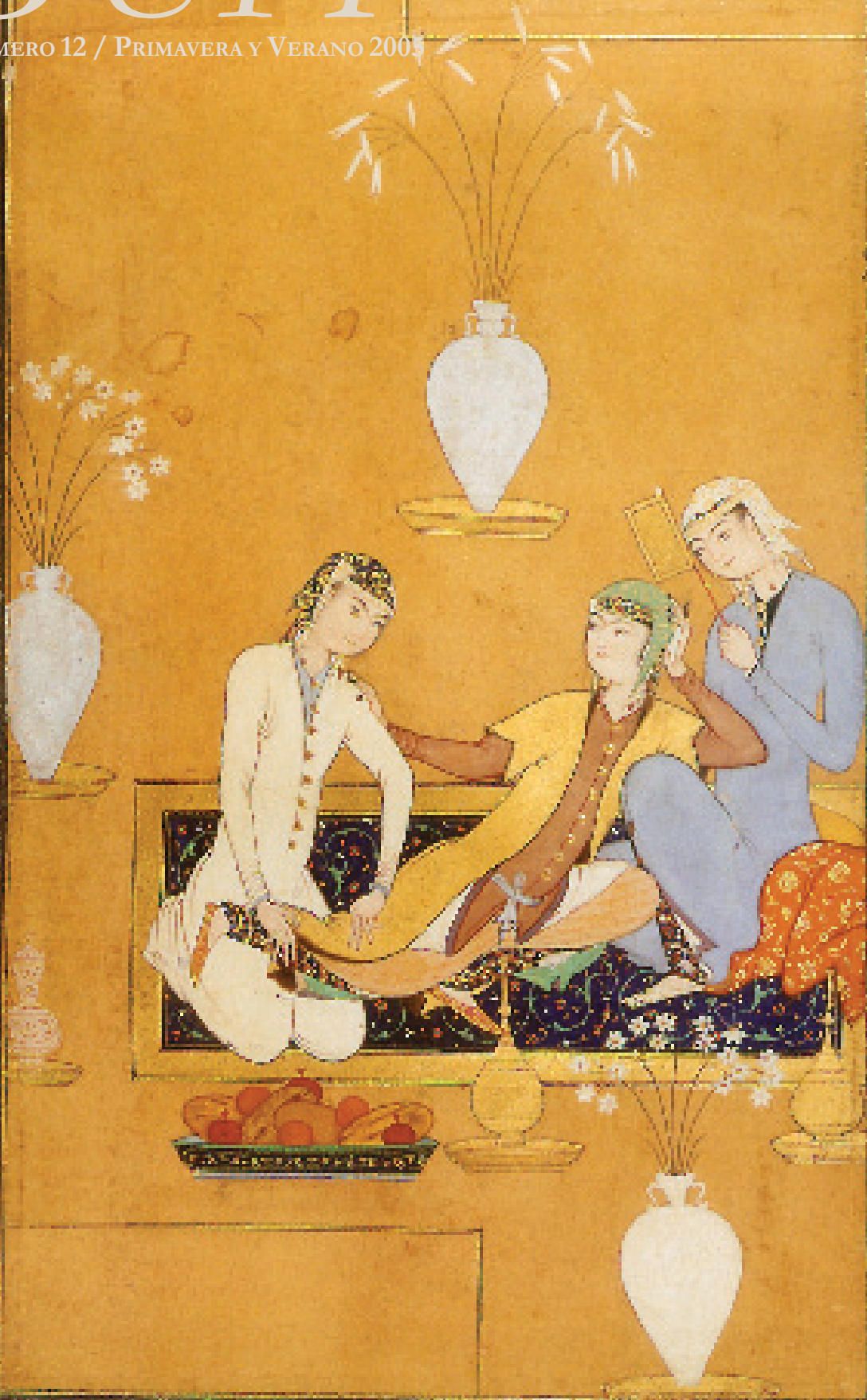


SUFÍ

NÚMERO 12 / PRIMAVERA Y VERANO 2005



ای درویش! آنجا که سخن از من و ما و کرامات است خبری از درویشی نیست
و در باطنی که او عا و هستی راه دارد و حقیقت پیدائی شود، معیار درویشی
بی خویشی است و هر که بخویش تر درویش تر.

*¡Oh darwish!
Donde se habla de "tú" y "yo" y de actos
sobrenaturales, no hay huella alguna del sufismo;
y donde se oyen proclamaciones y subsiste la
existencia, no se encuentra la Verdad. La piedra
de toque del sufismo es la "no-existencia" y cuanto
más sin "yo" es uno, más sufi es uno.*

—Dr. Javad Nurbakhsh

SUFÍ

NÚMERO 12 / OTOÑO E INVIERNO 2006

DIRECTOR
Mahmud Piruz

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

DIRECTOR ARTÍSTICO
Gustavo de Lama

INDICE

EDITORIAL NUR
PUBLICACIONES DEL
CENTRO SUFÍ NEMATOLLĀHI

C/ Abedul, 11
28036 Madrid - España
Tel: 91 350 20 86
Fax: 91 350 20 86

web: <http://www.nematollahi.org>
e-mail: darwish@nematollahi.org

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

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

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

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

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

Precio de unidad: 4,50 €

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

LA PORTADA:
Los amantes
Miniatura persa, s. XVI

DISCURSO

La sinceridad 2
Dr. Javad Nurbakhsb

ARTÍCULOS

Zoroastro: el custodio del fuego de la vida 4
Mojgan Watson

La doctrina sufí de la virtud 14
Zailan Moris

Comprobar en el discípulo el nivel de la presencia de Dios 20
Dr. Javad Nurbakhsb

El Infinito es quien te coge de la mano 22
D. R. Jirgensons

Sufismo: el «asunto extraño»; puntos de vista de T. Merton 26
Terry Graham

Las leyendas de los signos 40
Mario Satz

NARRACIÓN

El final de la sumisión 42
Jeffrey Rothschild

Vino añejo en odres nuevos: 50
El *darwish* indigno

POESÍA

El Nombre del Amigo 12
Dr. Javad Nurbakhsb

Cuando el viento de Saba de tu olor llenó mi corazón 18
Abu Sa'id Aboljeir

Mientras busques la perla de la mina, mina eres 24
Rumi

Borra los mil caballos de la forma 30
Clara Janés

Si me deseas vivo 38
Hallāj

NOTICIAS

Nuevo centro sufí Nematollāhi en Córdoba 48
Rosa M° Ortiz

LOS AUTORES 51
PUBLICACIONES 52





La sinceridad (*sedq*)

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



La Senda (*tariqat*) está cimentada sobre la sinceridad (*sedq*), que se ha definido de la siguiente forma:

Muéstrate tal como en realidad eres y sé interiormente tal como muestras ser.

La razón de que los maestros sufíes hayan puesto tanto énfasis en la sinceridad es porque, en realidad, la base del sufismo no es otra cosa que la sinceridad.

Distinguimos tres grados diferentes de sinceridad: con uno mismo, con el maestro y con Dios.

1. La sinceridad consigo mismo:

Teniendo en cuenta que el sufismo consiste en alcanzar la Unidad divina, el sufí, mediante la sinceridad consigo mismo y la armonización de su interior con su exterior, origina, en primer lugar, esta unidad en el interior [de su propio ser]; pues, mientras no exista la armonía entre el interior y el exterior, no podrán existir la unidad y la integridad de la personalidad del individuo y, como consecuencia de ello, se manifestarán angustia y depresión. Aquellos que no originan en ellos mismos, mediante la fuerza de la sinceridad, la unidad entre su interior y su exterior, no disfrutan de un equilibrio psicológico. De ahí que la sinceridad consigo mismo tenga como resultado la liberación de la angustia originada por el desequilibrio de la personalidad y lleve a la salud psíquica del individuo.

2. La sinceridad con el maestro de la Senda:

En esta etapa de la sinceridad, o la unidad entre el interior y el exterior, el sufí se hace uno con su maestro a través de la fuerza del amor y el cariño, situación conocida en el sufismo como «anonadamiento en el maestro» (*fanā-ye dar Pīr*).

La sinceridad con el maestro es una forma de armonización, conocida también en la psicología moderna como «identificación», que los sufíes denominan «armonización transcendental». Esta sinceridad libra al sufí de la angustia originada por los sentimientos de destrucción y de muerte, y de la preocupación existencial. En este nivel, el «yo» del sufí se anonada en su maestro y se borra de su memoria cualquier recuerdo de sí mismo. Tenemos un ejemplo de esta etapa de la armonización en Rumi que, anonadándose en su maestro Shams-e Tabrizi, cantaba alegremente:

*Estaba muerto, volví a la vida; era lágrimas, me convertí en sonrisa.
Llegó la fortuna del amor y por él, me volví eterno.*

3. La sinceridad con Dios:

La sinceridad con Dios es el resultado de la sinceridad consigo mismo y con el maestro, y es el nivel más elevado de sinceridad. En esta etapa sublime, nace la unidad entre el sufí y Dios, por la fuerza de la sinceridad y de la gnosis, que se conoce como «anonadamiento en Dios» (*fanā-ye dar Haqq*), o como la armonización de la parte con el Todo.

En este estado, el sufí pierde su «yo» relativo y se anonada en el Todo, y así, a través de la sinceridad, alcanza la vida eterna, porque Dios es Eterno.



—*El Sheij y el darwish*. Escuela Esfahan, 1640.



Zoroastro: el custodio del fuego de la vida

Mojgan Watson

Sin duda, la primera vez que un ser humano se inició en la contemplación y en la reflexión acerca de la Realidad, puede decirse que era ya un buscador en el camino de la gnosis.

Dr. Javad Nurbakhsh

De acuerdo con las pruebas históricas, parece que Zoroastro fue el primer hombre que llegó a conocer a Dios en un sentido verdadero y que fundó una religión sobre la base del principio de la Unidad divina (*wahdat-e wojud*) y la experiencia directa de ésta. Él dice que existe un Creador único y bondadoso y que el universo es su divina creación que es, por tanto, intrínsecamente buena. Dice, sin embargo, que el alma del ser humano y, por ende, todo el universo, están influidos por dos espíritus gemelos, el «bien» y el «mal»; y añade que hay, entre esas dos fuerzas, una batalla y un conflicto constantes que tienen lugar en el alma, el corazón y el pensamiento humanos. Insiste, al mismo tiempo, en que todo ser humano es creado con una voluntad libre y una responsabilidad individual respecto a sí y respecto al mundo en el que vive, y que es próspero y sabio aquel que elige el bien sobre el mal. Al plantear estas ideas trajo esperanza y compasión a la vida de la gente. En general, las enseñanzas de Zoroastro son sencillas y libres de todo ritual, ascetismo, automortificación o culto. La única forma de oración aceptable para él es el servicio a los demás y el seguimiento de los tres principios de nobles pensamien-



tos, nobles palabras y nobles obras. Esto constituía el corazón de sus enseñanzas (Razi, 2001).

¡Ob Mazdá!

Que todo aquello que el ser humano debe hacer para ser digno de tu Amor y Misericordia,

que todo ello lo realicemos.

Los nobles pensamientos, palabras y actos por los que otorgas a los seres humanos pureza del alma, inmortalidad, rectitud y dicha eterna,

todo ello te lo ofrecemos a Ti,

¡ob Mazdá Aburā!

Yasna 34,1

Hay controversia sobre cuándo vivió Zoroastro. Se acepta, no obstante, que vivió en algún momento entre los años 1.500 y 3.000 a. C.¹ Descendía de estirpe real. Su padre Gueshtasb y su madre Daqdu pertenecían a dos familias importantes de su tiempo, y él estuvo casado con una mujer llamada Hvovi que posteriormente llegó a ser uno de sus buenos discípulos. Cuentan que Borzin, el gran hombre sabio y piadoso de su tiempo, le enseñó, hasta la edad de quince años, los principios y las enseñanzas de la religión, el arte de la agricultura y la ciencia de la curación y de la medicina, y que, desde una edad temprana, se dedicó a curar a los enfermos. Cuando tenía quince años hubo de luchar en una guerra contra la invasión de Irán. Vio a gente matando y muriendo. Fue testigo de la fealdad y de la mentira. Probablemente fue allí donde, por primera vez, experimentó en su alma el conflicto entre el bien y el mal, y reflexionó sobre cómo puede el bien salir victorioso en su lucha contra el mal. Abandonó el campo de batalla y atendió a los heridos y a los afectados por la carestía tras la guerra. Pese a su juventud tenía gran compasión y amor por la gente. Tras la guerra, se casó a petición de su padre, aunque poco después, al igual que Buda, abandonó a su esposa y amigos, y se marchó para llevar una vida contemplativa en la montaña. Tras diez años de soledad, encontró en su corazón la respuesta a sus preguntas. (ibíd., 31-40).

Así llegué a conocerte, ¡ob Mazdá!

cuando reflexioné en mi interior,

te descubrí como el Padre de la Mente Buena [la Inteligencia universal]

Y cuando te vi con el ojo [iluminado de mi corazón],

descubrí que Tú eres el Comienzo y Tú eres el Final de la existencia.

Tú eres el Señor de alma y de mente,

el Creador de la Verdad y el Juez de las obras de las criaturas.

Yasna 31,8

En el tiempo en que vivía Zoroastro, como queda claro en sus poemas, los persas, al igual que otros pueblos tribales, adoraban a los dioses elementales de la naturaleza y buscaban sus bendiciones para todos los aspectos de la vida. La adoración a sus dioses la hacían con la expectativa de recibir beneficios y de que se cumplieran sus deseos, idea que persiste en muchas religiones hoy en día. Es más, para recibir esos beneficios, no se esperaba que realizaran actos de afecto amoroso ni de servicio. Creían, más bien, que obtenían el favor de sus dioses mediante rituales y ceremonias mágicas. En la medida en que el hombre adora a su dios para recibir beneficios, trata de guardarlo para él mismo, su familia y su propia tribu. En consecuencia, aquellos dioses pertenecían solamente a un grupo de personas y, en último extremo, se convertían en fuente de discusión, de dispersión y de separación entre diferentes pueblos (Tagore, 1989, p. 2). Pero tuvo que existir un anhelo por la Verdad en los corazones de unos pocos. Pues, cuando hay un anhelo, incluso cuando está oculto, siempre hay una respuesta. Zoroastro trajo esperanza y luz a la vida de la gente. Él habló de un Dios que era la fuente de amor y de gracia para toda la humanidad, y animó a la gente para que realice en sus actos la hermandad y la compasión. Se esforzó en liberar la religión de la ignorancia asociada a los distintos dioses tribales. Quiso unir a todos, no sobre la base de sus creencias o de su condición social, sino sobre la base de sus buenos pensamientos, palabras y obras, y de su compromiso y amor por la humanidad y la creación. Habló de la natura-

leza espiritual de Dios y de la Unidad del Ser, explicando que sólo hay un Dios, el reflejo de cuyo Ser brilla en todas partes [las criaturas] y cuya Luz brilla sobre todos.

Zoroastro habló sobre Dios y sus experiencias interiores durante cuarenta y siete años. A la edad de setenta y siete años, mientras estaba orando en el templo de Anoushe Azar, fue atacado y muerto por un turanio, enemigos entonces de los iraníes. Sus muchos años de enseñanza y de trabajo incansable continúan beneficiando a la humanidad en nuestros días (Razi, 2001, p. 40). Sus enseñanzas se transmitieron de generación en generación mediante historias y ceremonias, y fueron adoptando gradualmente la forma de poesía para poder ser recordadas y preservadas a través de los años. Estas revelaciones y comunicaciones con Dios fueron recopiladas posteriormente en un libro llamado *Avesta*, que significa «el libro de la vida». El *Avesta* es en realidad un libro con instrucciones llanas y sencillas para alcanzar una vida feliz y la dicha eterna. En él se denomina a Dios Ahurā Mazdá, Ahurā en el sentido de Creador y Dador de vida, y Mazdá en el sentido de Sabio y Conocedor de la Verdad, y se habla de Él como único y supremo creador que incitó a la gente a seguir la senda de las buenas obras y a esforzarse para desarrollar una vida material y espiritual. El *Yasna* es la parte más conocida del *Avesta* y tiene setenta y dos secciones, compuestas todas ellas de versos con métricas del avéstico, la antigua lengua indo-irania, que alaban a Dios y a la Bondad. Diecisiete de las secciones del *Yasna* se diferencian por su lenguaje, sus pensamientos, su estilo poético y la manera en que están elocuentemente compuestas y presentadas. Se reconoce para ellas la autoría del propio Zoroastro y se las llama las *Gathas* (Irani, 1989, p. 5).

En avéstico, *Gathas* significa cantos sagrados. Estos cantos expresan la comunión de Zoroastro con Dios, sus profundas experiencias gnósticas y, al mismo tiempo, abarcan sus enseñanzas y sus pensamientos. La sabiduría y las creencias que en ellas

se expresan se basan en la Unidad del Ser y reconocen a Dios como el creador único del universo. Explican que Dios es la fuente y la esencia de todo conocimiento, el conocedor absoluto que no puede ser conocido sino a través de la Gnosis divina (*erfān*). Él conoce a Dios como el Origen de la vida y el Sabio absoluto. Los investigadores han interpretado la palabra «Ahurā» dividiéndola en tres partes:

A = abundancia de
 HU = el Bien absoluto, la gloria del Amor
 RĀ = la esencia y la existencia.

En esta interpretación, Ahurā es la esencia y la existencia de todo, glorificada como la gloria del Amor y de la Gracia. «Yo soy la Existencia» es otra interpretación de la palabra por otro grupo de eruditos (Shahrokh, 2002, 56).

Zoroastro manifiesta que la existencia tiene dos reinos o dos dimensiones, espiritual y material, y que el reino material es en realidad un reflejo del reino espiritual. Explica que hay una Luz esencial y majestuosa que brilla en todo, y que el universo es el conjunto de formas y de modos de existencia, creadas por el reflejo de esta Luz. Para él, el universo entero, el sol, la luna, la tierra y todo lo fenoménico, son una manifestación de la Esencia de Dios, hermosa por tanto, y alaba las muchas formas de Sus manifestaciones: hombres, mujeres, naturaleza y alma.

[Desde el seno de la Identidad divina de Aburā Mazdā surge una luz], esa luz es una sustancia luminosa que otorga vida y determina la naturaleza y el destino de cada criatura [...]: Aburā Mazdā creó con esta luz a Sus infinitas criaturas, bellas y maravillosas, llenas de vida y luminosas...

Yasna 19,10

Alaba el alma y la energía constructiva del universo, admira a quienes se esfuerzan y triunfan, y promete a Dios que él, junto con otros, procurará pensar bien, decir bien y obrar bien, a semejanza de como Él lo ha hecho. Habla de aquellos que siguen la senda de la bondad, asegurándoles

que les espera una vida próspera, y previene a los que descuidan cumplir la voluntad de Dios de las penas que les esperan.

*En aquel que, bajo la luz del más puro Espíritu,
 vive en la forma más virtuosa,
 las palabras son amorosas y sabias,
 sus actos son piadosos
 y sus pensamientos sólo se dirigen hacia su Dios,
 Mazdā, la fuente del Bien y de la Verdad.*

Yasna 47,2

En sus oraciones a Dios expresa su devoción y su servidumbre hacia Él, pidiéndole Su gracia como ayuda en la tarea de guiar a la gente hacia Su conocimiento. Dice, por fin, que Dios es Misericordioso y Benéfico, y que se manifiesta en toda la existencia y brilla para siempre en todos los seres vivos. y que todo Le glorifica (Razi, 2000 A, p. 230-234).

*Todos mis actos y plegarias que te he ofrecido hasta ahora, con el pensamiento puro,
 y todos aquellos que te ofreceré y que son bellos a tus ojos,
 todos ellos nacen de la contemplación de tus creaciones bellas y preciosas,
 como el sol brillante, el día iluminado y el alba resplandeciente;
 todos ellos, como yo, dan testimonio de tu Verdad y tu Gloria, ¡oh Mazdā!*

Yasna 50,10

Según Zoroastro, Ahurā Mazdā está en constante relación con los seres humanos y con el mundo a través de sus Atributos. Él mismo, a través de la percepción de estos Atributos en su mente y su corazón, alcanzó el conocimiento de la Realidad divina y descubrió que el ser humano nunca es capaz de conocer a Dios mediante la mente sola; sino que cuando adquiere los Atributos divinos, mediante la bondad de los pensamientos y la pureza del corazón, llega entonces a ver y a alcanzar Su gnosis. Por consiguiente, ruega a Dios que conceda sus Atributos a los seres humanos. En el Avesta, se denomina a seis de esos Atributos más importantes

los *Amesha Spentas*, los Eternamente Santos. Estos seis Atributos son el símbolo y la manifestación de los Atributos sublimes de Dios. En las *Gathas*, estos seis Atributos son conceptos divinos, existencias absolutas y espirituales a los que considera como paradigmas de ética, con una tarea específica para cada uno, por la que Zoroastro los alaba. Algunos han aludido a estas existencias en términos de querubines o de arcángeles y desarrollaron así una angelología, y una serie de fábulas y supersticiones. Estos conceptos divinos son en verdad, sin embargo, los reflejos y las manifestaciones de los Atributos de Dios mediante los cuales se Le puede conocer, pero nunca se los debe adorar por sí mismos. Cada uno de los *Amesha Spentas* encarna un Atributo específico de Dios, así como una virtud humana potencial (Razi, 2001, p. 105-106)²

Los Atributos son:

Asba Vahishta: La Verdad Suprema, la Rectitud Suprema.

Vobu Manab: La Mente Buena. La capacidad mental para aprehender a *Asba*, la Verdad y la naturaleza del mundo.

Spenta Armaity: La Santa Piedad. El Amor puro.

Kshathra Vairya: El Reino Ideal, el reino de los cielos. El dominio sobre uno mismo.

Haurwata: El estado de Plenitud, la integridad física y espiritual, un estado de perfección en la tierra.

Ameretat: La Inmortalidad. El estado de Beatitud Inmortal.

Irani, 1989, 8

Aburā Mazdā, en virtud de su Señorío Absoluto, otorgará la Plenitud, la Inmortalidad, la Rectitud Suprema, el Reino de los cielos y la Mente Buena a aquel que en espíritu y en acto es Su amigo.

Yasna 31,21

En las *Gathas*, Zoroastro habla de dos espíritus que están en lucha constante en los seres humanos. Spenta Mainyu, que representa los

pensamientos y acciones puros y santos, es el Santo Espíritu de bondad, y Angre Mainyu, que representa los pensamientos y acciones malos e impuros, es el espíritu del mal, Ahriman. Estos dos espíritus son atributos de la consciencia humana y, pese a lo que digan ciertas interpretaciones erróneas, no tienen existencia por sí mismos, ni son dos creadores separados. Viven en cada uno y cada persona tiene la libertad, o más bien la responsabilidad, de inclinarse hacia la oscuridad o hacia la luz. Zoroastro cree que todos los seres humanos son privilegiados por tener este poder de elección independientemente de sus actos pasados y de lo que se conoce como *karma* o predestinación. Opina que la acción humana es una elección individual que puede impulsar el bien y rechazar el mal, hasta el punto de alcanzar la Bondad y la Verdad supremas, a las que se refiere como *Asha*. *Asha* es la morada de la Verdad y de la Pureza suprema del ser, es la senda de la rectitud, de la veracidad y de la Ley divina, por las cuales se define una sociedad ideal. Los pensamientos, palabras y actos en armonía con *Asha* impulsan el avance del mundo y traen dicha y felicidad a la vida de los seres humanos. En cambio, cuando los seres humanos rechazan elegir el bien o cuando se muestran indiferentes hacia él, actúan contra la voluntad de Dios y, como consecuencia, destruyen Su mundo. Se trata de una elección del ser humano entre ayudar al progreso del mundo hacia un estado más elevado de humanidad y encontrar la felicidad, o actuar contra la voluntad de Dios y quedar separado de la verdad y ser allegado de la desdicha (Razi, 2001, p. 34).

En el principio, en el seno de la existencia, cuando el tiempo cobró sentido, aparecieron aquellos dos espíritus gemelos. Dos espíritus de los que uno era el bien en pensamiento, en palabra y en acto,

*y el otro, el mal.
Entre ambos los sabios eligieron el bien
y no el mal.*

Yasna 30,3

Previene luego a la gente contra las elecciones erróneas que hacen y sobre las consecuencias que les esperan.

*Y Te conocí como el Divino, el Puro,
cuando en el comienzo de la creación
[inicio de la Vida] Te vi,
y descubrí cómo hasta el fin del giro del
universo,
recompensas en tu Sabiduría los actos y
las palabras:*



*buena recompensa para los virtuosos,
y mala para los malvados.
Y entonces, en el Día final, en el fin de
la creación,
cuando Tú te manifestes [en el Reino
Celestial] con el resplandor de tu Santo
Espíritu,
tu Señorío y tu Mente Buena
iluminarán la creación entera,
guiando a las criaturas hacia tu Verdad
suprema,
para ser juzgados por tu Santa Piedad
y tu Amor.
Y nadie puede desafiar tu Sabiduría.*

Yasna 43,5-6

*Y de esta forma, el seguidor del mal,
que con sus palabras y sus actos
se ha alejado del camino de la Verdad
(Asha)
y perturba a los que caminan en la
senda recta,
verá cómo su alma, en el Puente
del Juicio, temblará y le reprenderá
abiertamente.*

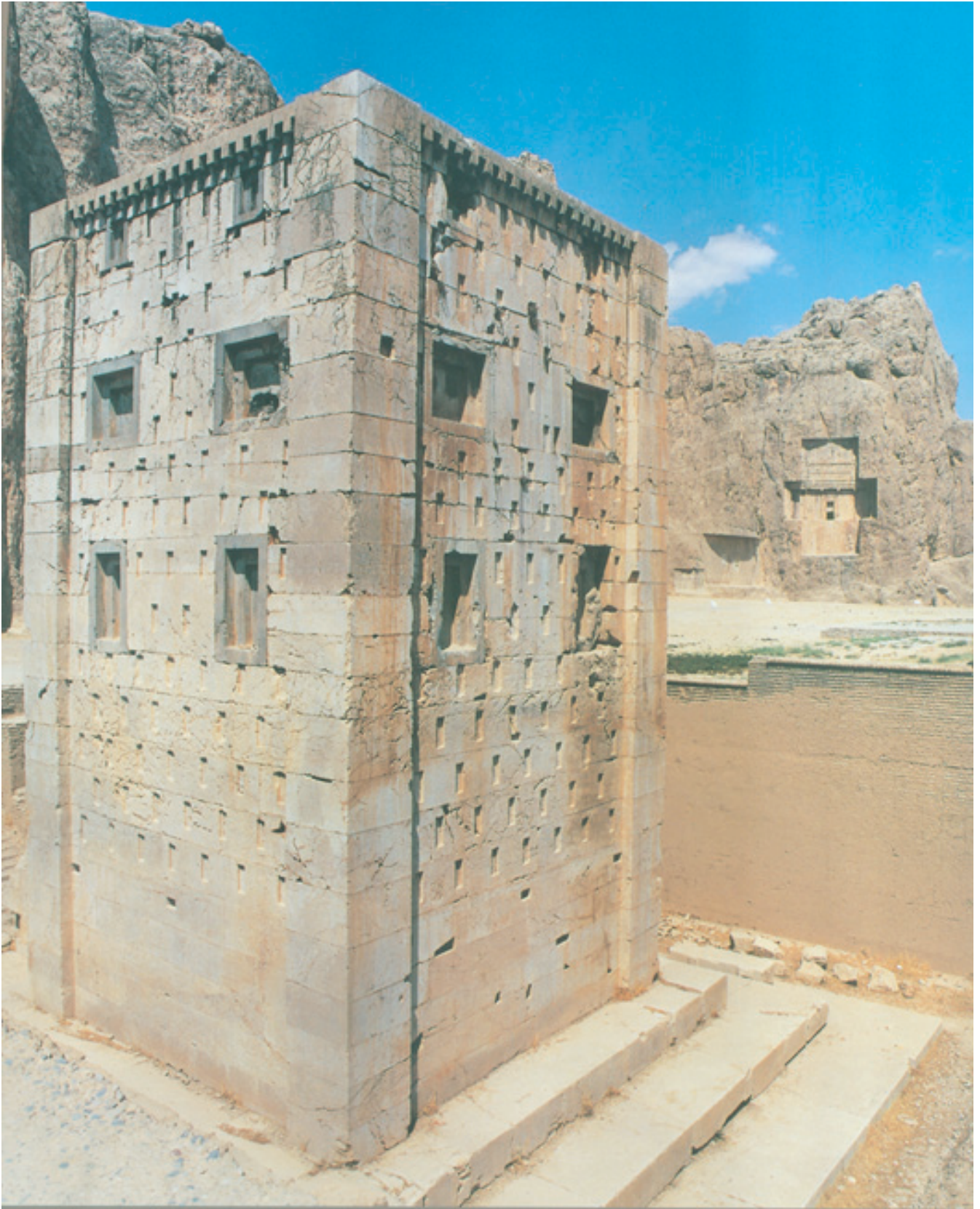
Yasna 51,13

Zoroastro explica que alcanzar *Asha*, la Verdad absoluta, es un proceso que depende del nivel de aspiración, de afán, de compromiso y, en última instancia, del potencial gnóstico de la persona. Según él, cada ser humano posee, en grados diversos, la capacidad de Inteligencia para percibir la Verdad. Esta capacidad o cualidad es conocida como *Vohu-Mana*, la Mente Buena. *Vohu-Mana* es la Sabiduría y la Inteligencia oculta tras cada obra virtuosa que ayuda a la persona a distinguir entre el bien y el mal y descubrir la realidad del mundo tal como en realidad es. Zoroastro

llama a este estado de claridad mental, de pensamiento iluminado, *Humata*, el noble pensamiento; algo que desciende de Dios, como un llamamiento, sobre la mente del hombre sabio para guiarle a elegir el acto correcto y virtuoso. Él dice que cuando esta elección se formula y se articula se llama noble palabra, *Hujta*, y cuando

se lleva a cabo se llama noble acto, *Huvarshta*. Esta elección, sin embargo, no es siempre una elección fácil. Está a menudo, de hecho, acompañada de dificultades, como en el caso del mismo Zoroastro al que abandonaron muchos de sus amigos tan sólo por manifestar la verdad. Zoroastro dice que, mediante la perseverancia y el servicio generoso y desinteresado, la Gracia de Dios alcanza a la persona, proporcionándole un estado de claridad mental y de sabiduría. Se refiere a este estado de altruismo como *Spenta Armaity*. *Spenta Armaity* es una actitud de benevolencia, un afecto por el que no se busca nada a cambio ni se espera una recompensa, es lo que empuja al ser humano a realizar un acto noble a pesar de todas las dificultades y sufrimientos que ello conlleva. (Irani, 1989, 6). Este aspecto divino podría traducirse como Amor.

Cada persona es libre de elegir pensar bien, decir bien y obrar bien. Esta tesis es el significado de la trilo-



Uno de los tres templos zoroastrianos de la época aqueménida (559-330 a.C.) que han permanecido hasta nuestros días, conocido como *La Kaaba de Zoroastro*. Irán, *Naqsh-e Rostam* (Fārs). Puede verse al fondo la tumba del rey Jerjes I excavada en la montaña.

gía que Zoroastro menciona repetidamente en las *Gathas* y es el centro de sus enseñanzas. *Humata, Hujta, Hubarshta*, que quiere decir «nobles pensamientos, nobles palabras, nobles obras».

*Y esas personas son los íntimos
servidores de Aburā Mazdā,
aquellos que con el pensamiento, el acto
y la palabra,
divulgan la Verdad
y levantan el Reino Ideal en el mundo.*

Yasna 31,32

La batalla entre el bien y el mal aparece claramente a lo largo de la historia, en especial en las guerras entre los pueblos. No obstante, esta guerra externa es en realidad una manifestación de la guerra que tiene lugar en el interior de cada persona. Es una batalla entre el amor y el ego. Zoroastro dice que el mal siempre está presente y que se disfraza en cada momento de una forma diferente; es un mentiroso y hará cualquier cosa para subsistir. Se debe estar alerta para combatir el mal diligentemente, pues es fuerte y embustero y convence fácilmente a aquellos que desconocen su naturaleza. Zoroastro anima a la gente a resistir cumplidamente al mal en ellos, pues esta resistencia los llevará más cerca de Dios, mientras que la conformidad con él los destruye.

*Que ninguno de vosotros escuche las
palabras y las instrucciones del mal,
porque él trae pena y destrucción a la
casa y al clan, al pueblo y al país.
Resístete pues a él con fuerza.*

Yasna, 31-18

Sin embargo, nadie tiene la capacidad de derrotar él solo al mal. Sólo con la ayuda y la gracia de Dios se puede alcanzar la victoria. En palabras de Zoroastro, Ahurā Mazdā ayudará a los sinceros a conocer el bien. Pide a la gente que tenga unión y hermandad entre sí. Insiste que solamente cuando los intereses particulares se ensancharan hasta incluir los intereses de la sociedad en su conjunto, podría crearse una sociedad armoniosa en la que todos fueran

felices y nadie fuera objeto de injusticia. Esta sociedad ideal no sólo satisfaría los intereses de todas las personas, sino también el de los animales y la naturaleza, creando armonía en el mundo y en la vida de la gente. En las *Gathas* se refiere a este estado social ideal como *Khsathbra Vairyā*, que se traduce como el Reino Ideal, el Reino de los Cielos, (*Yasna 51*).

*Tu precioso Reino, —el más elevado de
tus favores—, ¡oh Verdad!*

*será de aquel que con fervor del corazón,
realice el mejor de los actos.*

*¡Oh Aburā!, ahora y para siempre me
esforzaré en ello.*

¡Oh Mazdā!

*Ante todo, Te ofrezco estos actos
virtuosos, a Tí, a tu Verdad, a tu
Amor puro.*

*Revéname a mí Tú también tu Dominio
y tu Reino, y lleva a la dicha
a aquel que canta tu alabanza bajo la
luz de la Verdad.*

¡Oh Aburā!

*Todos aquellos que se han unido en
actos virtuosos, escuchan tu palabra,
[porque] Tú, ¡oh, Verdad!, ¡oh, Mente
Buena!, eres su Maestro supremo.*

Yasna 51,1-3

Zoroastro dice que, cuando la gente vive en una sociedad armoniosa, la armonía misma proporciona un estado de claridad mental a todos los miembros de dicha sociedad. Dicho estado de claridad mental es en realidad un estado de recuerdo y de unidad con Dios, un estado de lucidez y de iluminación en palabras de Zoroastro. Lo que quiere decir con iluminación es que la persona experimenta claridad en su mente y certeza en su corazón. Es como si, estando perdido en un callejón oscuro, un rayo de luz iluminara el camino súbitamente y nos mostrara la forma de regresar a casa. Es una luz que incrementa la lucidez de la mente, la Gnosis y el conocimiento de Dios en cada uno. Cuando una persona experimenta esta luz, dice Zoroastro, se le da la capacidad de soportar las dificultades, no importa cuán arduas estas sean. Explica que esta Gnosis es fruto de la experiencia de la Sabiduría divina, una teofanía en el cora-

zón del ser humano que le eleva a lo más alto de la perfección espiritual y de la dicha (Razi, 2001).

*Mira Zoroastro,
cómo he descendido sobre ti.
Contempla que Mazdā no es sino la
Verdad, la Pureza y la Luz eterna.
Ahora pregúntame lo que desees,
porque las preguntas de un sabio como
tú son merecedoras de respuestas,
y la fuerza sempiterna de la Verdad y
la Pureza
te enseñará el camino.*

*Y Te conocí como el Divino, el Puro,
¡oh Mazdā Aburā!,
cuando tu [heraldo, la] Mente Buena
vino a mí con la iluminación.*

*Cuando recibí por primera vez Tus
palabras y me volví sabio gracias a
ellas.*

*Y por difícil que sea la tarea y por duro
que pueda volverse mi camino,
proclamaré Tu mensaje, que Tú has
declarado ser el mejor.*

Yasna 43,10-11

Zoroastro menciona a menudo el fuego como símbolo de la iluminación y de la Gnosis de Dios. Para él, como para muchos de los iraníes, el fuego era sagrado en tanto que símbolo de Dios, referencia de la Gnosis y de la pureza moral, y por ello el fuego siempre permanecía encendido en los templos. En el *Avesta*, Zoroastro habla del Fuego de la Vida. Esta analogía significa lo mismo que la fuerza vital, no siendo el fuego en sí el objeto de la adoración. Zoroastro insta a sus seguidores a mantener encendidas las llamas del Fuego de la Vida con los elementos más puros. Estos elementos, explica más tarde, son los pensamientos y actos más puros, la Gnosis y el conocimiento que iluminan el ser y la vida de cada uno (Razi, 2000 A, p. 34-38).

*Bajo la luz de la Verdad, buscamos el
radiante esplendor de la llama de aquel
Fuego,
reflejo de la Eternidad y del Poderío de
tu Esencia, ¡oh Mazdā Aburā!;
llama que continuamente otorga paz y
felicidad a tus amigos,
e inquietud y castigo a los que obran mal.*

Yasna 34,4

Desgraciadamente, después de Zoroastro, el significado esotérico del símbolo del fuego fue malinterpretado. Al igual que en cualquier religión hay quien reduce los grandiosos mensajes espirituales a rituales carentes de sentido, hubo un grupo de sacerdotes, después de Zoroastro, que adoraron al fuego de un modo que iba contra el núcleo y la base de las enseñanzas de Zoroastro (Razi, 2001, p. 85).

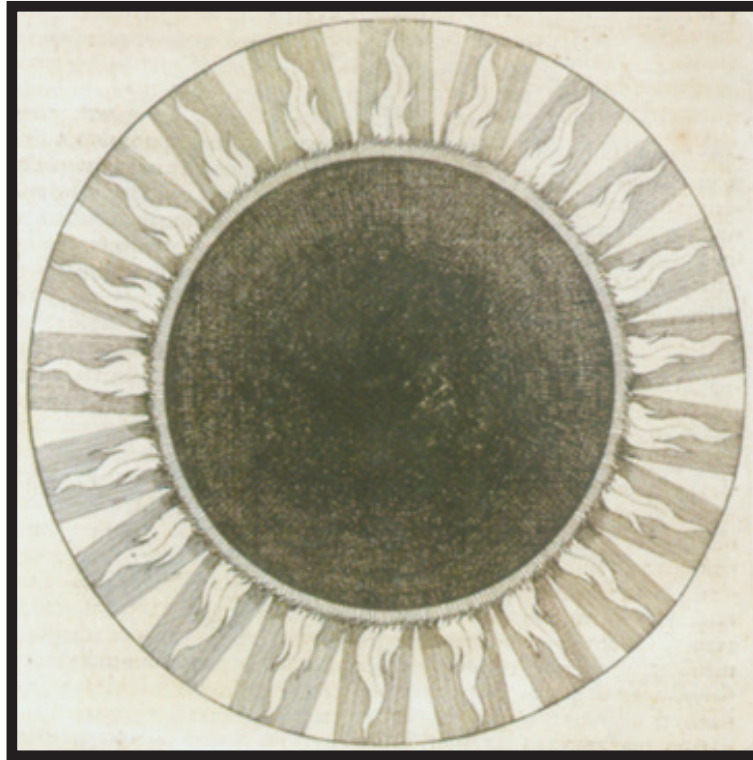
Relato

El siguiente relato proporciona una mejor comprensión de Zoroastro y de sus enseñanzas. Narra el encuentro de Zoroastro con Vishtosp, rey de Irán, y posteriormente habla sobre el filósofo indio Changar Chahana. Como consecuencia de este encuentro del rey Vishtosp con Zoroastro, el monarca promulgó la fe de Zoroastro como religión oficial de su imperio, y le pidió que reuniera sus enseñanzas en un libro, el Avest. Se dice también que todo cuanto Changar Chahana aprendió de Zoroastro, lo reflejó posteriormente, bajo el molde de bellos y profundos cantos, en el Rig Veda (Razi 2000, p. 96)

Se dice que el rey Vishtosp, al regresar con su ejército de un viaje de conquista, llegó a un jardín donde Zoroastro, que era ya entonces conocido por la gente, impartía enseñanzas a sus discípulos. En este encuentro el rey pidió a Zoroastro que le instruyese sobre los secretos de la creación. Zoroastro, mientras miraba con socarronería al rey, recogió un grano de trigo, lo puso en la palma de la mano del rey y le dijo: «Si miras con sabiduría y profundidad este grano de trigo encontrarás la

respuesta a todas tus preguntas, pues contiene los secretos y los misterios del mundo, las leyes de la naturaleza y el orden que gobierna el mundo». El rey quedó perplejo con esta respuesta. Irritado y ofendido partió con su ejército.

Años más tarde, a pesar de sus éxitos en los asuntos políticos y de gobierno, seguía con el alma inquieta



y buscando sin cesar una respuesta a las preguntas de su corazón. Quería saber acerca de la pobreza y la riqueza y conocer la razón de la desigualdad existente entre la gente. Quería tener conocimientos sobre la muerte y saber si podría permanecer siempre próspero y vivir a salvo de la enfermedad y de la muerte, o si sería comido por los gusanos. Estas cuestiones eran tan pertinaces en su mente que de nuevo recurrió a Zoroastro en busca de ayuda. En su mensaje se disculpaba de su conducta pasada y le rogó que fuera a verle y, si no fuera posible, que enviara al mejor de sus discípulos. Le envió este mensaje con abundantes joyas y oro envueltos en telas preciosas.

Zoroastro, a su vez, envió un pequeño regalo al rey Vishtosp acompañado también de un mensaje. Le

decía que este regalo sería su guía, un sabio maestro que le revelaría todos los secretos de la creación, siempre que él tuviera la visión intuitiva necesaria para poder verlo. Devolvía también las joyas y el oro y conservaba tan solo el manto, explicando que en un jardín no había necesidad de joyas pero que las telas podrían usarse para proteger los cultivos del frío.

Cuando el rey Vishtosp abrió el regalo envuelto en una pequeña hoja quedó aún más perplejo al ver de nuevo un grano de trigo similar al que Zoroastro le había dado el día de su primer encuentro. Sin embargo, esta vez pensó que debía haber en este grano de trigo algún misterio que ni él ni los cortesanos y los sabios de su corte eran capaces de descubrir. Así que lo puso en una caja de oro y lo guardó en su tesoro.

Pasó de nuevo un tiempo, y el rey que esperaba que las puertas del conocimiento y de la gnosis se abrieran ante él, perdió toda esperanza. En aquella época había en la India un filósofo, conocido por su sabiduría, llamado Changar Chahana. El rey le invitó a su palacio y le pidió ayuda para comprender las enseñanzas de Zoroastro.

Cuando Changar Chahana abrió la caja, miró fijamente el grano de trigo por largo rato. Luego se volvió hacia el rey y explicó:

«Zoroastro te ha enviado a su maestro. Si hubieras buscado sinceramente las respuestas a tus preguntas no habrías guardado este grano de trigo en una caja de oro. Si plantas esta semilla en la tierra a la que pertenece, la luz del sol, la lluvia, el aire, los astros y todas las fuerzas del universo se unirán a ella para su germinación y crecimiento. De igual manera, tú mismo te has

encerrado en este palacio. Una vez que abandones tu mundo material, este castillo y este reino ilusorios, y vivas en un ambiente adecuado, crecerás y alcanzarás la sabiduría y la percepción universal. Si contemplas atentamente este grano de trigo descubrirás que está colmado de la fuerza vital del renacimiento. Verás cómo la semilla desaparece primero para elevarse luego desde el seno de la tierra como una fuerte rama. Esta transformación es una forma de liberación y forma parte de la vida. Es el triunfo de alcanzar la luz y derrotar a las fuerzas destructivas».

El rey replicó: «Sí, pero al final todo él se marchitará y morirá».

Changar Chahana respondió: «Sí, cierto. Pero primero completará el ciclo de la vida y se convertirá en cientos de semillas, cada una como él mismo. En realidad, expande su vida y su movimiento. De igual manera debes tú transformarte antes de morir y volverte muchos otros. Esto sólo ocurrirá cuando te olvides de tu “yoidad”, de tu ego». (Razi, 2000, p. 87)

Cuando se observan de cerca las enseñanzas y la sabiduría de Zoroastro, se hace patente que existen similitudes evidentes con muchos otros gnósticos anteriores y posteriores a él. En cada época parece haber un místico que arde con el fuego del amor de Dios, libre de su ego, que vive para pronunciar las palabras de Dios y para ofrecer Su amor y Su sabiduría a la gente. Estos amigos de Dios son a veces conocidos por la gente y otras veces es difícil reconocerlos. Pero hay, quizá, una conexión sutil e íntima entre estos enamorados de Dios, una relación que no es otra que la de maestro y discípulo. Este vínculo se ha ido probablemente transmitiendo formando una cadena a lo largo de la historia de la humanidad, que empezó con la primera persona que reconoció a Dios y vivió para amarlos verdaderamente a Él.

Para expresar estas similitudes con palabras sencillas se puede deducir que el camino para alcanzar la purificación y la sinceridad, como medio de conocimiento y de unidad con Dios, es el servicio y el recuerdo.

Mediante el amor y la compasión hacia toda la creación se aprende a dejar a un lado los intereses individuales y egoístas y a servir a los demás. El mismo acto del servicio actúa como pulidor del corazón. Abrillanta el alma e incrementa el fuego del amor por Dios y por la humanidad. Por otra parte, el recuerdo (*zeker*) es el estado de presencia con Dios en cada momento, recordando que sólo Él es la Existencia [verdadera]. Todo nace de Él y, por consiguiente, todo es voluntad Suya y Él es todo benevolencia. En este recuerdo se permanece siempre en un estado de oración, de amor desinteresado, que es el tramo supremo de la emancipación y la dicha del ser humano.

*En nuestra reunión, ¡oh Aburá!,
cuando los corazones están unidos y
colmados de amor, Te servimos.
Y con cantos y oraciones Te ofrecemos
nuestros actos virtuosos.
Que todas las criaturas,
por la gracia de tu Mente Buena y por
tu Señorío,
alcancen la perfección.*

Yasna 34,3

*Mazdā Aburá, el Poderoso, esto ha
establecido:
«La dicha es el lote de quien trabaja
por la felicidad de los demás».
Te imploro la fuerza de defender la
Verdad.
¡Oh Santa Piedad!,
bendíceme con la perfección de una vida
guiada por la Mente Buena.
Y que alcance la más elevada recompensa.
¡Oh Mazdā!,
al que desea luz para los demás, le será
otorgada luz.
De tu Espíritu más santo, bajo la luz
de tu Verdad,
concédenos la sabiduría emanada de la
Mente Buena,
para que gocemos de felicidad cada día
de nuestra vida.*

Yasna 43,1-2

*¡Oh Mazdā!, Te conocí como el Puro,
cuando el beraldo [portador de la
gracia] de tu Mente Buena,
se acercó a mí y me reveló:
«El [estado más elevado del] sosiego del
alma*

*es reflexionar sobre Ti y recordarte a Ti,
en el rincón del silencio».*

Yasna 43-15



Nota

1.- Es tanta esta controversia que las fechas varían desde el siglo VI a. C. hasta 6500 a. C. Sin embargo, según la mayoría de los estudiosos y tal como demuestran las investigaciones de las últimas décadas, las fechas más fidedignas son las mencionadas en el artículo. [N.T.]

2.- En algunos textos se considera a *Spenta Mainyu*, el Espíritu Santo, el pensamiento y la actitud puros, como una séptima existencia en la categoría de los *Amesha Spentas*, que ocupa el primer lugar en su jerarquía.

Referencias

—Irani, D. J. 1989. *The Gathas-The Hymns of Zarathushtra, with an introductory forward by Rabindranath Tagore*, Newton, MA: The Centre for Ancient Iranian Studies.

—Irani, K. 1989. Introducción a *The Gathas-The Hymns of Zarathushtra*, de D. J. Irani, Newton, MA: The Centre for Ancient Iranian Studies.

—Nurbakhsh, J. 1999. Entrevistado en *Bestower of light*, Londres-Nueva York. Khaniqah Nimatullahi Publications.

—Razi, Hashem. 2001. *Zarathushtra: The prophet of ancient Iran* (en persa), Teherán, Behjat Publications.

—Razi, Hashem. 2000 F. *Avesta* (en persa) Teherán, Behjat Publications.

—Razi, Hashem. 2000 A. *Hekmat-e Josrawāni* (en persa) Teherán, Behjat Publications.

—Rothchild, Jeffrey. 1999. *Bestower of light*, Londres-Nueva York. Khaniqah Nimatullahi Publications. (Trad. española: *Dador de Luz*, Madrid 2001, Ediciones Nur).

—Shahrokh, Kaykhosrow. 2002. *Zarathushtra, the prophet who should be known again* (en persa) Teherán, Jami Publications.

—Tagore, Rabindranath. 1989. Introducción preliminar a *The Gathas-The Hymns of Zarathushtra*, de D. J. Irani, Newton, MA: The Centre for Ancient Iranian Studies.



El Nombre del Amigo

Recuerda sin cesar, el nombre del Amigo, poco a poco
y con este elixir transforma en oro el cobre de tu corazón, poco a poco.

Apura el mosto puro de la Unicidad en la taberna de la Unidad,
para ir olvidando el “tú” y el “yo”, poco a poco.

Pisotea la existencia, vacía tus manos de ambos mundos,
y te irás convirtiendo en confidente del misterio divino, poco a poco.

Busca, busca el camino del rey¹ de los *darwish* Nematollāhí,
para que te separe de ti mismo, poco a poco.

En este reino del amor, no tiene sitio la impaciencia,
con agrado y con sumisión, millones de problemas se resuelven, poco a poco.

Innumerables pruebas va encontrando ante sí el enamorado sincero,
para ir conociendo el gran misterio del amor, poco a poco.

El caminante de la Gnosis pasa por las moradas de la senda
y va camino de la Subsistencia después de atravesar la no-existencia, poco a poco.

En la asamblea de los enamorados, el silencio es mejor que las palabras.
Esto, ¡oh Nurbakhsh!, se fue haciendo evidente, poco a poco.

—*Divan de poesía sufí*. Javad Nurbakhsh
—Traducido por José M^a Bermejo

1.- El nombre espiritual de los maestros de la senda lleva incluido la palabra *shah*, que significa «rey», como símbolo de haber logrado dominar y purificar su *nafs*, o «ego».



Darwish. Cortesía de Parviz Kalantari



La doctrina sufí de la virtud

Zailan Moris

Introducción

Tradicionalmente, la virtud ocupa un lugar central en occidente y tiene un papel preponderante en la moralidad. La palabra «virtud», que se utiliza para traducir el término griego *arete*, va siempre asociada con alguna de las siguientes ideas: primera, con todo aquello que es excelente y recomendable; segunda, con el cumplimiento de la función, o *telos*, de algo; y tercera, con la búsqueda de la felicidad y del bienestar (*eudaimonia*) humanos. En ningún sitio se han desarrollado estas ideas más clara y sistemáticamente que en la obra de Aristóteles *Ética Nicomachea*. En ella, Aristóteles trata de mostrar cómo puede el hombre lograr la felicidad viviendo una vida ética basada en la práctica de las diferentes virtudes. Para Aristóteles, la búsqueda de la felicidad y una vida virtuosa son una misma cosa. Una vida feliz es aquella en la cual el hombre cumple con su naturaleza específica, y la realización de la naturaleza humana es una vida virtuosa (Lear 1988, p. 156).

En este artículo, examinaremos la doctrina sufí de la virtud. Al igual que Aristóteles, los sufíes relacionan la virtud con aquello que es bueno y excelente y con la búsqueda de la felicidad y del bienestar humanos a través de la realización de la naturaleza característica del hombre. Sin embargo, la perspectiva sufí difiere de la aristotélica

en varios aspectos importantes. En lugar de tender, como Aristóteles, hacia una concepción de la virtud más racional y naturalista, el punto de vista sufí es más próximo a Platón. Tanto Platón como los sufíes ven el origen de las virtudes en una fuente transcendente ajena a la naturaleza del hombre y que está más allá de ella. Aristóteles define la virtud como el punto medio entre los extremos; los sufíes, sin embargo, consideran que la virtud tiene su origen en los Nombres y los Atributos divinos. El hombre, de acuerdo con Aristóteles, es fundamentalmente un animal social y puede desarrollar completamente su naturaleza en una sociedad que promueva la felicidad humana. En contraste con esto, los sufíes, siguiendo el punto de vista general islámico, consideran al hombre vicario (*jalifa*) de Dios en la tierra. Y la preeminencia del hombre, de acuerdo con los sufíes, se basa en que es la teofanía (*tajalli*) central que refleja los Nombres y los Atributos divinos en el orden cósmico.

El objetivo del sufismo y el concepto sufí del hombre

El objetivo del sufismo puede describirse de muchas maneras, como lo ponen de manifiesto las nume-





En la primera palabra límpida
Max Ernst, 1923

rosas definiciones ofrecidas por los maestros sufíes a lo largo del tiempo. Sin embargo, todas las definiciones del sufismo pertenecen a una única verdad o realidad, que no es otra que alcanzar a Dios y volver a re-unirse con Él. Esencialmente, el sufismo, que es una vía de contemplación o de realización espiritual, se compone de tres elementos básicos. Estos son una doctrina, un arte o ciencia de la concentración, a la cual se suele hacer referencia como una «alquimia espiritual» (*keimiya-ye sa'adat*), y unas virtudes (Burckhardt 1988, p. 99). Mientras que la doctrina y el método de concentración se consideran como pertenecientes a Dios y reveladas por Él, el desarrollo de las virtudes se ve como el resultado del esfuerzo y del empeño del ser humano.

El sufismo considera al hombre (*ensān*) como la teofanía (*taǧalli*) central de los Nombres y de los Atributos divinos en la creación. El hombre es creado a imagen de Dios. Para los sufíes, existe una correspondencia entre la naturaleza humana y la naturaleza divina. A la tríada divina de Ser, Consciencia y Felicidad o a los Atributos divinos de Poder (*qodrāt*), Sabiduría (*bekmat*) y Beatitud (*rahmat*), le corresponden las tres facultades humanas fundamentales de Voluntad, Entendimiento y Alma (Schuon 1981, p.95). Cada una de estas facultades ha sido creada para el Absoluto (*Haqq*) y está relacionada con Él.

De acuerdo con los sufíes, el entendimiento humano (*'aql*) opera básicamente de dos modos, discernimiento y contemplación (Ibíd., p. 101). El Entendimiento tiene la capacidad de discernir entre lo real y lo ilusorio, lo absoluto y lo relativo, el bien y el mal. Puede incluso contemplar a Dios tanto desde el punto de vista de Su transcendencia (*tanẓih*) como de Su inmanencia (*tashbih*); esto es, contemplar a Dios más allá de la creación o en la creación. La Voluntad (*erādat*) ha sido dotada de libertad y de fuerza. Es libre de elegir entre lo real y lo ilusorio, lo absoluto y lo relativo, el bien y el mal. Tiene además capacidad para actuar y elegir libremente, para rechazar el mal

y elegir el bien. Finalmente, el Alma humana puede amar a Dios y a Su creación; por ejemplo, el hombre es capaz de amar las manifestaciones divinas de belleza y bondad, así como al mismo Dios, el cual es Bondad y Belleza (Ibíd.). En cuanto a las virtudes, los sufíes consideran que representan la asimilación de los Atributos divinos por parte del alma, por su participación en ellos o su identificación con ellos. A modo de ejemplo, la virtud de la generosidad (*karāmat*) participa del Atributo divino de la Misericordia.

Las tres facultades humanas fundamentales son esencialmente objetivas y desinteresadas por naturaleza. El Entendimiento puede razonar de una manera desinteresada y ofrecer juicios objetivos. Tiene también la capacidad de meditar y de contemplar. La Voluntad tiene el poder de negar e ir más allá de sus deseos e intereses inmediatos y de ser inspirada por la Verdad. Y el Alma puede encontrar su felicidad en la felicidad de los demás y puede elevarse e ir más allá de ella misma, o sea, hasta Dios (Ibíd., p. 93). Para los sufíes, la objetividad e integridad de estas tres facultades no sólo definen al hombre sino que aportan una base metafísica para el fin y el propósito verdadero de la existencia humana, que es el de realizar a Dios y manifestarlo a Él.

Por tanto, pueden equipararse los tres elementos de la Senda (*tariqat*) con las tres facultades humanas fundamentales de la siguiente manera: la doctrina como discernimiento para el Entendimiento, la alquimia espiritual como concentración para la Voluntad y las virtudes como conformidad del Alma con los Atributos divinos (Ibíd., p. 103). Según los sufíes, las tres facultades se inter-penetran unas en otras de modo que constituyen esencialmente una unidad. Los sufíes explican que el hombre debe dedicarse a, y desear realizar, aquello que, mediante su Entendimiento, sabe que es ciertamente la Verdad, y no debe desear realizar un determinado conocimiento, salvo que esté convencido de que es verdadero y que ame realizarlo (Ibíd., p.95). Estas tres facultades, que están relacionadas con

Dios, están unidas por su objeto y su función. Desde el punto de vista sufí, el único propósito de la existencia humana es conocer a Dios, desearle a Él y amarle a Él. Lo que distingue a un hombre de otro es el grado de realización de la vocación propiamente humana, tal como fue establecida por Dios.

La naturaleza de la virtud

Se puede decir que existen tres grados o niveles en el Islam: el nivel de la sumisión (*eslām*), el nivel de la fe (*imān*) y el de la virtud (*ehsān*). Un famoso *hadith* dice que cuando el arcángel Gabriel, bajo la forma de un hombre joven, preguntó al Profeta del Islam acerca de estos tres niveles, el Profeta replicó:

La sumisión (*eslām*) es profesar el testimonio de la fe islámica (*shahadah*), cumplir con las cinco oraciones diarias, ayunar el mes de Ramadán, pagar las limosnas legales y realizar el peregrinaje a La Meca. La fe (*imān*) es creer en Allāh, en Sus ángeles, en Sus Libros Sagrados, en Sus Mensajeros, en el Día del Juicio y en la predestinación del bien y del mal. La virtud (*ehsān*) es adorar a Dios como si Lo vieras y, si no Lo ves a Él, Él en cualquier caso te ve a ti. (Danner 1987, p. 242).

Los tres principios son conocidos tanto en el Islam exotérico como en el esotérico. Sin embargo, dentro del sufismo, es el tercer principio, el de la virtud (*ehsān*), el que proporciona a los sufíes la llave indispensable para la vida contemplativa; por lo que llegar a ser una persona virtuosa (*mohsen*), implica un compromiso total de la persona.

Desde el punto de vista sufí, la virtud no es tan sólo un acto moral o un atributo externo; bien al contrario, se considera fundamentalmente como un estado interior o un modo de ser (Nasr 1972, p. 74). Esto es, la virtud está relacionada con el conocimiento y con el Ser. Para los sufíes, a una Verdad revelada debe corresponder una actitud volitiva y afectiva particular (Schuon 1987, cap. 1). Un principio conocido por el En-

tendimiento, debe verse reflejado en la Voluntad y adoptado por el Alma. Se considera que una verdad metafísica es estéril e ineficaz si la Voluntad no actúa en consecuencia o si no es asumida por el Alma. La virtud es precisamente una verdad metafísica conocida por el Entendimiento, que se convierte en algo real y concreto por los actos de la Voluntad y que es asumida por la persona. La virtud, concretamente, es conocer a Dios, que es el Bien absoluto y lo infinitamente Bello, desearle y amarle, lo cual implica ser como Él (Schuon 1981, p. 96).

La virtud está relacionada, por un lado, con el conocimiento, puesto que es un reflejo del conocimiento en la Voluntad y, por otro lado, con el Ser, puesto que es una forma de respuesta a la Realidad divina. Por otra parte, los sufíes afirman que, para que un reflejo existencial del conocimiento y una forma de ser se consideren una virtud real, tienen que llevar el sello de lo permanente. Esto es, la virtud es un reflejo del conocimiento firmemente fijado en la Voluntad y una forma de ser permanente. Por tanto, la virtud no puede ser un pensamiento improvisado; por el contrario, la virtud es una forma de ser permanente que refleja las diferentes etapas y los diversos modos de conocimiento en el viaje del hombre hacia la realización de su naturaleza y su propósito verdaderos. En este sentido, actúan como apoyos necesarios para el conocimiento y como indicadores fiables de los niveles espirituales alcanzados (Burckhardt 1988, pp. 102-103).

En el sufismo, los niveles espirituales se evalúan mediante los estados (*ahwāl*) y las moradas (*maqāmāt*) que experimenta la persona. Un estado, *hāl*, se define normalmente como una condición espiritual temporal o pasajera fruto de un favor o gracia divina hacia la persona. Una morada, *maqām*, se define como una condición espiritual permanente nacida del empeño y de la perseverancia de la persona en el camino espiritual (Nasr 1972, p. 74).

Existe una relación definida pero compleja entre los distintos estados

y moradas y las virtudes. Esto explica por qué en los textos sufíes la enumeración y la explicación de los estados y las moradas en un orden jerárquico se relaciona siempre con las correspondientes virtudes. Sencillamente, un estado o morada como la paciencia (*sabr*) es también una virtud en la medida en que el alma que alcanza esta morada, es transformada sustancialmente por la virtud de la paciencia y se convierte de hecho en esa virtud (Ibíd., p. 76).

Para los sufíes, la esencia o arquetipo de una virtud es un Atributo divino. Las virtudes se consideran reflejos de los Atributos divinos en el microcosmos humano. Por ejemplo, la virtud de la vigilancia tiene como raíz el Poder divino. La virtud nace de la consciencia de un aspecto o cualidad de la Realidad divina que penetra, ilumina y transforma gradualmente la voluntad y el alma del individuo, hasta que su alma se identifica completamente con la virtud en cuestión. Cuando esto ocurre, se considera que la persona ha adquirido permanentemente esa virtud y ha alcanzado la morada correspondiente. Si la persona continúa su progreso a lo largo de la senda espiritual y alcanza una morada superior, continúa poseyendo la virtud de la morada inferior. A menudo, los sufíes describen la adquisición de una virtud y de su correspondiente morada como la muerte de su alma respecto a su naturaleza secundaria y miserable —mediante la desaparición de los vicios que se oponen a la virtud en cuestión— y la resurrección de su alma en Dios (Ibíd., p. 70). El renombrado sufí de origen persa Ḍoneid, la máxima autoridad de la Escuela de Bagdad en el siglo noveno, expresa este punto de vista sucintamente de la siguiente forma: «El sufismo es que Dios te hace morir a ti mismo y renacer en Él» (Ibíd., p. 69).

El papel de la virtud en la espiritualidad y la ética sufíes

La virtud juega varios papeles importantes en la vida de los sufíes.

Por encima de todo, están permitir la manifestación metafísica de las verdades en la voluntad y purificar el alma humana de los vicios que se oponen a estas manifestaciones. Ambos son requerimientos necesarios para que el hombre realice su verdadera naturaleza y desarrolle su propósito en la vida, y son aquello que le aportará la felicidad que busca.

El sufismo considera la metafísica como una ciencia sagrada que define los principios del Ser en términos intelectuales. La virtud es concomitante con esta ciencia sagrada. Las verdades metafísicas comprendidas por el Entendimiento deben reflejarse en las actividades de la Voluntad y ser asumidas por el Alma (Schuon 1987, p. 183). En otras palabras, para que el conocimiento metafísico sea eficaz espiritual y moralmente debe llegar a tener efecto sobre las facultades volitivas y afectivas.

La consecuencia moral y espiritual del conocimiento es la conformidad del ser con ese conocimiento. El conocimiento debe transformar al conocedor, y la coincidencia entre el objeto del conocimiento y el sujeto que conoce da lugar al estado de felicidad y de bienaventuranza. La posibilidad de unión del conocimiento con el Ser existe en potencia en todos los seres humanos; el hombre es creado a imagen de Dios, y la identidad completa entre el conocimiento divino y el Ser es la felicidad perfecta. En árabe, estas relaciones están claramente identificadas por los términos *wojūd* para Ser, *wojdan* para la Sabiduría divina y *waǰd* para la Felicidad divina. Las tres palabras derivan de la raíz común *w-j-d*.

La necesidad de la virtud para la realización de la naturaleza y del propósito del hombre se debe, en parte, a las limitaciones de la misma mente humana (Burckhardt 1988, pp.101). La facultad racional, la mente, reduce y define todo lo que conoce conforme a sus propias categorías. La mente es incapaz de conocer con certeza cosas que están más allá de lo delimitado y de lo definido y que trascienden el orden espacio-temporal. Para que el conocimiento humano pueda

transcender los límites de la mente, necesita la ayuda de la virtud.

Según los sufíes, la virtud es un medio para realizar y llevar a buen término una verdad conocida por el Entendimiento. Esto se debe a que no todos los aspectos y las implicaciones de la verdad conocidos por la facultad teórica confieren automáticamente al alma del individuo los efectos y las implicaciones de la verdad conocida (Schuon 1987, p. 189). Por ejemplo, tener conocimiento del Bien no es lo mismo que ser bueno. En el hombre, existe claramente un abismo entre el pensamiento y el ser, y el nexo que puede unir ambos es la virtud. La virtud elimina todas las trabas y dificultades —las pasiones y los vicios— que obstaculizan la posibilidad de realización de la Verdad por el ser humano. La virtud, que es la conformidad total del alma con la Verdad, provee la base para esta realización. El alma conforme con la bondad, que es un reflejo del Bien supremo en el plano humano, sabe con certeza qué es la bondad porque ella misma se ha convertido en bondad (Ibíd., pp. 187-189).

La doctrina según la cual la finalidad de la existencia humana es convertirse en la teofanía consciente que refleja los Nombres y Atributos divinos se basa en ciertos aspectos metafísicos relativos al hombre y a su relación con Dios. En el sufismo, se considera al hombre como un microcosmos. Como lo afirma el gran sufí de Fārs (Irán) Ruzbehān Baqlī: «Adán es el espejo de ambos mundos. Y todo lo que fue puesto en esos dos reinos fue hecho visible en su forma» (Schimmel 1978, p. 188). Estos dos reinos se refieren a la diferenciación cosmológica del Qorán entre el mundo visible (*'ālam-e shahāda*) y el mundo de lo Invisible (*'ālam-e qayb*), a partir de la cual los sufíes desarrollaron posteriormente divisiones adicionales, como los cinco niveles del Ser o las cinco Presencias divinas definidas por la influyente escuela de Ibn 'Arabi. Entre el hombre y Dios existen una analogía y una reciprocidad profundas. La doctrina de la analogía y de la reciprocidad entre lo Divino y lo humano, que constituye

Cuando el viento de Saba de tu olor llenó mi corazón,
él emprendió tu búsqueda y así me abandonó.

Ahora, de mí, no tiene ya recuerdo:

sumido en tu perfume, a tu modo se adaptó.

—*Robā'iyāt* de Abu Sa'īd Aboljeir

—Traducido por Clara Janés y Ahmad Taherī

la piedra angular de las enseñanzas sufíes y de sus prácticas espirituales y éticas, se refleja en varias tradiciones sagradas (*ahādith qodsī*) y versículos del Qorán. Por ejemplo, la tradición sagrada «Aquel que se conoce a sí mismo conoce a su Señor», formula, en esencia, la doctrina de la analogía entre el hombre y Dios; y en el Qorán, se proclama: *Él [Dios] los ama y ellos lo aman a Él* (5,59). Los sufíes han interpretado este versículo en el sentido de que el amor del hombre hacia Dios es en realidad el efecto del amor de Dios por el hombre. Es decir, el amor de Dios por el hombre no sólo precede al amor del hombre hacia Dios sino que el hombre puede amar a Dios sólo porque Dios ama al hombre. *Yālāl-ol Din Rumi*, el gran maestro y poeta sufí persa, fundador de la orden Mawlawī, escribe en su famoso *Mathnawī*: «Ni un solo enamorado podría buscar la unión si el Amado no estuviera también buscándola» (Ibíd., p. 139).

Podemos relacionar así la doctrina de la analogía y la reciprocidad entre el hombre y Dios con el análisis sobre la virtud: cada virtud es una forma de identidad con el Ser divino o una forma de participación en Él. Cada virtud tiene, como esencia, un Atributo divino y esa esencia sobrenatural de la virtud es lo que le otorga su naturaleza impersonal, universal y celestial (Burckhardt 1988, p.102). El alma, en su estado primordial (*feṭrat*),

es virtuosa, es decir, está en completa conformidad con la Belleza y la Bondad divinas. En el lenguaje de la alquimia espiritual, el estado original no corrompido del alma humana se simboliza con el oro, el metal considerado perfecto y que representa los atributos de luminosidad e inmutabilidad. Sin embargo, en el hombre caído (es decir, el hombre expulsado del Paraíso) el alma está cubierta por una espesa capa, por un velo de ignorancia y de indignidad, fruto de las pasiones y los deseos. Es preciso desarrollar las virtudes para eliminar del alma el orín de los vicios y las pasiones que se ha incrustado sobre ella y se ha convertido en una segunda naturaleza para ella.

La virtud es la condición de ausencia de vicio. Por lo tanto, poseer una virtud es permitir la manifestación en el alma de un Atributo. A través de la virtud, el Atributo divino irradia y la virtud florece en la medida en que asimila el Atributo divino (Ibíd., p.102). Para los sufíes, la asimilación completa de un Atributo divino sólo es posible a través de la negación del yo o el anonadamiento del ego. El Profeta del Islam proclama: «*Al-faqr fajri*» (la pobreza espiritual es mi orgullo). La pobreza espiritual es la condición que espera alcanzar todo aquel que aspira a realizar su verdadera naturaleza y, por ende, a lograr la felicidad real. La senda del sufismo se describe a menudo como

la forma de emular la pobreza espiritual. La pobreza espiritual denota una condición de vaciamiento ante Dios. Lo vacío desde el punto de vista humano es plenitud desde el de Dios (Ibíd., p. 104). Por lo tanto, cada virtud, para ser perfecta, debe necesariamente implicar un anonadamiento interior respecto a Dios. Solamente aquellos que sean «pobres» espiritualmente pueden manifestar e irradiar la plenitud divina en el orden cósmico. A menudo, los sufíes citan el versículo del Qorán: ¡Hombres! Vosotros Sois los necesitados de Dios, mientras que Dios es Quien se basta a Sí mismo, el Digno de Alabanza (35,15) para describir la nada ontológica del hombre y el todo de Dios. Únicamente la persona realmente pobre en relación con su Señor puede portar la Dádiva divina (*amāna*)¹ y la prerrogativa de manifestar Sus Nombres y Atributos. Se define a veces al sufí como «el que ha muerto en sus atributos y vive en los atributos de su Amado» (Hojwiri 1980, p. 32).

Conclusión

Desde la época de Sócrates, la pregunta clásica que ha dominado el campo de la ética es: ¿Cuál es la vida buena para el hombre? Y cada sistema ético es, en algún sentido, un intento de responder a esta pregunta. Sin embargo, esta pregunta fundamental no puede ser contestada satisfactoriamente si no se define primero qué quiere decir «bueno» y qué constituye la verdadera naturaleza humana. Para los sufíes, lo Bueno es Dios, puesto que nada es real excepto Él, tal como da testimonio de ello el *shahadah*. Todo lo que es bueno en este mundo es un mero reflejo de la Bondad divina. Según los sufíes, para que el hombre sea verdadera y perfectamente bueno es necesario que participe en la Bondad suprema y que se identifique con Ella. Y esto es solamente posible a través del desarrollo de las virtudes, las cuales están fundadas en los Atributos divinos. En otras palabras, sólo Dios es Bondad absoluta y el hombre únicamente se vuelve bueno participando de forma consciente y voluntaria en

Su Bondad. Para los sufíes, el hombre tiene la posibilidad de participar en los Atributos divinos y de identificarse con ellos, puesto que existe una profunda analogía y reciprocidad entre Dios y la humanidad. El hombre, como lo atestigua el Qorán, está hecho a imagen de Dios.

Los sufíes ven al hombre como la teofanía central de los Nombres y Atributos divinos en la creación. Sin embargo, esta función está en todos los hombres solamente en potencia. Sólo se realiza cuando el hombre cumple con su naturaleza real y con su propósito. Para alcanzar su naturaleza verdadera y original, el hombre debe en primer lugar eliminar su naturaleza secundaria, adquirida desde su expulsión del Paraíso. La naturaleza primordial del hombre es esencialmente virtuosa, es decir, acorde con los Nombres y Atributos divinos. Sin embargo, esta naturaleza virtuosa está velada por la naturaleza secundaria, que es fundamentalmente indigna y pasional. El desarrollo de las virtudes, mediante el esfuerzo, el hábito y la gracia divina, elimina progresivamente la naturaleza secundaria que oculta la belleza y bondad inmutables de la naturaleza original. Los sufíes ven esta eliminación progresiva como un proceso de recuperación del estado paradisiaco perdido por el hombre. Es decir, la adquisición de las virtudes permite al hombre alcanzar la felicidad que le corresponde como elegido entre las criaturas de Dios. Entre todas las criaturas de Dios, el hombre es el único que posee la facultad o el potencial de manifestar todos los Nombres y Atributos divinos de una forma libre y consciente y como un todo unificado en su ser.

Las tres virtudes proféticas principales de vigilancia, generosidad y sinceridad tienen sus prototipos celestiales en el Poder, la Misericordia y la Verdad divinos. En el ámbito de la conducta humana, estas virtudes se traducen como firmeza en relación con el yo de uno mismo, caridad hacia los demás y sumisión completa a Dios. Estas tres virtudes son la base y la condición para una buena vida, aportarán al hombre la felicidad y la

paz que busca, y son su verdadera herencia como vicario (*jalifa*) de Dios en la tierra.



Nota

1.- Hace referencia al versículo coránico: *Propusimos la Dádiva divina a los cielos, a la tierra y a las montañas, pero se negaron a hacerse cargo de ella, tuvieron miedo. El hombre, en cambio, se hizo cargo* (33,72). Los sufíes consideran que esta Dádiva divina fue el Amor. [N.T.]

Referencias:

- Burckhardt, T. (1988), *An Introduction to Sufi Doctrine*, Lahore. Muhammad Ashraf Publishers.
- Hojwiri. (1980), *Kashf al-Mahjub*, R. A. Nicholson (trad.), Lahore: Islamic Book Foundation.
- Lear, J. (1988), *Aristotle: The Desire to Understand*, New York; Cambridge University Press.
- Nasr, S. H. (1972). *Sufi Essays*, New York: State University of New York Press.
- (1987), *Islamic Spirituality: Foundations*, New York: Crossroads Publications.
- (1981). *Knowledge and the Sacred*, New York: Crossroads Publications.
- Schimmel, A. (1978). *Mystical Dimensions of the Islam*. Chapel Hill; University of North Carolina Press.
- Schuon, F. (1981). *Esoterism as Principle and as Way*, Middlesex: Perennial Books.
- (1987). *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Middlesex: Perennial Books.
- (1981). *Understanding Islam*, London: Unwin Paperbacks.



Comprobar en el discípulo el nivel de la presencia de Dios

Dr. Javad Nurbakhsh



Es muy común entre los maestros de la Senda crear situaciones en las que comprobaban el nivel de realización y de Presencia divina en sus discípulos. Estas pruebas eran incluso, a veces, un medio por el que el maestro demostraba a los demás discípulos la razón de su especial atención hacia un determinado discípulo.

En relación a esto, en el libro de 'Attâr *Memorial de los amigos de Dios*, encontramos el siguiente relato:

El maestro Ýoneid tenía un discípulo, al que demostraba especial cariño. Esta cercanía del discípulo al maestro originó recelo en algunos de los otros discípulos. Ýoneid intuyó este recelo y les dijo: «Su cortesía espiritual y su realización en la gnosis es superior a la vuestra. Sin embargo encomendaré a todos una prueba para que vosotros mismos seáis testigos de ello». Luego ordenó que trajeran varios pollos, y entregándoles uno a cada uno [incluido a su discípulo predilecto], les dijo: «Buscad cada uno un lugar donde podáis sacrificar el pollo sin que nadie os vea».

Todos los discípulos se fueron, y al cabo de un tiempo cada uno volvió con el pollo sacrificado, excepto el discípulo predilecto. Ýoneid le preguntó: «¿Por qué no sacrificaste el pollo?». Y el discípulo contestó: «Maestro, usted ha dicho que lo sacrifique donde nadie me vea. Y yo dondequiera que iba veía a Dios ahí presente». Al oír esto, el maestro se dirigió a los demás discípulos y les dijo: «¿Véis cuál es su percepción y su realización, y cuál es la de los demás?». Al escuchar las palabras del maestro, los discípulos le pidieron perdón.



LA TENTACIÓN DE SAN. ANTONIO, 1878. DOMENICO MORRELLI





El Infinito es quien te coge de la mano

D. R. Jirgensons



había fallecido hacía más de diez años. Yo le echaba de menos aunque le sentía cercano. Se había marchado, pero estaba todavía conmigo. Especialmente durante mis meditaciones y mis sueños, sentía como si nunca se hubiera marchado. Durante más de veinticinco años había sido mi padre, mi amigo, mi maestro, la cara terrenal de mi Amado. De él aprendí acerca del amor incondicional, acerca de las payasadas del ego, acerca de la inflexible simplicidad de simplemente ser, acerca de la alegría de ser capaz de reírse de las debilidades de la vida. La mayor lección que me enseñó fue tal vez que el amor de un maestro puede ser delicado y tierno y, al mismo tiempo, severo y temible, mientras arranca de la mente del discípulo las infecciones del ego.

Desde que abandonó este plano, me había visitado a menudo en sueños, especialmente durante los primeros años, dándome guía y apoyo en mi camino. Luego, los sueños se hicieron menos frecuentes. Comencé a anhelar la guía, sentía que la necesitaba.

Aunque menos frecuentemente ya, algunas visitas inesperadas por su parte bendicen todavía de vez en cuando mis horas de sueño. La otra noche tuvo lugar una de esas visitas. Apareció en medio de una gran muchedum-

bre. Todos sabíamos que él ya no se contaba entre los vivos, pero entendimos que se las había arreglado para realizar una corta visita a este plano de la existencia. Esto ya había ocurrido antes: me había visitado en sueños y, mientras soñaba, me había dado cuenta de que él estaba al mismo tiempo en este plano terrestre y más allá de él.

En este sueño más reciente, me hizo señas para que me sentara detrás de él, en una de las tres sillas colocadas allí. El resto de la gente estaba enfrente de él. Me senté en una de esas sillas, sintiéndome humilde y bendecido. No ocurría gran cosa. Simplemente estábamos sentados allí y charlábamos, pero la sensación de amor devorador que emanaba de él me emocionaba en lo más profundo. (Y esa sensación permaneció en mis horas de vigilia durante buena parte del día siguiente).

Así estuvimos sentados durante algún tiempo. Sonrió. Me di cuenta de que había un espacio entre sus incisivos.

Me quedé desconcertado: «¡Pero esta no es su sonrisa! Esa es la sonrisa de...!».

Sí. Un maestro se había metamorfoseado en otro; un maestro vedanta se había transformado en otro sufi. Uno era de la India, el otro de Persia. Uno estaba dedi-





Detalle de *La vuelta del Sol*
Odd Nerdrum, 1986

cado al camino del conocimiento, el otro al camino de la devoción. Y sin embargo el mismo amor, la misma alegría efervescente bañaba su ser; a simple vista, sólo había una sonrisa diferente.

Más o menos una semana antes de que pisara la senda sufí, recibí en mi buzón de correo electrónico un mensaje que venía de un remitente poco habitual. Era una simple cita de un estimado maestro de vedanta, el *guru-bhai* (hermano de iniciación) de mi primer maestro. (Por si acaso no lo entendía, el mensaje llegó dos veces, separado por un intervalo de dos días):

Es la llamada de Dios al hombre lo que le lleva a este bendito camino espiritual.

El que te ha llamado continuará llamándote, continuará mostrándote el camino cuando estés en la duda y la confusión, porque el gurú nunca abandona al alma a la que ha llamado.

Y cuando el gurú deja la forma física, se funde con el Infinito.

Y entonces el Infinito es quien te coge de la mano.

Este fue sólo uno de los varios signos que llegaron a mi camino mientras yo pensaba qué hacer, tras haber llegado a una encrucijada que tenía varias señales entre las que pensaba que debía elegir. Una decía «Sufí»; otra decía «Vedanta»; una tercera decía «Budismo tibetano»; una cuarta decía «Destino desconocido». Parecía como si cada una apuntara a una dirección diferente. ¿Qué iba a hacer? ¿Emprender el camino sufí? ¿Mantenerme en el camino en el que estaba? Si seguía el camino sufí, ¿sería desleal a lo que había pasado antes?

¿Y qué decir sobre las aparentes contradicciones? Durante muchos años, había aprendido a levantarme temprano para meditar. Ahora participaba en la práctica sufí de las meditaciones devocionales interiores a cualquier hora. En mis meditaciones anteriores, me sentaba tieso como un palo; ahora, una y otra vez, me encontraba doblando la espalda en devota oración. Y sin embargo, a pesar de la confusión superficial de la

Mientras busques la perla de la mina, mina eres.

Mientras el pan deseas, pan eres.

Cuando comprendas esta sutileza,

verás que cualquier cosa que busques, eso eres.

—*Robāyāt* de Rumi

—Traducido por José María Bermejo

mente racional, el corazón continuaba repitiendo: «¡Sí, sí!».

La senda que conduce a la Verdad es sólo una.

«¿Por qué tantos desvíos?»,
le pregunté al anciano, y él me contestó:
«Porque se van detrás del color y el olor».

(Nurbakhsh 2001, p. 52)

Fueron las primeras palabras que leí de los poemas del maestro Nurbakhsh en la revista *Sufi* que había comenzado la bendita labor de abrirme el corazón haciéndolo estallar. De hecho, cuando las leí por primera vez, me sentí delirante, ebrio y ligeramente loco. Y después, durante mi primera sesión de *samā'*, la tarea quedó completada después de escuchar estas palabras:

En mil pedazos quedó roto el manto remendado que aquí, en tu vecindad, con alfileres de pasión yo había cosido.

(*ibid.*, p. 121)

Sentí cómo el manto de mi mente se rompió también en dos, si bien no todavía en mil pedazos. Esa noche, el corazón había tomado su decisión; la mente racional sólo tenía ahora que darle alcance.

Y eso hizo, o pensé que lo hizo. Pensé que mi pequeña mente egocéntrica estaba tomando la gran decisión. Sin embargo, una vez que comencé a caminar por la senda sufí hacia el rostro sonriente, bañado

por el amor y con huecos entre los dientes que me llamaba por señas en mi sueño, me percaté de que en realidad nunca había tenido elección. Dios había elegido por mí. Me había llevado a esta coyuntura.

De nada sirven ya las sutilezas de la mente; roto por el amor,

el corazón ya no podrá volver a unirse.

(*ibid.*, p. 64)

Las lecciones de ayer continúan hoy, pero a un ritmo más rápido que antes. Mientras antes veía a mi guía espiritual solamente unas pocas semanas cada año, ahora tengo la bendición de asistir semanalmente a nuestro *jānaqāh* local. Me administran una medicina dulce un día, una pócima amarga al día siguiente. Ambos son dones suyos, para preparar el camino hacia la aniquilación en el Uno. Nuestra única tarea es someternos al deseo del Amado.

Aquí estamos nosotros, a la puerta de la taberna, ¿qué deseará el Amigo? Aquí esperamos con todo el corazón, ¿qué querrá el Dueño de los corazones?

(*ibid.*, p. 94)

A medida que camino por esta senda elegida para mí, continuo aprendiendo cómo las diferencias aparentes se resuelven en el Uno. En el camino del conocimiento, conocido como *jñāna yoga* en la tradición vedanta, el conocimiento puro se

funde en el Amor cuando alcanza su culminación en el calor blanco de la meditación. En el camino de la devoción, el amor se funde con el Conocimiento divino cuando el amante se disuelve en el Amado. Porque ¿cómo se puede conocer plenamente al Amado sin amarlo? Y ¿cómo se puede amar al Amado sin conocerlo?

Aunque el camino de mi primer maestro era el del conocimiento, sus palabras nunca fueron para mí simples palabras. Cada palabra cobraba vida a través del propio ser del maestro y tocaba el corazón de sus oyentes. Incluso así, sus palabras eran meras «señales hacia la Verdad», porque mi maestro sabía muy bien que la Verdad, Dios, el Infinito jamás podría explicarse dentro de los estrechos límites de la palabra humana. Para ayudarnos a entender esto, nos contó esta historia:

Es mediodía en un día brillante y soleado. El cielo tiene un color azul muy, muy pálido. Un maestro y su alumno están de pie cerca de una arboleda, disfrutando del sol de mediodía. El maestro hace señas al estudiante:

«¡Mira! ¿Ves la esbelta forma de la luna nueva? ¡Qué bella es!».

El alumno mira hacia arriba, forzando sus ojos, pero la pequeñísima parte visible de la luna resulta muy pálida sobre el cielo iluminado por el sol, y confiesa: «No, no la veo».

Dice entonces el maestro, apuntando en dirección a la arboleda: «Bueno, sigue mi dedo. ¿Ves el arce grande en el lado derecho de la arboleda?».

«Sí».

«Ahora, fija tu mirada en la tercera rama grande contando desde abajo en la parte derecha del árbol. ¿La ves?».

«Sí, creo que sí».

«Muy bien. Ahora, continúa siguiendo mi dedo. Mira donde apunta a un pájaro sentado en una de las ramas pequeñas que se extienden a la derecha de la rama principal. ¿Lo ves?».

La excitación del alumno va en aumento: «¡Sí, lo veo!».

Continúa el maestro: «Ahora, libera tu mirada de mi dedo y del pájaro, de la rama y del árbol y lánzala hacia el

vasto cielo. ¡Allí verás la lunar!».

Las palabras de las Escrituras, las palabras de un maestro, todas aquellas palabras que intentan conducirte a lo Divino son sólo señales en la dirección del Amado. Así como el dedo que apunta no es la luna, así también todas las palabras sobre Dios sólo pueden apuntar hacia Él, pero nunca capturarlo. Para encontrarlo finalmente, tienes que abandonar todas las señales, todos los sistemas de apoyo y teóricos, todas las capas múltiples y variadas de la ilusión, abandonar todo lo que crees que sabes y después saltar al vacío. Las palabras —conocimiento— pueden hacerte recorrer una cierta distancia en la dirección del umbral del Amor pero, para cruzar ese umbral, deben dejarse atrás todas las palabras. Si lo consigues, te disuelves en el silencio —te hundes en la maravilla extática.

Hāfez de Shirāz (nacido en 1326) dice:

*Dejemos de leer sobre Dios,
nunca lo entenderemos.
¡Salta, agita tus puños,
amenaza y advierte a todo el universo
que tu corazón ya no puede vivir
sin auténtico amor!*

(Ladinsky 1996, p. 71)

Aquellos que viajan en la senda de la devoción parecen comenzar su viaje en un camino diferente que los buscadores del conocimiento, pero ambos caminos se funden en uno a medida que se acercan a su destino. Cuando el anhelo y la angustia del enamorado se resuelven finalmente en la unión, siente que ha llegado a casa. Todo anhelo se disuelve en el Uno. El enamorado toma conocimiento de esto como la única Verdad existente. Es un conocimiento más allá de la palabra, del pensamiento y de los conceptos.

En palabras del Dr. Javad Nurbakhsh: «... la perfección del amor divino se manifiesta como el intelecto universal; la perfección del amor es lo mismo que el intelecto universal».

La razón dice: «Sólo existen seis dimensiones, y más allá de ellas no hay nada».

El amor contesta: «Existe otra vía y yo he ido allá muchas veces».

(Nurbakhsh, 2001, p. 37)

En unión con el Amado, el conocimiento temporal se transforma en conocimiento divino; y el amor temporal, en amor divino. El primero, el temporal, es limitado; el segundo es «otra vía» más allá de todos los límites humanos.

En mi propio viaje he aprendido que el Amado puede visitarnos de muchas formas, pero el Amado es sólo uno, de la misma manera que no existe más que una luz, aunque mana de cada lámpara de forma única. Yalāl-ol Din Rumi (nacido en 1207), el elocuente portavoz de lo indescriptible, dice esto muy bien y sigue siendo un guía querido en mi camino, que han iluminado, muy afortunadamente, varias lámparas brillantes a lo largo de él; el Infinito me ha cogido de la mano, todo el tiempo, lo supiera yo o no.

*Las lámparas son diferentes,
pero la luz es la misma...
Algo, una energía, una luz,
una mente iluminada,
manando sin fin de todas las cosas,
un diamante que gira y abrasa.
Uno, uno, uno.
Rebájate, despójate
en el silencio ciego y amoroso.
Permanece ahí, hasta que veas
que estás mirando la luz
con sus propios ojos intemporales.*
(Harvey 1994, p. 138)



Referencias

—Harvey, A. 1994. *The Way of Passion: A Celebration of Rumi*. Berkeley, California: Frog, Ltd.

—Ladinsky, D. 1996. *I Heard God Laughing: Renderings of Hafiz*. Walnut Creek, California: Sufism Reoriented.

—Nurbakhsh, J. 2001. *Divan de poesía Sufí*. Madrid: Editorial Trotta.

—Nurbakhsh, J. 2001. *En la taberna, paraíso del sufí*. Madrid: Editorial Nur .

Sufismo:





el «asunto extraño»

Puntos de vista de Thomas Merton sobre el sufismo

Terry Graham

El monje trapense, miembro de una de las órdenes más austeras del catolicismo romano, se dirige a un grupo de jóvenes hermanos reunidos en torno a él como si fuera un entrenador de fútbol genial o un jefe de *boyscouts* entusiasta animando a sus expectantes pupilos. Les lanza provocadoramente una pregunta retórica con la intención de pillarles fuera de juego, diciéndoles que le han pedido que hable sobre teología mística. Maliciosamente afirma: «¿Quién quiere teología mística en un monasterio?»¹. Y añade, descartándolo

THOMAS MERTON. CORTESÍA DE GETHSEMANI ABBEY ARCHIVES

con una mirada asombrada y burlesca: «¡Es casi tan malo como el contrabando! Lo último de lo que quiere oír hablar un católico moderno y progresista es de misticismo... Voy a tratar de presentároslo bajo un ropaje musulmán o algo parecido, para que resulte más aceptable».

Después de haber caldeado así a su audiencia, se lanza a hablar sobre el tema.

«Bien, vamos a hablar sobre el sufismo. El sufismo es un asunto realmente extraño, y debería continuar siéndolo». Ya ha intrigado a sus oyentes. Y comienza diciendo, a modo de presentación cordial de su exposición y como una muestra de su auténtica modestia al plantear un tema sobre el que se encuentra perfectamente capacitado para hablar: «No dejéis que nadie, aquí o en cualquier otro sitio, se presente y os dé un curso sobre sufismo, porque cualquiera que os dé un curso sobre sufismo no os da más que gato por liebre; dicho sea de paso, ¿de qué pensáis que trata el sufismo?». Sigue dando muestras de modestia. En estos momentos, tiene a su audiencia del monasterio ansiosa por conocer más. Ha vencido la distancia, hablando no sólo sobre el tema tabú del misticismo sino presentándolo desde el punto de vista de otra religión: el Islam.

Este estilo campechano es el que caracteriza la serie de clases dominicales informales que ha organizado para estimular la fe y la práctica de los monjes. En esta ocasión, el tema es el sufismo, al que dedica seis charlas como parte de una secuencia que se extiende a lo largo de los años 1967 y 1968. El lugar es el monasterio de Nuestra Señora de Gethsemani en la verde campiña de Kentucky. El que habla es el Padre Louis, más conocido por su nombre de pila, Thomas Merton.

Merton era un hombre que había abandonado una prometedor carrera de periodista que lo podía haber conducido a la política; un hombre cuyo encanto y amplitud de conocimiento podrían haberle abierto las puertas de cualquier entorno social; una persona, sin embargo, que había

escogido convertirse del protestantismo al catolicismo y encerrarse en un retiro ascético como respuesta a la llamada de su corazón.

Nació en Francia en 1915, de padre neozelandés y madre norteamericana que se habían conocido en el mundo artístico del París de finales del siglo XIX. Merton había sido educado en la tradición anglicana (o episcopaliana). En su autobiografía *The Seven Storey Mountain (La montaña de siete pisos)*, escribe sobre su carácter juvenil: «Libre por naturaleza, a imagen de Dios, era sin embargo prisionero de mi propia violencia y de mi propio egoísmo, a imagen del mundo en que nació» (citado en Forrest 1991, p. 9). Era tremendamente extrovertido, pero su carácter, de una gran independencia intelectual, se vio suavizado por las convicciones pacifistas de sus padres y por una intensa espiritualidad que surgió en él a lo largo de sus años de juventud.

Después de haber estudiado en un liceo francés y en un colegio inglés y de proseguir sus estudios en Cambridge y en Columbia, en la década de los treinta tuvo lugar una espiritualización progresiva del Merton jovial y mundano (si bien poseedor de una fuerte conciencia social). Su visita a Roma en 1933, justo antes del ingreso en Cambridge constituyó un hito importante en su proceso de interiorización. Le conmovieron profundamente los iconos representados en los mosaicos bizantinos de los siglos IV y V de las iglesias más antiguas de la ciudad, que despertaron en él las primeras sensaciones visionarias de la presencia divina.

Sin embargo, el descubrimiento de una perspectiva religiosa capaz de darle una expresión significativa habría de llegar más tarde, después de varios años de alegre vida universitaria, en su período inglés, en los que incluso fue padre de una criatura como consecuencia de sus aventuras. El encuentro de una senda apacible llegó gradualmente y por combinación de fuentes tan diversas como los pensadores católicos franceses Etienne Gilson y Jacques Maritain, el agnóstico inglés de orientación mística Aldous Huxley, los grandes místi-

cos españoles del siglo XVI San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila, aunque su modelo más cercano fue William Blake, el tema de su tesis en Columbia, del que escribió mucho después: «... su rebelión, con toda su extraña heterodoxia, era fundamentalmente la rebelión de los santos. Era la rebelión de un enamorado del Dios vivo, la rebelión de alguien cuyo deseo de Dios era tan intenso e irresistible que condenaba, con todas sus fuerzas, la hipocresía, la sensualidad mezquina, el escepticismo y el materialismo que las mentes frías y triviales erigen como barreras infranqueables» (ibid., p. 48).

También durante este periodo en Nueva York, un monje itinerante hindú, en respuesta a una pregunta de Merton sobre la religión oriental, le orientó hacia su propia fe recomendándole las *Confesiones*, de San Agustín, y *La imitación de Cristo*, de Thomas Kempis. Aparte de sus lecturas, tuvieron lugar ciertamente una serie de acontecimientos espirituales que avivaron su sed de una mayor implicación en la vida religiosa, llevándole a su conversión al catolicismo y a su decisión de emprender una vida en soledad. El movimiento definitivo lo provocó finalmente su descubrimiento de la biografía del poeta inglés del siglo XIX Gerard Manley Hopkins que había dejado atrás su educación anglicana, en su época de estudiante en Oxford, para llegar a convertirse en sacerdote jesuita. El propio Merton se convirtió en una iglesia de Nueva York en otoño de 1938 y muy pronto puso su punto de mira en el sacerdocio.

En la primavera de 1940, cuando estaba analizando qué orden religiosa escoger, fue en peregrinación pascual a Cuba, a la ermita de Nuestra Señora del Cobre, donde tuvo una visión clave, como relató más tarde en *La montaña de siete pisos*:

...vi una luz tan intensa que no tenía relación alguna con ninguna luz visible y tan profunda y tan íntima que parecía anular cualquier experiencia menor. Y lo que me pareció más sorprendente fue que la luz era, en cierto modo, ordinaria —era una luz (y fue esto sobre todo lo que me

dejó atónico) ofrecida a todo y a todos, y no había en ella nada ilusorio ni extraño... Dejaba de lado toda experiencia sensorial para dirigirse directamente al corazón de la verdad. Pertenecía al orden del conocimiento, sí, pero más todavía al orden del amor (ibíd., pp. 63-64).

La «orden del amor» le había escogido y cuando volvió —después de haber barajado varias órdenes como la jesuita y la franciscana— se decidió por la orden más rigurosa para viajar por la senda del amor: la de los trapenses, la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia. Por un tiempo, le había sobrecogido su mismo nombre; ahora, al entrar en la abadía de Gethsemani, en diciembre de 1941, se dio cuenta de que aceptaba todas sus restricciones con inmensa alegría. Como le sucediera a San Juan de la Cruz antes que a él, los rigores de las condiciones duras y el camastro de paja sólo avivaban en él con más fuerza el fuego del amor divino.

En un nuevo paralelismo con el monje español, —cuya poesía amorosa simbólica y cuyos comentarios señalan una consciencia de la tradición mística que va más allá de las convenciones católicas, muy «sufí» en espíritu, de hecho— Merton continuó sus investigaciones sobre los senderos espirituales orientales, que le condujeron a escribir varios libros sobre taoísmo y zen, y que le llevaron, finalmente, a algunos contactos con el sufismo.

Aunque llegó a estar cada vez más profundamente interesado en el sufismo y tenía, como San Juan antes que él, el carácter necesario para apreciar el aspecto *eros* del amor divino (*'eshq*) tal como lo entienden los sufíes (en contraste con el aspecto *agape*, el «afecto amoroso», (*mahabbat*), similar al *karuna*, la «compasión» budista, con el que los sufíes miran a las criaturas del mundo), estaba aún comprometido sin concesiones con la vida célibe. Muy probablemente habría escrito algún libro sobre el sufismo, de no haber sido por un acontecimiento fatal.

Escribió en su diario, en el transcurso de su viaje a Oriente: «Espero encontrar algo o alguien que me

ayude en mi búsqueda espiritual» (citado en Forest 1991, p. 197). Sus viajes le llevaron a visitar, debido a su interés por el chamanismo de los indígenas americanos, a los indios Pueblo de Nuevo Méjico y a los Tlingits de Alaska; después de unas conferencias en California se dirigió a Asia para una serie de encuentros. Se reunió con el Dalai Lama, del que escribió en una carta: «Rara vez he encontrado a alguien con el que congeniara tan bien» (ibíd., p. 205), y con un monje tibetano que le llamó «Buddah natural» (ibíd., p. 206). Tuvo luego reuniones ecuménicas en Calcuta y Bangkok. Anduvo una temporada vagando por el Himalaya, preguntándose si debería quedarse para el resto de sus días. También se paró en Sri Lanka y visitó un templo budista en el que experimentó que «todo es vacío y todo es compasión» (ibíd., p. 210).

Todo ello le iba conduciendo hacia su encuentro final en Asia, con su propia muerte. Durante una reunión entre abades y abadesas de diferentes confesiones que se celebraba cerca de Bangkok en 1968, Merton se retiró un momento a la habitación de su hotel donde le encontraron una hora más tarde electrocutado por un cortocircuito provocado por un ventilador de suelo que había caído sobre él. El sufismo había constituido su principal preocupación no cristiana antes de este viaje, en el que sus contactos habían sido principalmente con el budismo y el hinduismo, si bien en una carta escrita en Delhi, fechada en noviembre, menciona un encuentro con la tradición sufí en esta ciudad, en el que oye hablar de la música *qanwali*, que implica el uso del «canto para inducir a la contemplación» y señala que estaba deseoso de escucharla en un restaurante local (Merton 1989, p. 120).

Merton se interesó por el sufismo más tarde que por otros caminos espirituales orientales, aunque se trató de un tema que él mismo buscó, mientras que sus estudios sobre otras vías místicas —tibetana, tantra, hindú, yoga, zen, taoísta, chamanismo de los indígenas americanos— se habían ido produciendo más o me-

nos casualmente. Mantuvo correspondencia con su colega francés Louis Massignon, el presentador por excelencia en occidente del maestro mártir Hallâÿ, debido a su interés por la no violencia, porque Massignon, que si bien era un experto en sufismo islámico era también sacerdote católico, se había unido a otros sacerdotes para encabezar una manifestación de protesta en París contra la guerra francesa contra Argelia en mayo de 1960.

La correspondencia con Massignon despertó su interés por el Islam y, en particular, hacia su dimensión mística, el sufismo, cuyo estudio Merton prosiguió mediante los trabajos de otros dos importantes personajes contemporáneos expertos en ese campo, el francés Henry Corbin y el iraní Seyyed Hossein Nasr. Tuvo un gran impacto en él el descubrimiento de Ibn 'Arabi, que unió los campos del misticismo y la filosofía, y esto le hizo interesarse fervientemente por los sufíes españoles. No se le escapó que la palabra árabe *suf* se refiere a la lana tosca con que vestía un grupo particularmente ascético de compañeros del Profeta, y que era el mismo tejido que tradicionalmente usaban los austeros trapenses.

Merton fue presentado a Massignon por Herbert Mason, profesor entonces de historia de la religión en la Universidad de Boston, que había conocido al erudito francés en 1959 y del que llegó rápidamente a ser amigo, al igual que haría Merton después. El interés de Merton en Massignon estaba basado en su vocación religiosa común y en su interés compartido por la situación apremiante de los desheredados, los pobres y los oprimidos de todo el mundo y por su deseo de organizar un combate no violento que cambiara su estado.

La persona cautivadora del mártir sufí Mansur Hallâÿ fue para los tres una figura emblemática. En Mason influyó de muchas maneras, tanto por la posición que mantuvo como por su martirio, de modo que no sólo escribió poemas y un drama sobre el santo sufí, sobre este amigo de Dios (*wali*), sino que tradujo al inglés la obra monumental de Massignon *La*

Borra los mil caballos de la forma
 y al igual que el vacío
 un ala delimita,
 del interior al exterior espacio
 despliega el vuelo
 en pos del escondido ser.
 Manantiales de voz
 quedarán en suspenso
 como nimbos
 a la muda revelación inalterable.

—*Rosas de fuego*, Clara Janés

pasión de Halláy (publicada en 1982).

La correspondencia de Merton con ambos comenzó a finales de los años cincuenta, se prolongó hasta la muerte de Massignon, en 1962, y continuó con Mason a lo largo de los sesenta. En una de sus primeras cartas a Mason, en junio de 1959, pone de manifiesto la intuición mística que despertó su interés por la obra de ambos y que estimuló su aprecio por el sufismo, cuando escribe lo siguiente:

La única salida reside en una paradoja de gran humildad, una pequeña puerta a través de la cual uno sale, pareciendo no ser nada: y habiéndose vuelto nada. Esto es la liberación. (Merton 1989, p. 262)

Las cartas a Massignon muestran un gran afecto. Se dirige a él por su nombre de pila en varios pasajes del texto, en los que comparte un calor especial en un planteamiento con este sacerdote amigo y curtido veterano con el que se identificaba tan apasionadamente, como en el siguiente:

Louis, una cosa me llama la atención y me emociona más que cualquier otra. Es la idea del «*point vierge, où le désespoir accule le cœur de l'excommuniés*

[«el punto virginal, el centro del alma, donde la desesperación arrinconca el corazón del excomulgado»]. Qué gran análisis y cuán verdadero. Nosotros tenemos ahora que alcanzar ese mismo «*point vierge*» en una especie de desesperación por la hipocresía de nuestro propio mundo. (Merton 1989, p. 278)

Desde 1965 hasta su partida en su viaje final, Merton mantuvo correspondencia con Reza Arasteh, un psicólogo iraní residente en Estados Unidos y autor de un libro sobre Rumi que había impresionado al monje. Arasteh había estado explorando la relación entre el sufismo y el pensamiento psicológico de Jung y de Fromm, con el cual había mantenido Merton una cordial correspondencia durante más de diez años. En una de las primeras cartas a Arasteh, menciona la hipótesis de la influencia de Ibn 'Abbād de Ronda (España), al que equivocadamente llama «un sufí marroquí» (Merton 1985, p. 41), sobre San Juan de la Cruz, y sugiere la existencia de un paralelismo entre su punto de vista y el de su predecesor español. En otra carta pregunta a Arasteh si puede aportarle textos «del sufismo persa, en particular algo todavía no traducido», para una revista que pretende lanzar. (ibíd., p. 42)

Sin embargo, la correspondencia más fructífera que mantuvo Merton sobre el sufismo fue con un erudito paquistaní, Abdul Aziz, que le escribió por primera vez en noviembre de 1960, al haberle dado su nombre Massignon en respuesta a su petición de contacto con «algún santo cristiano auténtico que fuera un místico contemplativo» (ibíd., p. 43). Las cartas y los libros que recibió Merton de esta fuente tan abundante fueron los que dieron lugar a su serie de conferencias dominicales sobre el sufismo.

En la respuesta de Merton a la primera carta de Abdul Aziz, se halla una referencia ilustrativa, pues en ella admite su equivocación, lo cual revela que su interpretación inicial del sufismo era errónea y que la modificó posteriormente. Al tiempo que le manda algunos de sus libros, le comenta que no incluye *Semillas de contemplación*, escrito en 1949, porque se siente avergonzado de su afirmación, hecha en esos inmaduros años de juventud, de que «los sueños sensuales de los sufíes» son un pobre sustituto de la contemplación auténtica que sólo se puede hallar en el seno de la Iglesia (ibíd., p. 44 n.).

Lo que importa es que, habiendo reconocido la naturaleza sensual del simbolismo sufí, fuera finalmente capaz de trascender la mojigatería del cristianismo occidental y de integrar fácilmente esta perspectiva erótica en el camino de la unión mística. (La plenitud de esta toma de conciencia llegó sólo cuando él mismo hubo experimentado un amor humano sensual que agitó los mismos cimientos de su ser, como veremos más adelante). En esta primera carta muestra estar ya familiarizado con algunos maestros sufíes como los persas Hallây y Rumi, y ofrece algunos vislumbres del conocimiento adquirido a través de su correspondencia con Massignon. En respuesta a una pregunta de Abdul Aziz sobre bibliografía relacionada con San Juan de la Cruz, Merton menciona los trabajos de dos sacerdotes contemporáneos, Fray Bruno de Jesús-Marie y Fray Paul Nwyia, sobre el santo y su posible conexión con el sufismo.

Uno de los frutos del intercambio de libros entre Merton y Abdul Aziz fue que el monje recibió una copia del texto clásico de Titus Burckhardt sobre el sufismo, lo que le llevó a comentar a Abdul que el sufismo claramente implicaba «una profunda experiencia mística del misterio de Dios nuestro Creador que cuida de nosotros en todo momento con infinito amor y misericordia» (ibíd., p. 48). Menciona que el libro de Burckhardt atrajo su atención sobre la importancia de la Unicidad (*tawhid*) como vital en la perspectiva sufí y escribe al respecto:

Pienso que los más cercanos al Islam entre los místicos cristianos en relación con este asunto son los místicos renanos y flamencos del siglo catorce, entre otros el Maestro Eckhart, quien estaba grandemente influido por Avicena (el filósofo místico persa Ibn Sinā). El punto culminante de su misticismo es el concepto de «Divinidad» más allá de «Dios» (una distinción que planteó problemas a muchos teólogos en la Edad Media y que es aceptada con reservas) que, en cualquier caso, es un paso hacia la unidad perfecta y última... (ibíd.).

Otro aspecto de la obra de Burckhardt que impresiona a Merton es el asunto de «el *zeker*, (la repetición continua de uno o varios Nombres divinos, semejante de algún modo al mantra de los yoguis) que recuerda a la técnica de los monjes griegos, y con el que estoy familiarizado, porque le lleva a uno cerca de Dios» (ibíd.). Está de acuerdo en que «sólo Dios es Real y disfrutamos de nuestra realidad sólo cómo un regalo Suyo otorgado en cada momento. Y es nuestra felicidad en cada momento ser realizados por Él sobre un abismo de nada (*nothingness*)» (ibíd.); un comentario que refleja el sufrimiento en el estado existencial de Merton, alejado de todo lo proveniente de la doctrina sufí, en la misma medida en que se aleja de la doctrina sufí en el comentario que le sigue, llegando a decir con una amargura muy alejada del modo sufí: «Pero el mundo se ha vuelto hacia el abismo y se ha alejado de Él. Por eso vivimos tiempos es-

pantosos» (ibíd.). La perspectiva sufí sería que no hay un tiempo mejor ni uno peor; el «espanto» está en la falta de atención permanente de cada persona a Dios.

Gran parte de la simpatía que Merton expresa hacia el Islam se sitúa más en el dominio exotérico, que a menudo tiene dificultades en distinguir del sufismo como tal. Por ejemplo, expresa su admiración por un libro enviado por Abdul Aziz diciendo que se trata de «un espléndido tratado ascético que reafirma mi profunda simpatía hacia el sufismo, [al estar] situado en la perspectiva correcta para una relación directa con Dios Santísimo. Nuestro comportamiento se basa en Su expresión de Sí mismo, no en meros sistemas éticos y en ideales. Este es el principio básico compartido por todos los “pueblos del libro”. Deberíamos regocijarnos juntos en esta luz de verdad que las otras religiones no llegan a entender completamente» (ibíd., p. 50).

En este escrito suscribe explícitamente el punto de vista doctrinal de la tradición abrahámica en su conjunto (judeo-cristiano-islámica), en contraposición a las demás creencias. De hecho, en otra carta afirma específicamente: «Es cierto que la revelación dada a los “pueblos del libro”, cristianos, judíos y musulmanes, es más detallada y más perfecta que la dada por medios naturales a las demás religiones» (ibíd., p. 58).

Su descripción del desapego, en otro escrito más general, narrada desde la inmediatez de su propia lucha, resuena profundamente no sólo con el misticismo cristiano y sufí, sino con la vía hacia la transcendencia de cualquier creencia. Al hablar del enfoque de San Juan de la Cruz, por el que Abdul Aziz había expresado un interés particular, dice cosas muy parecidas a la doctrina sufí al hablar del tema, al señalar que hay dos niveles de desapego: uno exterior, del que dice que es más fácil, y otro interior sobre el que expone lo siguiente:

El desapego interior se centra en el yo, especialmente en nuestro orgullo, en nuestro deseo de reaccionar y de defender o de afirmar nuestro

yo en nuestra propia voluntad. Este apego hacia nuestro yo es una tierra fértil para las semillas de la ceguera y de ahí proceden la mayoría de nuestros errores. Pienso que es necesario para nosotros ver que es el mismo Dios quien trabaja para purificarnos de nuestro yo, que tiende a resistirse a Él y a afirmarse frente Él. Nuestra fe debe enseñarnos a ver Sus deseos y a someternos a Su voluntad precisamente en aquellos aspectos en los que Él ataca a nuestro yo, incluso a través de la actuación de otras personas. Las acciones injustas y ofensivas de los demás, aunque objetables en sí mismas, pueden ayudarnos a librarnos de nuestro apego interior (ibíd., p. 53).

Estas, no lo olvidemos, son las palabras de un hombre que en la plenitud de su vigor juvenil eligió no sólo retirarse del mundo para encerrarse en un entorno de contemplación sino que escogió para ello la senda más rigurosa existente dentro de su tradición. Luego, tal como lo señala en otra carta a Abdul Aziz, incluso las condiciones de vida trapesas no le parecen lo suficientemente austeras, por lo que insiste en pedir, y finalmente consigue, el permiso para construir su propio refugio de soledad, una cabaña, su «ermita», en el bosque, más allá del mundo comunitario del monasterio, más rigurosos aún que los rigores de los cistercienses. Por tanto, aquello que entiende del sufismo proviene directamente del núcleo de sus esfuerzos dolorosos y sinceros, y no como consecuencia de una mera discusión académica. De ello dan fe sus comentarios sobre el *sheij* Ahmad al-'Alawi, tras leer el libro de Martin Lings *A Sufi Saint of the Twentieth Century (Un santo sufí del siglo veinte)*, que le había enviado Abdul Aziz:

Lo primero que debo decir sobre este «encuentro» con el misticismo musulmán contemporáneo es que es evidente que hablo el mismo idioma que el *sheij* Ahmad y que, de hecho, tengo mucho más en común con él que con la mayoría de mis contemporáneos en este país. Al escucharle, me parece oír una voz familiar desde «mi propio país», por así decirlo. (ibíd., p. 55).

Es significativo cómo critica, en sus comentarios sobre los libros de Frithjof Schuon y de René Guénon, enviados o recomendados por Abdul Aziz, a estos dos formidables comentaristas del Islam, del misticismo y de las religiones comparadas, por incorporar en sus análisis ideas gnósticas propias, si bien reconoce plenamente «sus esfuerzos por acercar Oriente y Occidente» (ibíd., p. 56). No le parece aceptable la «intelectualización» de una realidad espiritual que no ha sido experimentada como resultado de un esfuerzo sincero.

En junio de 1964 Merton le comenta a Abdul Aziz que ha previsto «mandar periódicamente notas sobre el misticismo islámico a la revista de nuestra Orden. Este es un paso nuevo y prometedor» (ibíd., p. 59). En otra carta reafirma cómo siente la armonía de puntos de vista entre el cristianismo y el Islam, y le pregunta sobre la fecha en la que se celebrará ese año el Ramadan (1965) y añade:

Me gustaría unirme espiritualmente con el mundo musulmán en este acto de amor, fe y obediencia hacia Aquel cuya grandeza y misericordia nos rodean en todo momento, y cuya sabiduría nos guía y protege aunque, en el impiadoso mundo del hombre, estamos constantemente al borde del desastre. Debemos tratar sinceramente de ser humildes y de ver nuestro estado, y esforzarnos en rezar con mayor pureza y simplicidad del corazón (ibíd., p. 60).

Puede resultar adecuado dedicar un último apunte sobre la correspondencia entre Merton y Abdul Aziz, que se prolongó hasta su viaje a Asia, a su método de meditación, como lo explicaba en una carta:

En rigor, tengo una forma de rezar muy simple. Está centrada totalmente en la atención a la presencia de Dios, a Su voluntad y a Su amor. Es decir, está centrada en la fe, que es la única manera de conocer la presencia de Dios. Se podría decir que esto da a mi meditación el carácter descrito por el Profeta de «estar ante Dios como si Lo vieras». Lo cual no significa imaginar nada ni concebir una imagen precisa de Dios, puesto

que eso para mi mente sería una forma de idolatría. Por el contrario, se trata de adorar a Dios como algo invisible e infinitamente más allá de nuestra comprensión y de realizarle como todo. Mi oración tiende mucho hacia lo que denomináis *fanā* [anonadamiento]. Hay en mi corazón esa gran sed por reconocer totalmente la nada de todo lo que no es Dios. Mi plegaria es entonces una especie de alabanza que nace y se eleva del centro de la Nada y el Silencio. Si mi yo sigue presente lo percibo como un obstáculo sobre el que no puedo hacer nada salvo que Él lo aparte. Si Él lo desea, puede entonces transformar la Nada en una claridad total. Si Él no lo desea, la Nada se asemeja entonces en sí misma a un objeto y se convierte en un obstáculo. Esta es mi forma normal de oración o de meditación. No consiste en «pensar» en nada, sino en buscar directamente el Rostro del Invisible, que no podemos hallar salvo que nos perdamos en Aquel que es invisible (ibíd., p. 63-64).

La importancia de este pasaje reside, en primer lugar, en que está escrito como una confidencia, que supone expresar algo que normalmente le parecería demasiado personal, demasiado inexpresable incluso, como para exponérselo a nadie; y en segundo lugar, en que Merton, para encontrar términos para expresar lo inexpresable, se ha inspirado en el vocabulario sufí procedente de los libros que le recomendó Abdul Aziz. No tiene un *ẓeker*, que reconoce como la clave de la contemplación sufí, sino que se esfuerza en adoptar el proceso de comunicación divina de una forma conceptual, más allá de los ritos, las letanías y los oficios de la Iglesia y de la regla monástica que se ofrecen al creyente en su propia tradición.

En una carta de octubre de 1966 Merton se define a sí mismo ante un amigo, cuyo quietismo (completo abandono de la actividad humana y sometimiento a la voluntad de Dios) había criticado con amabilidad y humor, que, hasta cierto punto, comparte su posición, pero matizada por otros puntos de vista, y añade: «Soy también un jansenista² y un sufí. Soy el mayor sufí de Kentucky, aunque tengo que admitir que no tengo mu-

cha competencia» (ibíd., p. 281). Bromeaba claramente al hacer referencia al quietismo y al jansenismo, pues se trataba de posiciones con cuya condena por la Iglesia estaba de acuerdo, pero su comentario sobre el sufismo, deslizado dentro del repertorio convencional de herejías de la Iglesia, socarronamente provocativo, era como una máscara de las preocupaciones muy serias con las que se debatía.

Al margen de la productiva correspondencia con Abdul Aziz y del abundante material escrito que brotó de ella, hubo dos encuentros que encendieron lo que podríamos denominar la «naturaleza sufí» de Thomas Merton, uno de ellos en el plano espiritual clásico y el otro en el plano del *eros*. El primero fue la visita del *sheij* sufí argelino Sidi Abdesalam; el segundo, el episodio de amor pasional con la estudiante de enfermería Margie Smith.

Curiosamente, el encuentro de Merton con el sufí argelino, seguidor de una senda que normalmente anima a sus seguidores a casarse y a vivir en el mundo aunque sin ser parte de él, sirvió, de hecho, para «reforzar su resolución y su confianza en su vocación» (paráfrasis de un apunte en su diario, Mott 1984, p. 462) de mantener el celibato. Esto se debió principalmente a la presencia espiritual de su visitante, con quien «sentía que [podía] comunicarme más allá de las palabras traducidas» por su intérprete (ibíd.). Cronológicamente, la llegada de Sidi Abdesalam se produjo justo después de su ruptura con el gran amor humano de su vida, y tuvo lugar en octubre de 1966, un mes después de que hiciera su voto permanente de celibato. Sin embargo, parece conveniente relatar en primer lugar el encuentro con el sufí, puesto que su aparición fue vital en su proceso superior de realización, poniendo en su sitio, de hecho, al amor humano, hacia el que el corazón de Merton se había abierto de una manera especial.

El biógrafo de Merton, Michael Mott, describe de esta manera el impacto que le produjo Sidi Abdesalam:

Fue una semana en la que Merton se castigó a sí mismo más severamente de lo habitual, viendo en sí mismo una gran capacidad de autoengaño y preguntándose si no se había mostrado tan vulnerable ese mismo año [durante su relación con Margie] precisamente porque estaba buscando una ocasión para huir de su vocación. Y ahora, un hombre a quien él reconocía como un verdadero místico, un hombre que representaba la tradición espiritual islámica más auténtica, le había dicho que estaba muy cerca de la unión mística y que el menor detalle podía permitirle alcanzar esa unión (ibíd., p. 462).

Prosiguiendo con la enseñanza iniciada en su visita, el *sheij* escribió una carta a Merton en el mes de febrero siguiente preguntándole si «había dejado ya de distraerse con las palabras, las suyas propias y las de los demás, a fin de realizar la unión mística» que le había vaticinado (texto extraído de ibíd., p. 468). En ese momento, el invierno de 1967, Merton estaba debatiéndose con la idea de emprender el viaje o no. Mott lo cuenta del siguiente modo:

«Lo mejor es lo no dicho», tradujo Merton de la carta de Sidi Abdesalam. Estaba buscando «lo no dicho». La soledad le había aportado muchos frutos cuando confió en ella [en su ermita solitaria]. Seguía habiendo demasiadas distracciones —palabras y visitantes. Incluso el mismo Sidi Abdesalam había sido un visitante. Merton había visto el viaje como una tentación, una atracción hacia la antigua agitación... Empezaba a preguntarse si lo «no dicho» le llegaría en Gethsemani si esperaba o si lo encontraría solamente en algún otro lugar (ibíd., p. 468).

Una razón válida para viajar, escribió Merton en su diario, sería «visitar lugares muy especiales y ver a personas excepcionales. Por ejemplo, visitar a Sidi Abdesalam o ir a centros zen en Japón» (citado en ibíd.). Cuando Merton emprendió el viaje, tal como Sidi Abdesalam había predicho que lo haría, no fue a la región donde vivía el *sheij* argelino, pero era muy

consciente de que seguía un camino al que le había lanzado el sufí. En el transcurso de lo que sería su último viaje en otoño de 1968, se halló en el Himalaya considerando si volver a Gethsemani o permanecer allí. «Todas las personas con las que había estado, incluido el Dalai Lama, le habían dicho que encontrar al maestro adecuado era el paso más importante en el camino», explica Mott (ibíd., p. 552). Conoció a un gurú tibetano que «al igual que Sidi Abdesalam... había reconocido, de alguna forma no verbal, que se hallaba en el umbral de la



gran realización» (ibíd.).

De hecho, los abades que asistían a la conferencia de Bangkok hacen una afirmación en una carta al abad de Gethsemani que sugiere que había alcanzado la realización: «En el rostro del difunto Padre Louis estaba marcada una paz grande y profunda, y era evidente que había encontrado a Aquel a Quien había buscado tan diligentemente» (citado en Forest 1991, p. 214, pie de foto).

El empujón final hacia la realización parece haber comenzado con Sidi Abdesalam, pero la influencia del sufí no habría sido tan profundamente sentida de no haber llegado tras una relación que le abrió el corazón, una relación que había visto

en sueños pero que era necesario hacer realidad. Forest cuenta cómo en enero del año anterior (1965) Merton, sentado en su ermita, hacía un angustioso análisis de la «carencia de amor que había sido característica en su relación con las mujeres desde su adolescencia hasta su edad adulta» (ibíd., p. 162), y cómo reflejó en un artículo «una necesidad urgente de amor» (citado en ibíd., p. 163).

Para los sufíes, la experiencia de un amor humano doloroso, incluso no correspondido, conocido como «amor ilusorio» (*'eshq-e mafāzi*), se considera como particularmente importante para la apertura del corazón necesaria para recibir el Amor divino o verdadero (*'eshq-e haqiqi*), aquel que se requiere para llevar al devoto hasta la Unión divina. Si Merton no había conseguido hasta entonces la realización del amor humano, la oportunidad de rectificar este hecho le llegó un año después de su reflexión sobre este asunto. En marzo de 1966, se encontraba en un hospital en Louisville para someterse a una operación de espalda. A primeros de abril, durante su convalecencia, asignaron para cuidarle a una estudiante de enfermería.

Tenía el pelo negro, su tez era pálida y sus rasgos llamativos, y se parecía asombrosamente a una visión que había tenido sobre el arquetipo de la amada, fundamentalmente concebida como una muchacha judía, que se anunciaba a sí misma como «Proverbio», en referencia al libro bíblico de los Proverbios, que Merton valoraba mucho. A lo largo de dos o tres meses en 1958, Merton escribió en su diario cartas retóricas dirigidas a su amada «Proverbio» y después cesaron por un tiempo las referencias a las visiones. Merton registró nuevas apariciones de la amada arquetípica al menos en otras dos ocasiones: bajo la forma de una profesora de latín de Harvard en marzo de 1964 y la de una princesa china en noviembre del mismo año. Merton escribió que sentía «abrumadoramente su frescura, su juventud, lo maravillosa que era, su verdad, su completa realidad, más real que

ninguna otra, aunque inalcanzable» (citado en *ibíd.*, p. 161).

Bien bajo la forma de una joven judía o de una latinista o de una princesa china, las manifestaciones amorosas de Merton representaban la sabiduría y la gnosis antigua y oriental. A principios de 1966, había llegado el momento de que su amada se manifestara bajo forma humana viviente, de manera que su corazón pudiera abrirse y manaran en él los manantiales del amor *eros* espiritualizado, el *'eshq*, volviéndolo sensible a la aportación del único maestro espiritual que iba a tener en suelo americano, aquel que le iba a preparar para su viaje a Oriente.

El nombre de la enfermera era Margie Smith. Era a la vez altamente capacitada y razonablemente culta, así como inclinada hacia la espiritualidad; había leído el libro de Merton *The Sign of Jonah*, por lo que era muy consciente de quién era el paciente. Cuando, tras atenderle durante algunos días, dejó Louisville para pasar un fin de semana en casa, Merton se sintió vencido por la soledad, sin poder conciliar el sueño y atormentado «al darme cuenta gradualmente de que estábamos enamorados y de que no sabía cómo podría vivir sin ella» (citado en *ibíd.*, p. 173). El caso es que, como señala Mott: «Thomas Merton había descubierto su auténtica plenitud en el amor auténtico» (Mott 1984, p. 443).

En palabras de Forest:

Margie fue para Merton la única persona con la que podía ser él mismo sin fachada alguna. Por primera vez en su vida, según él recordaba, Merton sintió que no sólo Dios sino otra persona lo conocía completamente. «Éste es el amor mismo de Dios que Él realiza en nosotros», escribió en un poema aquella noche. Se preguntaba en su diario sobre la posibilidad de un «matrimonio casto» (Forest 1991, p. 175).

Tras un día juntos particularmente gozoso, Merton escribió los siguientes versos:

*Nos mecemos y nadamos
en la pena sin palabras del amor,*

*a mitad de camino
entre el cielo y el infierno,
entre Sión y el verde río,
nos mecemos juntos
en ese amoroso abrazo desesperado...*

(citado en *ibíd.*, p. 179)

Tras decidir finalmente proseguir por la senda del celibato, le escribió una carta exponiendo claramente su intención de proseguir su vida monástica, con la consiguiente necesidad de romper la relación. Luego, al prever su desesperación al leer la carta, sintió aullidos de dolor «abriéndose camino desde lo más profundo de mi ser» (citado en *ibíd.*, p. 180). Forest concluye así su explicación del asunto:

Finalmente, Merton renovó su compromiso de seguir siendo monje y de perseverar como eremita, la elección más difícil de su vida. Su amor por Margie no había terminado. En su alma, y probablemente en la de ella, había tenido lugar una especie de boda. [Pero el camino había quedado preparado para una realización superior]. Había escrito en una carta a Margie ese verano: «Hay algo profundo, muy profundo en nuestro interior, querida, que nos invita a dejarnos ir completamente... No sólo como cuando la ropa cae al suelo y los cuerpos se aprietan juntos sin nada entre ellos, sino con esa forma de rendición emocionada en la que es nuestro propio ser el que se rinde a la desnudez del amor y a la unión en la que no existe entre nosotros velo alguno de lo ilusorio» (*ibíd.*, p. 181).

El velo de lo ilusorio que se había desgarrado entre esos dos enamorados sinceros y espirituales había preparado el camino para la caída del verdadero velo de lo ilusorio que permanecía entre el monje y Dios; este acontecimiento tendría lugar en Asia, en un proceso que transcurrió entre el encuentro con un gurú tibetano en el Himalaya indio, semejante al ocurrido con Sidi Abdesalam, y la misteriosa muerte por electrocución en Bangkok, que le produjo únicamente una quemadura de tercer grado en su costado derecho que descendía hasta cerca de la ingle, una evocación de la

herida que le infligió el centurión a Jesús mientras agonizaba en la cruz.

Con respecto a que la relación con Margie actuara como preparación para recibir la aportación espiritual del *sheij* sufi, otro monje comenta reveladoramente que la experiencia amorosa de Merton hacia ella fue:

... una asombrosa apertura hacia una faceta del amor de Dios que nunca antes había experimentado. Estar encaprichado, aunque sea por un corto periodo de tiempo, es una muestra auténtica del don del amor de Dios, con intensidad. De repente, adquiriría una riqueza su experiencia del amor de Dios que nunca antes había estado ahí (Costello 1995, p. 11).

El encuentro con el *sheij* resonaba todavía lo suficiente en él unos meses después como para recomendar a una joven psicóloga, enamorada del LSD y que exhortaba en un artículo al uso de esta droga como una vía válida para experimentar una apertura de la consciencia, que investigara el planteamiento sufi, que leyera a Ibn 'Arabi o, al menos, la presentación que de él hizo Corbin. Esto fue tras dirigirle algunas profundas palabras sobre la contemplación no inducida por drogas, en las que dijo: «Creo que realmente necesita un componente de silencio, de soledad, de no comunicación con el fin de que todo ello tenga más validez y la mantenga» (Merton 1989, p. 352).

Esto fue el 15 de Abril de 1967. Dos días antes, había escrito a un profesor del Smith College, hablándole sobre:

... la realidad que está presente para nosotros y en nosotros: llámese Ser, Atman, Pneuma... o Silencio. Y el simple hecho de que por estar atento, aprendiendo a escuchar (o recuperando la capacidad natural de escuchar, que no se puede aprender más de lo que se aprende a respirar) podemos encontrarnos sumergidos en una felicidad tal que no se puede explicar: la felicidad de ser uno con todo, en ese oculto territorio del Amor para el cual no existen explicaciones (Merton 1985, p. 115).

Este era el contexto en el que Merton daba sus conferencias durante los años 1967 y 1968, que transcurrían básicamente entre el momento de su encuentro con el *sheij* sufí y el inicio de su viaje.

En un intento de hacer más asequible el «extraño» sufismo a sus compañeros monjes, Merton, el profesor, explora la idea de una conexión entre el sufismo y el cristianismo de sus oyentes monásticos, y sugiere una relación con el cristianismo sirio; esta idea debió surgir de sus extensas lecturas, a través de las cuales, sin duda, había descubierto el hecho de que el Profeta Mohammad había recibido su primera instrucción religiosa de un monje nestoriano en el transcurso de sus viajes comerciales a Siria, mucho antes de su revelación. A continuación se vuelve hacia los grandes místicos holandeses y renanos del final de la Edad Media, principalmente Ruysbroeck y el Maestro Eckhart, de los que dice que «son como los sufíes», para continuar afirmando: «Por eso son buenos»; y, además: «Por eso tuvieron problemas».

Esto último resuena con fuerza en lo más profundo de los cristianos, debido a las controversias que Eckhart tuvo que soportar con las autoridades de la Iglesia. Merton mantiene que «Eckhart habla y actúa como un sufí, y si quieren conocer un equivalente cristiano de los sufíes, lean a Eckhart». Sucede lo mismo con Ruysbroeck, a quien Merton denomina «amigo secreto de Dios» y del que dice que «vive una vida de santidad totalmente secreta», «es amigo de los pecadores» y «no juzga a nadie».

Merton se halla pues confrontado a la idea de a quién se parecen realmente los sufíes y, al buscar paralelismos con el cristianismo, se encuentra con movimientos que han sido calificados como «heréticos» por la Iglesia, como los mesalianos, cuyo antinomianismo los conduce a prescindir de los sacramentos y de toda la estructura de los ritos y de la ley canónica, de modo que «si puedes tan sólo encerrarte en tu concha interior y rezas, has hecho lo que tenías que hacer y no necesitas hacer nada más»,

con el resultado final de que «puedes ver a Dios», o ver al menos la «luz divina», como mantienen los hesicastas ortodoxos. Sin embargo, cuando el conferenciante intenta aplicar esto a los sufíes, se muestra confundido y se pregunta: «¿Entonces, es esto lo que dicen los sufíes, o no?»; pregunta retórica a la que contesta «No, no exactamente».

Afirma que los sufíes comparten algo con los hesicastas, puesto que ambos grupos «siguen la misma idea de invocar el nombre de Dios de forma sincronizada con la respiración», por lo que opina que se han influido los unos a los otros, con el propósito fundamental en ambos casos de vivir «una vida de oración constante, una vida de santidad oculta, una vida de total abandono a Dios, etc.». Ambos realizan además «interpretaciones esotéricas de las escrituras», del *Qorán* y de la Biblia respectivamente.

El efecto de este esoterismo es un antinomianismo aparente, cuyo exponente por excelencia es Hallâÿ, quien «se hizo crucificar deliberadamente al decir “yo soy Dios”», lo que escandalizó a los legalistas porque no se daban cuenta de que, esotéricamente, «todo es uno con Dios» y Hallâÿ «mantuvo deliberadamente esta faceta en secreto».

No explicó esto. Y va entonces y se mete en un grupo de legalistas diciéndoles: «Hola, amigos, yo soy Dios». Y ellos le dicen: «Oh sí que lo eres, ¡de verdad! Bien, ven acá que te vamos a arreglar». Y le arreglaron bien. Tuvo una muerte terriblemente dolorosa...

Aunque reconoce que Louis Massignon es su fuente de información, Merton es escéptico con respecto a la opinión de su colega francés de que Hallâÿ estuviera imitando a Cristo. De hecho, Merton se muestra mucho más perspicaz que su colega al mantener que el mártir sufí hizo lo que hizo «para sufrir la reprobación», pero «consiguió que lo mataran... por parecer que blasfemaba contra Dios cuando en realidad estaba afirmando a Dios». Para Merton, la intención de Hallâÿ y su acto ilustran «una verdad religiosa

verdaderamente importante», que es «una de las intuiciones centrales del sufismo».

Esta visión proporciona a Merton una oportunidad para hablar a sus monjes sobre su propia situación, concretamente les indica que esta «verdad religiosa» vital es:

... una de las cuestiones con las que nos estamos debatiendo, nosotros, de forma bastante ingenua. Los sufíes, sin embargo, ven con profundidad esta realidad: el tipo de dualismo que surge en una religión estrictamente dogmatizada. Un dualismo en el que sigues diciendo que esto es verdad y aquello es falso... y pronto construyes un conjunto de afirmaciones muy incómodo en el que unas son consideradas falsas pero pueden contener verdades que no se pueden ignorar y que tienen que aflorar de alguna manera... Llegará entonces un momento en que pagarás las consecuencias de aquello que rechazas.

Afirma que «esto es algo de lo que los sufíes se han dado cuenta. No puedes seguir indefinidamente afirmando y negando... pues tarde o temprano tendrás que responder de todo aquello que has estado negando... Porque, finalmente, el equilibrio se rompe y todo se desploma y de repente te das cuenta de que la gente que sostiene esas afirmaciones es absolutamente impía. Lo que ocurre es que llega un momento en el proceso en el que las personas más ortodoxas, más fervientes y más santas son auténticos granujas». Llegado a este punto, su exasperación con los moralistas y los doctrinarios es tan fuerte que le produce un arrebato de cólera como aquel que llevó a Jesús a expulsar del templo a los cambistas y comienza a deletrear esta «palabra malsonante», «bastardo», para calificar a estos dogmáticos estrechos de miras y objetantes que son una plaga en cualquier religión.

Para llevar el tema hacia algo familiar a sus oyentes, menciona el caso arquetípico del Evangelio, el de los fariseos. «El ejemplo más claro de este proceso lo tienes en unas personas oficialmente santas y que tienen todo tan perfectamente sujeto que

cuando aparece Dios, lo matan». Si hubiera utilizado el término «hombre perfecto» (*ensān-e kāmel*), prácticamente habría expuesto la doctrina sufí.

Lo que hace a continuación es asumir otra doctrina vital no sólo para los sufíes sino para el Islam en general: la de la trascendencia (*tanẓīh*) y la inmanencia (*tashbīh*) simultáneas de Dios en el reino de la existencia. Aunque han surgido conceptos similares en el contexto de la teología cristiana, Merton prefiere utilizar los conceptos y los términos islámicos, con los que no sólo está familiarizado sino sobre los cuales está claro que ha reflexionado considerablemente.

Esta discusión lleva a Merton al tema del «conocimiento místico de Dios», el tema de su siguiente charla pero que enuncia en ésta, como anticipo de lo que vendrá en la siguiente. Comienza con la paradoja de la trascendencia e inmanencia simultáneas de Dios, diciendo que la primera representa la «absoluta otredad de Dios», la cual «no puede expresarse de ninguna manera, ni entenderse, ni manifestarse», mientras que la segunda indica que Dios «puede ser entendido», que, de hecho, «Él se manifiesta en cosas concretas y está en todas las cosas». El conferenciante nos dice que los sufíes «manejan ambas cosas juntas y que la realidad es que no hay conocimiento de Dios sin ellas».

Además, Merton se muestra particularmente contundente al decir de la inmanencia (*tashbīh*) que «no es una cuestión de razonamientos sino de símbolos». Lo que dice a continuación constituye una afirmación tan concisa y comprensible para el profano como la que podría encontrarse en cualquier texto sufí:

Se trata de imaginación creativa y, por lo tanto, mientras la trascendencia (*tanẓīh*) dice que Dios no puede ser imaginado, la inmanencia (*tashbīh*) dice que sí puede serlo. Un Dios que no puede ser imaginado se manifiesta a Sí mismo en símbolos visibles, y los símbolos visibles son manifestaciones reales de Dios, y para captarlos uno tiene que tener imaginación y tiene que verlos, y de-

ben ser concretos... Así, lo más absurdo para un sufí sería una política inflexible de, digamos, desmitificación, simplemente desmitificar por el hecho de desmitificar... Debes tener ambas cosas, y no se llega a ellas por la lógica... Sintetizan. Van unidas, de forma que la perfección de una implica la perfección de la otra.

Para Merton esto representa «un punto verdaderamente interesante sobre el conocimiento religioso. No se consigue por un conocimiento puramente lógico. No se consigue por un conocimiento puramente emocional. No se consigue por un conocimiento puramente abstracto... Existe una clase especial de conocimiento que es el «conocimiento religioso por el que somos capaces de conocer a Dios y que no es como los demás conocimientos, y que combina estas dos cosas aparentemente opuestas».

Al comienzo de su segunda charla, Merton expone a sus oyentes un ejemplo práctico sobre la paradoja de la trascendencia y la inmanencia. Tomando como ejemplo el efecto de la luz al atravesar el cristal verde de una ventana, explica que nuestra experiencia de la luz como verde es un caso de inmanencia, aunque sabemos que la luz en sí misma no es verde, y este es un caso de trascendencia.

La inmanencia es «Dios como Él se nos aparece en los seres creados. Su ser se nos aparece en un ser que no es el Suyo pero que así nos lo parece... Se da a conocer en Sus criaturas. No solamente por un razonamiento de causa a efecto». Los sufíes, explica, «son muy claros en relación con el hecho de que cada criatura manifiesta el amor de Dios... no manifiesta la Esencia de Dios sino que manifiesta Su amor, es una manifestación de amor. Todo manifiesta amor. Todo proviene del amor y es una manifestación del amor».

Merton nos habla también de un ejemplo utilizado por San Juan de la Cruz, el del rayo de sol que entra en una habitación y que uno sólo puede detectar por las motas de polvo que danzan en él, lo que nos proporciona la substancia necesaria para verlo con nuestros ojos. Concluye: «Y así, todas

las criaturas son el lugar de la manifestación de Dios. Dios se muestra a Sí mismo en Sus criaturas, pero tú Lo tienes que ver ahí».

El conferenciante señala cómo el sufismo hace compatible el carácter absoluto de Dios con la posibilidad humana de relacionarse con Él, que es mediante los Nombres divinos, los cuales «están en Dios, clamando al abismo invisible, ignoto, absoluto de Dios por manifestarse, y Dios envía su aliento sobre ellos y se manifiestan como criaturas», las cuales, por tanto, manifiestan los Nombres y no la Esencia. Merton dice entonces que, para los musulmanes, el Nombre de «el Misericordioso» es el más importante pues, por él, «uno trata de elevarse hasta alcanzar el conocimiento de Dios como misericordioso en todo», y señala así mismo que esta era la postura representada por el «caminito» de la mística francesa del siglo diecinueve, Santa Teresa de Lisieux, entre otros místicos en la tradición cristiana.

Es más, tal como explica Merton, un maestro sufí como Ibn 'Arabi declara que «si no fuera por este amor, el mundo nunca hubiera hecho su aparición en una existencia concreta. En este sentido, el movimiento del mundo hacia su existencia fue un movimiento de amor que lo trajo a la existencia... Lo más grande en el sufismo es el amor».

En su tercera charla, que titula «El amor creativo y la compasión de Dios», Merton desarrolla su teoría sobre la creatividad de Dios, sobre la que dice que los sufíes «son capaces de experimentarla... en ellos mismos, esta especie de fermento creativo que, para llevarlos a la realización, por así decirlo, los va estremeciendo con esa luz que es proyectada hacia ellos en todo momento por el poder de Dios».

Dedica las dos últimas charlas de esta serie de seis a «El deseo de Dios», haciendo hincapié en lo que llama el «enfoco práctico» de los sufíes, refiriéndose a la relación maestro-discípulo. Desde la perspectiva de cualquier camino religioso oriental, esta insistencia parecería extraña, lo que indica cuánto se ha alejado occidente

del acceso fundamental a la gnosis de Dios. Indica también lo profundamente que debieron afectarle sus contactos con Sidi Abdesalam, con el que disfrutó de tanta comunicación no verbal.

La excitación de su descubrimiento le lleva a exclamar que «...la relación entre el discípulo y el guía es absolutamente fundamental en el sufismo! ¡Es su verdadero núcleo!». Más adelante en su charla, describe lo que denomina la «fórmula sufí» para la realización «directa e inmediata» que experimenta el contemplativo, diciendo:

Uno ve el acto con los ojos del cuerpo y, a medida que mira, contempla al agente con los ojos del espíritu. Otro es raptado por el amor del agente, lejos de cualquier otra cosa, de modo que todo lo que ve es al agente.

Aquí, insiste, uno debe ser completamente inconsciente de su yo, despojado incluso del velo de «la consciencia de ser un místico».

En su charla final, la segunda parte de la exposición sobre «El deseo de Dios», Merton afirma que los «sufíes están enteramente centrados en este amor, este deseo, esta sed, hacia Dios, que es una pasión, fijaos. Es una pasión suprema, y los sufíes destacan este aspecto de pasión... no una pasión en un sentido puramente erótico, sino una pasión de amor que proviene de una intuición suprema».

Cuando llega el momento de las preguntas, responde a una de ellas utilizando, según dice, una cita sufí: «Aquellos que una vez conocieron a Dios en Él como amor supremo, cuando Él se manifiesta a ellos en esta vida, se vuelven de repente ajenos a sí mismos y quedan ebrios de amor extático, pues conocen el aroma del vino. Lo han bebido antes».

Es difícil saber cuanta influencia tuvo Sidi Abdesalam sobre Merton. ¿Llegó incluso a iniciarle secretamente como discípulo?. Algo que tendría que haber sido guardado absolutamente secreto. Sea lo que fuera —y ciertamente nada indica que algo así tuviera lugar—, Thomas Merton vivió toda una vida de búsqueda en

la cual hubo una serie de acontecimientos importantes: en primer lugar, su entrada en la vida monástica, su decisión de vivir en una ermita aislada fuera del recinto monástico, sus varias visiones (especialmente las de los arquetipos femeninos que le conducirían a su experiencia del amor humano), el amor a Margie, su encuentro con Sidi Abdesalam (que fue ciertamente su encuentro espiritual más profundo antes de su viaje), y sus contactos espirituales en su viaje a Asia (principalmente con el gurú tibetano). Algunos pasajes de su libro, escrito en los primeros años de la década de los sesenta, *New Seeds of Contemplation* (*Nuevas semillas de contemplación*), son una clara prueba de su comprensión profunda de la realidad de la vida mística, como cuando afirma:

El camino hacia Dios transcurre en una profunda oscuridad, en la cual todo conocimiento, toda sabiduría creada, todo placer y prudencia, y toda alegría y esperanza humanas son desbaratadas y anuladas por la abrumadora pureza de la luz y la presencia de Dios (Merton 1962, pp. 208-209).



Notas

1.- No se dan referencias de páginas; simplemente unas indicaciones sobre el texto en el que se ha basado el artículo. El original es un texto no publicado de seis charlas informales. Las referencias se dan en orden, de modo que puedan ser localizadas fácilmente en el original.

2.- El jansenismo era una corriente parecida a un calvinismo modificado, surgida en el seno de la Iglesia Católica en el siglo diecisiete y condenada por ella. Su planteamiento era que la realización espiritual sólo podía tener lugar mediante la gracia de Dios, cuya determinación era independiente del esfuerzo personal. Era un planteamiento evidentemente poco acorde con el carácter de Merton, lo contrario del activo planteamiento sufí, con el que se sentía francamente en sintonía.

De ahí su entusiasta afirmación de ser el «mayor sufí de Kentucky!».

Referencias

—Costello, H. Easter, 1995. «Fr. Louis Mertonia», *The Merton Journal*, vol. II, no. 1. Southampton. Hamps., RU: The Thomas Merton Society.

—Forest, J. 1991. *Living with Wisdom: A Life of Thomas Merton*. Maryknoll, N. Y., EEUU: Orbis Books.

—Merton, T. (1951) 1994. *The Ascent to Truth*. Turnbridge Wells, Kent, RU: Burns & Oates.

———. 1985. *The Hidden Ground of Love: The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*. Seleccionado y editado por W. H. Shannon. Nueva York, EEUU: Farrar Straus Giroux.

———. Sin publicar. *The Mystic Life*: una serie de charlas sobre sufismo, dadas en el Monasterio de Gethsemani:

- 1) Introducción al Islam y a la mística sufí
- 2) El conocimiento místico de Dios
- 3) El amor creativo y la compasión de Dios
- 4) El camino recto
- 5) Sufismo: el deseo de Dios (Parte I)
- 6) Sufismo: el deseo de Dios (Parte II)

———. (1962) 1972. *New Seeds of Contemplation*. Nueva York, EEUU: New Directions.

———. 1989. *The Road to Joy: Letters to New and Old Friends*. Seleccionadas y editadas por Robert E. Daggy. Nueva York, EEUU: Farrar Straus Giroux (Londres [1990]: Collins-Flame).

—Mott, M. 1984. *The Seven Mountains of Thomas Merton*. Boston, EEUU: Houghton Mifflin.



Si me deseas vivo

¡Ay, amor, por ti yo me perdí, enloquecido,
y es famosa en el mundo mi locura.

Desde que vi la carta de Maýnun¹ encabezada con mi nombre,
no hay rastro alguno de mi nombre en el libro de la cordura.

¡Oh Tú, mi tabernero, Tú eres el tesoro de mi ardor,
de ti nace mi llanto! Soy la flauta, y Tú eres el flautista.

La fuente del desdén eres Tú; la esencia de la necesidad eres Tú,
Tú, el enamorado enloquecido; Tú, el bello Robacorazones.

Si me deseas vivo, exhala un solo aliento sobre mí;
yo, muerto de cien años; Tú, alma del Mesías.

Tú, el primero; Tú, el último; Tú, el manifestado; Tú, el oculto.
En tu absoluta visibilidad, velado estás para los ojos.

Con dardos de crueldad, Tú ciegas mi mirada.
¡Oh, cómo abrasas mis entrañas! ¡Oh, qué delicia eres para mi corazón!

Igual que una polilla, quemándome en tu anhelo, te regalo mi alma,
para que Tú, ¡Alma del alma!, puedas decirme: “Te abrasaste por Mí”.

—*Divan de poesía de Hallāj*
—Traducido por José M^a Bermejo

1.- Maýnun (el loco de amor), uno de los protagonistas de una de las historias de amor más bellas de la literatura persa, obra de Nezāmi Ganýawi (s. XIII). Esta obra, *Layla y Majnun*, posee especial valor para los sufíes, por su contenido interior.



Majnun visitado en el desierto.
Deccan, India, s. XVIII



Las leyendas de los signos

Mario Satz



Los chinos sostienen que sus ideogramas proceden de las huellas dejadas por los pájaros en la arena, o bien de las líneas que el fuego grabó y resquebrajó en el caparazón de una mítica tortuga. Los árabes, que en la Gran Noche el Corán bajó íntegro del cielo perfumado de helio e hidrógeno y creó el mundo y luego a Mahoma para que enseñara a deletrear sus nubes y mares, sus montañas y astrolabios en versículos que él mismo no sabía leer. Los brahmanes piensan que en el séptimo chakra situado en la cabeza humana, los cincuenta sellos del alfabeto sánscrito se dan cita para atraer la sabiduría, su dorado revés. Las muescas que los dibujan están por debajo del horizonte: son las raíces de las cosas visibles, sus genes gráficos. Para los griegos, números y letras procedían de Cadmo, inventor de la escritura, hijo de Fénix, el que muere-y-renace. Sócrates opinaba que flaco favor había hecho Cadmo a los hombres, pues al aprender a escribir éstos habían comenzado a olvidar. Entre los toltecas, los sabios en códices eran dueños del rojo y el negro, del fuego y el carbón: lo que habla en voz alta y lo que, en papel de corteza, lo refleja.

Pero las mariposas conocían los signos de las palabras y los números desde siempre.

Los kabalistas dicen que Dios llamó a todas las letras, dobles de las estrellas, y les solicitó ayuda para crear el Universo. Una por una se presentaron ante El, menos

la primera o alef, que por modestia pasó a simbolizar el inasible Infinito. Una tras otra bajaron las letras —que en hebreo son también números— al calor, el colibrí y la colina, creando por orden alfabético el tesoro de la vida en este espacio holográfico que habitamos. Las letras hebreas son metamorfosis de la llama, chispas entintadas. Entre los incas, que desconocían la escritura, todo estaba anudado, todo estaba ligado a todo, y por ello y en nudos o quipus de colores clasificaron el medio ambiente que les rodeaba. Un sabio o amauta, para convertirse en auténtico maestro debía sujetar con fuerza la fluyente realidad y, cuando ésta estaba aprisionada en sí misma, liberarla, desatándola. Los mayas sostenían que en la garrá del jaguar, en el cáliz de la flor, en la oreja del conejo, en el anillo horizontal de la vertical caña, en la flecha y el pedernal, el maíz y el ombligo de los niños, en el disco del sol y en el arco iris habitaban las formas simbólicas, casi físicas de las palabras. Todo estaba escrito en la naturaleza pero sólo algunas de sus partes podían ser leídas. El límite natural del escriba era la ignorancia del lector; su límite sobrenatural, la región en la que su balbuceo se convertía en fervorosa renuncia.

Pero las mariposas conocían los signos de las palabras y los números desde siempre.

Para los egipcios, los jeroglíficos vivían como polvo en suspensión en el Per Ank o Casa de la Vida. Los escri-



bas los atraían con espejos empapados de rocío que luego enfocaban hacia el Nilo, el papiro, el ibis o el mono cinocefalo para sumar a su pulida superficie la onomatopeya de sus voces y la curva de sus siluetas. El polvo divino que contenía las letras y dibujos flotaba en todas partes, pero únicamente en la biblioteca de la Casa de la Vida era descifrado. Sarasvati, diosa hindú de la palabra, está vestida con las hebras del alfabeto, y cada letra de su túnica alude a una parte secreta de su cuerpo. El om reproduce los rasgos fónicos de un placer simultáneo. Brahma, el Creador, lleva una guirnalda de fonemas alrededor de su cuello celeste. Signos con los que produce la manifestación del universo sensible. Leer esas letras en el orden normal del alfabeto es anuloma, la evolución o shrishti; leerlas en el orden inverso es viloma, la reintegración o nivriti. En el último momento de nuestras vidas, en el vuelo del suspiro, vemos la otra cara del espejo literal, la trama de luz que hila lo viviente, pero entonces ya no podemos cantar sus muchos poemas.

Para Pitágoras, los números nacían unos de otros pero se excluían mutuamente al igual que las alas del águila de Zeus, que están en un único cuerpo para sumar o restar aire. Imaginaba, el de Samos, que las letras eran las madres y las cifras los padres de lo visible, y que las abejas empleaban un lenguaje situado a medio camino entre las sílabas y los hexágonos en el que la miel zumbaba como Dios.

Pero las mariposas conocían los signos de las palabras y los números desde siempre.

Una de las runas más enigmáticas que anotaban los druidas llevaba por nombre pear, y aún hoy no sabemos si aludía a lo invisible, al pensamiento mismo del escriba, o bien era un signo de signos cuyo dibujo copiaba el

relámpago y por eso mismo simbolizaba la comprensión instantánea de todo lo creado. Cada vez que alguien la escribía cambiaba de color, tornándose más blanco que la carne del abedul. Los astrólogos de Babilonia primero, más tarde los magos de Persia y luego los filósofos griegos consignaban las obras del cielo con los símbolos de Marte, Venus y la Luna, sosteniendo que la marea estelar los había dejado como espumante resaca en los templos para que los hombres vieran en ellos un reflejo del oleaje cósmico. En el alfabeto Ogam de la vieja Irlanda pervi-

ven aún los trazos de las hojas del otoño sobre la vera de los ríos: leerlos es verlas caer, comprender lo leído descubrirlas en sus árboles, y asimilar lo descifrado convertirse en la savia que las alimentó. El maestro Abd ar-Rahman al-Bistami (siglo XV) explicaba a sus discípulos que las letras del alfabeto se concibieron desde el principio según el orden de los cuatro elementos, de manera tal que las hay acuáticas, terrestres, aéreas e ígneas. Las recetas de los médicos de su época sugerían

palabras frías para la fiebre y vocablos cálidos para el enfriamiento.

Pero las mariposas conocían los signos de las palabras y los números desde siempre.

Admirable es este universo con sus miles de especies, variedad de razas, individuos y hábitats, con su geometría, escrituras y códigos genéticos. Incansable el copista que los lee y transcribe con el oscuro fin de hacerlos hablar para que, elocuente, la claridad del silencio pueda premiar, al fin, su devota paciencia.





El final de la sumisión

Jeffrey Rothschild

Él es el que atrae y el atraído, Él es el buscador y lo buscado, esto le murmuraba en nuestro círculo el loco al loco.

Dr. Javad Nurbakhsh



En el momento en que despertó, supo que la alfombra había desaparecido, incluso antes de abrir sus ojos. Así que no le sorprendió cuando se sentó y vio el lugar vacío en el suelo. Durante más de cuarenta años, había tenido la alfombra con él. Miró a la ventana abierta en la que el viento apartaba las cortinas comidas por el sol, dando paso en la habitación a los primeros rayos del sol, y supo que por ahí debía haber penetrado el ladrón.

Después de vestirse, salió de casa y se encaminó por las sucias calles de la ciudad dirigiéndose al *jānaqāh* siguiendo su camino habitual cruzando el bazar. Allí, en la puerta de la tienda de un mercader, vio a dos hombres discutiendo. Cuando pasó a su lado, uno de ellos estaba desenrollando una alfombra y se la mostraba al otro. Reconoció inmediatamente los dibujos tejidos en ella: los cuencos y las hachas cruzadas en las esquinas y en el centro el retrato del maestro cuyo nombre llevaba la Orden.

El hombre que sostenía ahora la alfombra repetía, negando lentamente con su cabeza: «De ninguna manera; no, no lo puedo hacer».

«Pero mira la artesanía con que está hecha, la calidad de los materiales. Te lo digo, es una alfombra valiosa».

«Y yo te digo que no puedo comprártela de ningún

modo si no me das una prueba de que es tuya. No me puedo arriesgar a que me pillen vendiendo mercancía robada».

«¿Robada?, me insultas pensando de ese manera».

«Además, mira aquí. Puedes ver dónde se rompió y ha sido reparada».

El hombre exclamó incrédulo: «¿Dónde dices?». El mercader señaló con su dedo un punto en el borde de la alfombra.

«Aquí. Aunque la arregló un experto, debo admitirlo; un trabajo hecho por un buen artesano. Si tan solo pudiera asegurarme de que la alfombra es tuya, podría pasar por alto este pequeño fallo».

El ladrón sabía que debía decir algo rápidamente para convencer al mercader, pero de ningún modo se le ocurría nada.

«Permítanme, quizás pueda ayudar». Se adelantó unos pasos y estrechó la mano del mercader. «No pude evitar escuchar su conversación. Puedo atestiguar sin ninguna duda que la alfombra en cuestión pertenece a este hombre».

El mercader asintió satisfecho y se volvió al hombre que llevaba la alfombra. «Acepto entonces tu oferta si





Obra del pintor contemporáneo Ali Esfarjani (Irán-Esfahan), inspirada en el poema de Hāfez:

*¡Oh Copera!, pásame la copa del vino que nadie conoce
[el destino] que nos trazó el Dibujante invisible tras el velo de los secretos.*

sigues queriendo vender».

Seguro de haber convencido al mercader, se retiró, no sin echar primero una mirada al hombre que sostenía la alfombra, cuya expresión revelaba una mezcla de asombro y de confusión que intentaba ocultar por todos los medios. Luego se dirigió hacia el *jānaqāh*.

Cogiendo su bolsa, el mercader tomó algunas monedas de oro y se las dio al ladrón que aceptó el dinero y le entregó la alfombra.

Este preguntó al mercader, intentando parecer natural: «¿Puedes decirme por qué has aceptado tan fácilmente el testimonio de ese hombre?».

«¿Él? Es el *sheij* de un *jānaqāh* cercano y es reconocido por su honradez. Su palabra es tan fidedigna como la de los santos».

El ladrón miró al mercader con una gran sonrisa sin terminar de creer en su buena suerte. Riéndose por dentro al pensar en la realidad del asunto, contestó: «Sí, ya veo, tan fidedigna como la de los santos».

* * *

Comenzó con una pregunta.

Pero no era una pregunta para la que esperara respuesta. Sabía que mi padre no podría contestarme. Preguntarle, por supuesto, no era muy amable, por decirlo de alguna manera. El Islam ocupaba una parte importante de su vida, probablemente la más importante, y estaba seguro que le molestaría mi interelación.

Empecé inocentemente.

Un día, al volver de la escuela, le dije: «Ya sé que Islam significa sumisión. Me lo has explicado muchas veces. Pero dime, qué significa sumisión?». No era que tuviera dudas sobre la religión, ni que quisiera burlarme. Se trataba tan sólo de que sabía que tenía que existir algo debajo de lo que la mayor parte de gente creía, algo más profundo.

Mi padre me respondió severamente: «¿No te enseñan nada en la escuela? La sumisión significa que aceptas lo que Dios te ordena, sea lo que sea, y que confías plenamente en Él, sabiendo que Él sabe todo mejor».

«Pero, ¿no es Todopoderoso Dios?»

«Sí, por supuesto».

«Y nada puede suceder sin que Él lo quiera, no?»

«Es cierto».

«Por lo tanto, todo debe someterse a Él, quiera o no quiera. ¿Y entonces, qué significa la sumisión?»

Le llevó unos instantes darse cuenta de que no tenía respuesta a mi pregunta. Pude ver la frustración en su cara.

Finalmente replicó: «Eso no es más que una serie de palabras fruto de tu mente»; y salió de la habitación con un enfado silencioso. Nunca volvimos a discutir de este asunto.

Pocos meses después, me encontraba fuera de la mezquita tras las oraciones del viernes. Al otro lado de la calle había un viejo mendigo con una túnica andrajosa que hablaba a un grupito de personas. Sin saber muy bien por qué, decidí ir a ver. Teniendo en cuenta cómo pensaba en aquel momento, fue probablemente con la esperanza de enredarle con sus propias palabras.

Como lo había imaginado, estaba pronunciando un sermón sobre la importancia de la fe, dirigiéndose a las personas allí reunidas. Le escuché durante un rato y, poco a poco, fui sintiendo a regañadientes una cierta admiración por su dominio en la interpretación de la religión. Él debió de notar algo en mí porque después de acabar su charla, se volvió hacia mí.

«Estoy seguro de que quieres preguntar algo, joven. ¿No es cierto? Puedo verlo en tu cara».

No creo que hubiera tenido la intención de preguntármelo cuando me dirigí allí, pero después de preguntármelo de esa manera no pude resistirme.

«Así es. Quizá pueda contestarme a esto». Y le repetí la paradoja sobre la sumisión con la cual había desconcertado a mi padre. El anciano dudó durante un momento después de escuchar el dilema, y estaba seguro de que tampoco tendría una respuesta. Pero en ese momento comenzó a hablar y continuó hablando

sin hacer ni una pausa para ordenar sus pensamientos.

«Imagina a dos hombres en una cárcel que han sido condenados por Dios a morir y que están esperando a ser ejecutados. Suceda lo que suceda, es la Voluntad de Dios que ambos hombres sean ajusticiados. No hay ninguna duda de que deben someterse a Su mandato».

Uno de ellos, sin embargo, ocupa en vano su tiempo tratando de encontrar un medio para escapar de la prisión, para conseguir un indulto o incluso para demorar el momento de morir. Y cuando llega el momento de ser ejecutado, llora, se queja y suplica el perdón. Y cuando, finalmente, se da cuenta de que todos sus esfuerzos han sido inútiles, da patadas desesperadamente y lucha con los guardas que le llevan al cadalso.

El otro hombre sabe que no puede impedir el final que ha sido determinado para él y lo acepta totalmente. Resignado a morir, alcanza la paz del corazón y se tranquiliza. Cuando le llega la hora de ser ejecutado, no llora ni lucha con los guardias.

Este es el significado de la sumisión. En cualquier caso, la Voluntad de Dios respecto a la ejecución de los hombres se va a llevar a cabo. La sumisión o la falta de sumisión no afecta en absoluto la certeza de esa Voluntad. Sin embargo, el que se rindan o no a esa Voluntad los afecta directamente. En el segundo caso, el hombre está en armonía con la Voluntad de Dios; en el primero, está en discordancia. Esa es la diferencia».

Cuando me alejé, era yo el que no tenía respuesta, no el mendigo. Estuve semanas dándole vueltas a su discurso hasta que un día me percaté de dónde fallaba su respuesta. En esa historia, la Voluntad de Dios abarcaba no sólo la ejecución de los dos prisioneros, sino también la prisión y todo lo relacionado con ella. Dios no era sólo el guardián de la prisión, era su creador. Todo era de Dios, todo era una manifestación Suya: la prisión, los guardias, los prisioneros. Todo existía por Su Voluntad. Así pues, la Voluntad de Dios determinaba no sólo que ambos prisioneros fueran ejecutados, sino cómo iba a

reaccionar cada uno al ser ejecutados. Esto es, que el prisionero se rindiese y aceptase su ejecución, como el segundo, o que se rebelase y rechazara someterse, como el primero, también dependía de la Voluntad de Dios. Era solamente por la Voluntad de Dios por lo que el segundo hombre pudo aceptarlo como lo hizo, y el primer hombre nunca podría haberse resistido si Dios hubiese querido que fuera de otra forma.

Todo esto me llevó de nuevo a mi pregunta original. Quizá, me planteaba, el significado de sumisión era sencillamente que el prisionero se sometiera a la ilusión del libre albedrío, la ilusión de que tenía elección entre someterse o no. Pero incluso esto —someterse a la ilusión de someterse— tenía que ser determinado por la Voluntad de Dios y por lo tanto daba lo mismo. Comprendí que la conclusión ineludible era que no podía haber sumisión, ni rendición.

Este, para mí, no era un asunto baladí. Si toda la noción de sumisión no tenía significado, entonces, ¿qué significación tenía el Islam? Al principio, mis preguntas habían sido poco menos que juegos mentales. Pero ahora mi mente me llevaba a adentrarme más y más en un territorio ignoto, un pantano peligroso del que no encontraba la salida.

Aquella noche, no dormí bien. Antes del amanecer tuve un sueño. Estaba de viaje, alojado en una posada confortable. Era por la mañana y andaba buscando a alguien o algo en la posada. Lo siguiente que me sucedió es que estaba solo, en medio del desierto. Según me adentraba más y más profundamente en el desierto, bajo un sol abrasador, una voz en mi cabeza, repetía y repetía sin cesar: «No hay sumisión». Finalmente, no pude avanzar más y caí en la arena; y la voz seguía repitiendo: «No hay sumisión».

No sé durante cuanto tiempo permanecí en la arena, pero cuando miré hacia arriba un hombre estaba de pie delante de mí. Llevaba sobre sus hombros un chal de oración por encima de su túnica de lana y en su cabeza llevaba el turbante de los hombres de religión. Una nutrida

barba cubría la mayor parte de su cara, pero sus ojos ligeramente rasgados brillaban con una luz que me cautivaba. Ya no estaba en el desierto, me habían transportado a otro lugar desconocido. Con la mirada puesta en esos ojos, no pude resistirme y dejé escapar: «No hay sumisión».

El hombre, asintió con la cabeza, con una ligera sonrisa en sus labios.

Insistí, confuso: «¿Tiene algún significado la sumisión?».

Sus ojos refulgieron y replicó: «En última instancia, la sumisión significa la rendición de lo otro-que-Dios ante la presencia de Dios, sin ser consciente de la propia sumisión y contemplando todo el tiempo a Dios como el Agente de este acto».

Intenté que me lo explicara o al menos que me diera más información, pero fue demasiado tarde. Antes de que pudiera hablar, desapareció y me encontré de nuevo en el desierto bajo el sol abrasador. Recordé la posada y me entró el pánico: ¿cómo iba a regresar?

Y en ese instante, me desperté y vi que estaba en mi cama; el sol comenzaba a elevarse sobre el horizonte.

Estaba tan alterado por el sueño que no pude volverme a dormir. Permanecí en cama durante un buen rato pensando en el sueño, repasándolo una y otra vez en mi mente. Era ya pleno día cuando salí de casa y comencé a vagar por las calles, desconcertado. No sabía adonde me dirigía; no tenía donde ir, de hecho. Lo único que quería era no estar conmigo.

Al cabo de un rato, comencé a serenarme. Decidí tomar un té y mientras estaba buscando un lugar apropiado me fijé en un par de hombres que se cruzaban en la acera de enfrente. En ese momento, un tercer hombre se asomó a la ventana y echó a la calle un jarrón lleno de cenizas, cubriendo con ellas a los dos hombres. Uno de ellos, vestido con un elegante traje de algodón blanco, comenzó a gritar y a maldecir, jurando que mataría al que le había hecho semejante cosa. Después de sacudirse de encima las cenizas, sin embargo, se alejó muy enfadado sin esperar.

El otro hombre, que llevaba una

túnica remendada, posó el bulto que transportaba y se arrodilló para rezar. En ese momento, el tercer hombre había bajado por las escaleras y salió a la calle. Buscó por todos lados al hombre que había estado gritando y quejándose pero no le encontró. Estaba a punto de volver a subir cuando se fijó en el hombre que rezaba en el suelo. Apresurándose sobre él, le limpió las cenizas de su túnica.

«Le ruego que me perdone. No tenía ninguna intención de cubrirle de cenizas. No miré antes de arrojarlas. Disculpe mi estupidez».

El hombre con la túnica remendada le sonrió y le contestó: «No necesita disculparse. En el momento en que sus cenizas cayeron sobre mi cabeza, estaba pensando en lo insignificante y desgraciado que era y que con toda seguridad merecía arder en el fuego del infierno. Así que me alegré muchísimo de que me correspondieran sólo las cenizas».

Intrigado por la respuesta del hombre y por lo tranquilo de su reacción, decidí seguirlo cuando marchó, con su bulto fuertemente sujeto bajo el brazo. Lo vi pararse delante de varias tiendas de alfombras, pero ninguna parecía satisfacerlo. De repente, llegó a una pequeña tienda en una de las áreas menos transitadas del bazar. Se quedó fuera durante un momento, como si tratara de percibir algo y después entró. Le seguí dentro de la tienda unos segundos después y permanecí de pie en un rincón echando un vistazo a alguna de las alfombras al tiempo que escuchaba.

Estaba explicando al encargado de la tienda: «He viajado un largo camino». Señaló al paquete en el suelo frente a él: «Esta alfombra es un regalo para mi maestro (*pir*) a quién voy a visitar. Durante el viaje, sin embargo, la alfombra se ha rasgado y necesito arreglarla de inmediato. ¿podría usted hacerlo?».

El encargado recogió el paquete y con cuidado le quitó las ataduras. Con manos de experto extendió la alfombra sobre el suelo.

En el momento que la vi, me quedé helado. En medio de la alfombra, tejido con todo detalle, había una réplica exacta del hombre de mi

sueño, exacta hasta en sus ojos. No había duda alguna.

El encargado le dijo al hombre: «Venga por aquí»; esto hizo volver mi atención a la habitación. Los dos desaparecieron en la trastienda y no volvieron a aparecer hasta pasado un tiempo. Cuando volvieron, el hombre al que había seguido llevaba de nuevo el paquete. Cuando estaba despidiéndose del encargado, me deslicé fuera de la tienda y le esperé, decidiendo seguirle. Podría ser que este *pir* suyo me explicase mi sueño.

Siguiéndole por las intrincadas calles de la ciudad, me sorprendió con qué seguridad recorría el camino. En varias ocasiones casi le pierdo, hasta que desapareció en un callejón entre paredes de piedra. Allí, se paró y llamó a una puerta que llevaba una placa metálica con un cuenco y dos hachas cruzadas. En ese momento, llegó otro hombre y se colocó detrás de él, esperando también. Decidí acercarme y unirme a ellos, aunque no sabía lo que les iba a decir.

Cuando se abrió la puerta, el hombre con la alfombra se adelantó y habló un momento con el portero. Se tomaron las manos, ambos besaron el dorso de la mano del otro y el hombre entró. El portero se volvió en ese momento hacia el otro hombre y le preguntó qué deseaba.

«Estoy aquí para ver al *pir*, tengo una cita. Mi nombre es Abu Hasan».

El portero dirigiéndose a mí, me preguntó: «¿Y usted?».

Decidí que lo mejor era decirle simplemente la verdad.

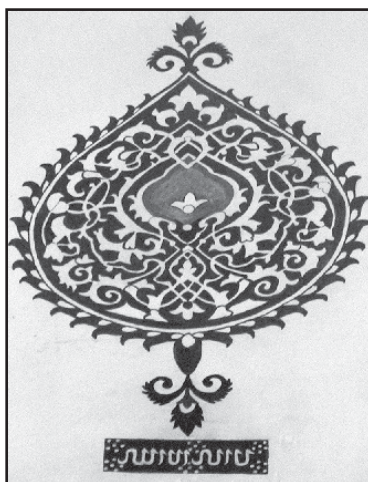
«No tengo cita, pero me gustaría hablar con el *pir* sobre un sueño que he tenido».

Tras dudar un momento, se apartó para dejarnos pasar a los dos. Dentro había una vegetación exuberante con flores de todos los colores que rodeaban un estanque alargado cubierto de azulejos. Nos llevaron al otro hombre y a mí a una pequeña habitación donde nos sentamos en el suelo y nos sirvieron té. Después transcurrió un largo tiempo. La otra persona se iba poniendo cada vez más nervioso y molesto.

Me dijo: «Soy un hombre importante; no me importa esperar

un poco, pero esto es inaceptable». Al rato, comenzó a pasearse arriba y abajo. Pasado un tiempo, la espera debió parecerle insoportable ya porque dejó de pasear, meneó la cabeza y, enfadado, abandonó la sala. Un poco más tarde, el portero vino para decirle que el maestro estaba dispuesto a recibirlo. Le expliqué lo que había sucedido, se encogió de hombros y me hizo una seña para que lo siguiera, diciendo que iba a ver si el maestro me podía recibir ahora a mí.

Me dejó esperando en un rincón del jardín, al lado de una pequeña habitación desde la que se veía el patio.



A la entrada, besó el suelo y luego me indicó que entrase. El *pir* estaba sentado sobre una piel de cordero entre pilas de papeles, manuscritos y libros.

«Siéntese». Señaló con el dedo un cojín en el suelo enfrente de él. Después de copiar algo de uno de los libros, levantó la vista hacia mí.

«¿Por qué ha venido aquí?»

No estaba seguro de cómo empezar. Era el sueño lo que realmente deseaba desentrañar, pero para que se entendiese eso, tenía primero que remontarme al principio y explicar todo mi dilema sobre la sumisión.

«Tengo una pregunta acerca de la sumisión. Esperaba hallar aquí la solución».

Debí decir lo adecuado, o eso al menos creo, porque asintió con la cabeza y me indicó que continuase. Le expliqué toda la situación. No podría decir su reacción, ni siquiera si me es-

ta escuchando, porque se mantuvo todo el rato con la cabeza agachada. Sin embargo, cuando llegué a la parte del sueño, la levantó. Se lo describí tan real como pude, pero otra vez perdió interés hasta que llegué al punto en el que el hombre del sueño parecía haber admitido mi tesis acerca de que no había sumisión, aunque me había dado luego su definición para ella. En ese momento, el *pir* alzó una mano para que me detuviera y me hizo repetir las palabras del hombre cuidadosamente.

Después que lo hube hecho, comenzó a revolver entre los papeles y manuscritos a su alrededor. Buscó en uno de los volúmenes hasta que halló lo que aparentemente deseaba.

«Este manuscrito contiene alguno de los escritos del maestro cuyo nombre lleva esta Orden en su honor».

Me pasó el manuscrito y señaló un lugar en la página.

«Lee esta línea».

Allí, palabra por palabra, estaba la definición de sumisión que me había sido dada en mi sueño.

El verlo allí escrito me conmovió tanto que durante unos pocos minutos no me pude centrar en nada; mi mente estaba totalmente en blanco.

Finalmente, conseguí preguntar: «¿Qué significa?».

«Ya sabes lo que significa. Al menos lo sabe tu mente, hasta donde esto es posible y valga para lo que valga».

«Pero mi mente me dice que la sumisión no tiene significado alguno. ¿Cómo puede entonces definirse?».

El *pir* soltó una carcajada al oír esto. «Déjame intentar exponer tu dilema de la forma más simple posible: si todo es Voluntad de Dios, ¿cómo puede entonces significar algo la sumisión? ¿Es así?».

Asentí.

«Dado que todo es una manifestación de Dios y está sometido a su Voluntad, lo único que puede significar la sumisión es que Dios mismo se somete a Dios. Pero esto es exactamente lo que dice la definición de sumisión en tu sueño. Observa, no existe “tú” en esa definición. “Tú” es solo la ilusión de lo “otro-que-Dios”

que se rinde a “la Presencia de Dios”. Y si no hay “tú” ¿quién está ahí para contemplar “tu” sumisión? El único Agente testigo de este acto de sumisión es Dios. Dios, en otras palabras, se somete a Dios».

Quería saber más, hacerle más preguntas, pero todavía no conseguía centrarme, no importaba lo mucho que lo intentase.

«Tu confusión procede de que para tí todo esto viene de tu mente. Tu concepto de sumisión no es nada más que eso, una realización mental. Por tanto, no es real. Tu corazón no comparte, no experimenta este concepto. Está escrito en el aire, en la arena, no en tu alma».

«Dígame entonces, ¿cómo es la experiencia de la forma de entender la sumisión a la que se refiere?».

«Tú probablemente no lo puedes aprehender. Es muchísimo más sutil que lo que puede percibir tu mente. Y tu corazón todavía está dormido. Incluso alguien que lleve veinte años en la Senda, puede que no alcance a asimilar ese significado. Y tú todavía no te has esforzado en dar ni un solo paso».

«Pero si todo viene de Él, el esfuerzo también debe venir de Él».

«Esto, una vez más, es solamente tu mente. Dices que todo viene de Él y profesas la Unicidad, pero realmente no captas la Unicidad con los ojos de la Unicidad mediante la intuición del corazón. La Unicidad que profesas es del ámbito del intelecto, no del de la experiencia. ¿Sabes lo que es la Voluntad de Dios? ¿Entiendes a Dios?».

«No».

«¿Cómo podrías hacerlo! ¿Cómo puede la copa aspirar a contener el océano? Aunque me dijeras todo sobre Él, Dios es mucho más que todo aquello que pueda abarcar nunca tu intelecto. Todo lo que Él hace es sin causa alguna. Él no acepta a la persona por su obediencia; ni la rechaza por su desobediencia. Sus vías son incomprensibles para la mente. Puede tomar a un vagabundo borracho y disoluto y convertirlo en un instante en el viajero más devoto, otorgándole experiencias y visiones que otros, con toda una vida en la senda, anhe-

lan, mientras que otros no reciben nada en toda su vida. Por todo ello, el que es sincero se esfuerza al máximo, incluso sabiendo que todo viene de Él, incluido este mismo esfuerzo, y da gracias por todo lo que sucede. A tí te falta esa humildad; tu intelecto no te lo permite».

«¿Cómo puedo alcanzar esta humildad?».

«La humildad no es algo que se alcance; se pierde el orgullo, y eso es posible solamente cuando “tú” no eres. Ahí reside el final del camino y el comienzo del viaje de vuelta a Dios».

«¿Y cómo da uno el primer paso en esta senda, el paso del que habló antes?».

Ignoró mi pregunta y, de detrás de una pila de libros, agarró un paquete.

«Toma, esto es para tí».

Por el envoltorio, supe que era la alfombra que le había dado el hombre al que había estado siguiendo. Después de tenderme la alfombra, se puso de pie.

«Ven, te acompaño a la salida».

Le seguí hasta la puerta que daba al patio. Allí, un anciano se nos acercó y cayó de rodillas delante del *pir*.

«¡Oh maestro!, hoy hace treinta años que estoy en este camino, guardando constantemente ayuno durante el día y rezando durante la noche sin dormir. Y a pesar de todo esto no hallo en mí ningún rastro de ese entendimiento de Dios que veo en usted. ¿Qué puedo hacer?».

«Aun cuando ayunaras y rezaras durante trescientos años, no realizarías nunca ni un ápice de este entendimiento».

«¿Por qué es así, maestro? Por favor, dígame. Debo saberlo».

«Porque te separa el velo de tu ego, que no has dejado atrás ni con tu ayuno ni con tus plegarias. De hecho, te sientes orgulloso de estos actos como si fueran tuyos; y por eso, tan sólo te impiden avanzar».

«¿Qué debo entonces hacer? ¿Cuál es el remedio?».

«Nunca serás capaz de aceptarlo».

«Sí lo haré, lo prometo. Dígame, para que pueda hacerlo».

«Muy bien, si insistes te lo voy a decir. Vete ahora mismo y afeitarte la barba y el pelo. Quitarte la ropa que llevas y en su lugar ata a tu cintura un paño de lana. Cuélgate del cuello una bolsa de nueces y vete al mercado. Reúne a todos los niños que puedas encontrar y diles: “Al que me dé una bofetada, le daré una de estas nueces”. Recorre toda la ciudad de esta guisa, especialmente donde te conozcan. Este es el remedio para tí».

«¡Alabado sea Dios! No hay más dios que Dios».

El *pir* movió su cabeza al oír esto. «Si un infiel hubiera pronunciado estas palabras, se hubiera convertido en creyente. Pero pronunciando las mismas palabras, tú te has convertido en un politeísta».

«¿Cómo es esto posible, maestro?».

«Porque usas estas palabras para proteger tu propia prepotencia, no para alabar a Dios. Te tienes por demasiado importante para hacer lo que te he dicho».

«Por favor, deme algún otro remedio. Debe haber algo más que yo pueda hacer».

«El remedio es el que he prescrito».

«No puedo hacer eso».

«¿No te dije que serías incapaz de aceptarlo?».

El hombre rompió en lágrimas al oír esto y salió corriendo del patio. El *pir* se volvió entonces hacia mí.

«Preguntabas cómo da uno el primer paso en este camino. Sólo hay un paso. Si una persona está destinada a dar este paso, no hay nada que pueda impedirselo. Pero si no lo está, no importa lo que se le diga o cuanto sepa; no sirve de nada, como acabas de ver».

«¿Cómo puedo saber cómo acabaré?».

«No puedes saberlo. Solamente Dios lo sabe. Lo único que merece la pena que sepas es que todo tu conocimiento no vale para nada».

Y dicho esto, se marchó.



Nuevo centro sufí Nematollāhi en Córdoba

Rosa M^a Ortiz

En la ciudad de Córdoba, capital histórica de la antigua Al-Andalus, a pocos metros del río Guadalquivir, el Río Grande, en una de las zonas más bellas e históricas de la ciudad, catalogada como patrimonio de la humanidad por la UNESCO, está el nuevo *jānaqāh* Nematollāhi: un edificio con su atractiva arquitectura andaluza, cuya fecha de construcción no se conoce con exactitud pero que se remonta probablemente al siglo XVIII, que ha sido adquirido por la Orden Nematollāhi y se ha reformado interiormente para su adaptación como *jānaqāh*, con su sala de reunión, su librería (en la que podrán adquirir las publicaciones de la Orden Nematollāhi tanto los residentes como los turistas que vienen de todas las partes del mundo a visitar la ciudad), su patio andaluz, etc.

Córdoba alcanza su cenit en el siglo X bajo el gobierno de tres grandes dirigentes: el primer Califa, Abd-ar-Rahman III («al-Nasir» 912-961), su hijo al-Hakam II (961-976) y el dictador al-Mansur Ibn Abi Amir, conocido como Almanzor, «el Victorioso» (981-1002). En este siglo Córdoba pasa a ser el centro cultural de toda Europa, el polo europeo donde se mantiene el progreso de las ciencias y la civilización. Llegó a alcanzar una población de 250.000 habitantes con unas 1.000 mezquitas y 600 baños públicos, según los cronistas.

Córdoba es, en esa época, cuna de dos grandes pensadores, el musulmán Averroes o Ibn Rushd y el judío Maimónides o al-Maimun, que junto al romano Séneca

de la escuela estoica, son los tres grandes filósofos nacidos en esta gran ciudad.

Como toda gran civilización le llegó su declive hacia el año 1020, su estructura política colapsó y el Califato se desmembró en los llamados Reinos de Taifas, vulnerables a los ataques cristianos del norte de la Península. En el año 1236, Córdoba fue invadida por los cristianos del norte de España que pusieron fin a la convivencia de las tres religiones monoteístas.

El recuerdo de la época de esplendor lo mantiene aún la Mezquita, la tercera más grande del mundo, hoy en día reconvertida en catedral, y la ciudad próxima de Madinat al-Zahra.

En esa época y en este lugar, viajando por la ribera del río Guadalquivir hacia el sur, en un pueblo llamado Cantillana, tiene sus raíces uno de los grandes maestros del sufismo y *qotb* de la Orden Nematollāhi, el *sheij* Abu Madiān (nacido en 520/1126), considerado en Occidente como el más alto representante del *'erfan* amoroso persa o Senda del Jorāsān. Andalucía es también la tierra natal de otro *qotb* de la Orden Nematollāhi y maestro de Abu Madiān, el *sheij* Abu Sa'ud Andalusi (m. 576/1183).

Finalmente, tras un paréntesis de ochocientos años, la Orden Nematollāhi abre, en la región que vio nacer a dos de sus maestros, un nuevo *jānaqāh* —un lugar para el corazón, en el corazón de la belleza.







El *darwish* indigno

Relato de Namiy Dāneshwarān sobre Dawud Tā'i,
maestro sufí del siglo VIII

Una mañana, justo antes del amanecer, un discípulo de Dāwud Tā'i salió para visitar a su maestro después de haber terminado sus oraciones. En el camino, mientras cruzaba el bazar de la ciudad, todavía desierto, se encontró a uno de sus compañeros *darwish* completamente borracho y vomitando junto a uno de los puestos, con todos los perros callejeros a su alrededor. El discípulo sacudió su cabeza, indignado ante el bochornoso comportamiento del *darwish*, y continuó su camino deseoso de encontrarse con su maestro.

Nada más ofrecer sus saludos al maestro, le contó con gran detalle lo que había visto. Cuando el maestro oyó la historia, frunció el ceño y obviamente se sintió molesto.

«Quiero que te levantes y que ahora mismo vayas a por el *darwish* que viste», le dijo el maestro al discípulo, «que lo pongas sobre tu espalda y que lo lledes a casa».

Aunque no estaba muy seguro de las intenciones del maestro, el discípulo sabía que debía obedecer sus instrucciones. Así que se marchó y volvió a buscar al *darwish* borracho.

Para entonces, y para desconsuelo del discípulo, el bazar se encontraba rebosante de público, resolviendo sus asuntos. Esperaba que su compañero *darwish* se hubiera marchado ya, pero le encontró enseguida, no lejos de donde le había visto la vez anterior, inconsciente detrás de unos matojos.

Con gran dificultad, consiguió cargar al *darwish* sobre sus hombros y comenzó a transportarlo hacia su casa.

Desafortunadamente, el único camino para llegar a la casa del hombre era atravesando el bazar.

Mientras el discípulo se tambaleaba, intentando equilibrar y sujetar al *darwish* lo mejor que podía, la gente que se iban encontrando a lo largo del camino comenzó a señalarles con el dedo y a murmurar. Algunos llegaron incluso a gritarles improperios a causa de su borrachera. Una mujer les tiró unas basuras cuando pasaban bajo su ventana.

El discípulo, por supuesto, se sentía muy mortificado porque podían asociarle al *darwish* borracho e intentó por todos los medios esconder su cara. ¡Si pudiera hacerme invisible!, pensó.

Aquella noche, el discípulo no pudo pegar ojo, incapaz de liberar su mente del episodio, tan grande había sido su vergüenza. A la mañana siguiente, con los ojos medio pegados y deprimido, volvió a ver al maestro, que le echó una ojeada y se puso a reír a carcajadas.

«La razón de que tuvieras esa experiencia la noche pasada», le hizo saber al discípulo, «es porque tú querías avergonzar a tu hermano de la Senda, revelando sus secretos. Habría sido mejor que, cuando le encontraste en esas condiciones, le hubieras transportado a su casa en primer lugar y no hubieras dicho nada acerca de lo que habías visto. Si lo hubieras hecho, no estarías aquí ahora en ese lamentable estado».



LOS AUTORES

DR. JAVAD NURBAKHSH nació en Kerman (Irán), doctor en psiquiatría, ha sido profesor y Director del Departamento de Psicología de la Universidad de Teherán, y director del Hospital psiquiátrico Ruzbeh, cargos que ejerció hasta su jubilación. En 1974 recibió el doctorado «honoris causa» de la Asociación Mundial de Psiquiatría y fue elegido Presidente de la Sociedad de Psiquiatras iraníes, escribiendo y publicando numerosos trabajos de psiquiatría tanto en revistas iraníes como occidentales. Autor de numerosas publicaciones sobre el sufismo, es el actual Maestro de la Orden Sufí Nematollāhi, posición que ocupa desde los veintiséis años, y actualmente reside en Londres.

D. R. JIRGENSONS es consultor de dirección de empresas y director de seminarios para profesionales. Reside en California.

JEFFREY ROTHSCHILD, doctor en Literatura Inglesa por la Universidad de Nueva York, donde actualmente imparte clases, como profesor asociado. Autor del libro *Bestower of Light* (Dador de Luz), (KNP 1998), biografía del doctor Javad Nurbakhsh, ha traducido al inglés varias de las publicaciones del Centro Sufí Nematollāhi.

MARIO SATZ poeta, narrador, ensayista y traductor, nació en Coronel Pringles (Buenos Aires), en el seno de una familia de origen hebreo. En 1970 se trasladó a Jerusalén para estudiar Kábala y en 1978 se estableció en Barcelona, donde se licenció en Filología Hispánica. Autor de libros de poesía como, *Los cuatro elementos*, *Las*

frutas, *Los peces*, *los pájaros*, *las flores*, *Canon de polen* y *Sámaras* y de ensayo, como *El ábaco de las especies*; su último libro, *Azabhar*, es una novela-ensayo acerca de la Granada del siglo XIV.

Mojgan Watson nació en Irán. Realizó estudios de informática en Estados Unidos y posteriormente se graduó en psicología. Actualmente vive en el norte de California con su marido y sus dos hijos.

Rosa María Ortiz nació en España (Madrid). Es diplomada en Empresas Turísticas por la Escuela Oficial de Turismo de Madrid y en Ciencias del Islam por la Universidad Averroes de Córdoba. Actualmente vive en Madrid y desarrolla su actividad en el mercado del libro.

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

Zailan Moris doctora en filosofía por la American University, Washington D.C., U.S.A. Ejerce en la actualidad como profesor asociado en la School of Humanities, University of Sains Malaysia, Malaysia.

La revista SUFÍ es una publicación de la Orden Sufí Nematollāhi, dedicada al estudio de las tradiciones místicas en todos sus aspectos —literatura, historia, poesía, filosofía y práctica—, independientemente de la religión a la que pertenezcan. Agradecemos y damos la bienvenida a cualquier artículo y trabajo artístico que los investigadores y los lectores nos puedan enviar; la redacción se reserva la decisión sobre la oportunidad de su publicación en la revista. A la hora de enviarnos sus colaboraciones tengan en cuenta, por favor, los siguientes criterios :

- 1.- El material debe enviarse escrito a máquina, o, preferiblemente, en formato digital (Word, Garamond, 11).
- 2.- Todas las notas deben ser numeradas e incluidas al final del artículo (Garamond, 10). Todas las referencias a obras o libros deben señalarse con letra cursiva.
- 3.- Al final del artículo debe incluirse una pequeña biografía del autor.
- 4.- La transliteración de las palabras extranjeras debe ser sencilla para facilitar al lector su lectura.

Los trabajos deben ser enviados al Editor de la revista Sufí: C/ Abedul, 11 / 28036 - Madrid / España.
web: <http://www.nematollahi.org> / e-mail: darwish@nematollahi.org

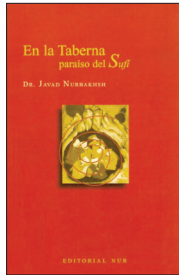
Para suscribirse pónganse en contacto con el Centro Sufí Nematollāhi de Madrid

Obras del Dr. Javad Nurbakhsh

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

Annemarie Schimmel

En la Taberna, paraíso del sufi

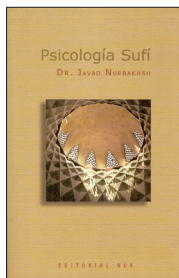


La vida del ser humano se puede resumir en la lucha eterna entre el caos y la Armonía, entre el egoísmo y el Amor, entre lo múltiple y lo Único. En esta batalla el sufismo defiende la opción del hombre perfecto, el que, a través de la fuerza del Amor, se sumerge en la Unidad divina del Ser.

En esta obra se analizan los pilares básicos de la práctica sufi, a fin de servir como guía a todos cuantos viven comprometidos en el largo viaje hacia la perfección.

Precio: 15,30 €

Psicología sufi

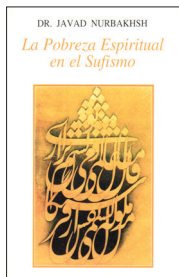


El papel de la enseñanza de los maestros sufíes es fortalecer en sus discípulos la fuerza del Amor para liberar sus corazones de las garras del «yo» y de sus pasiones.

El doctor Nurbakhsh, profesor de psiquiatría y Maestro de la Senda, analiza el camino que conduce hacia la Unidad, y ayuda a superar sus peligros: no se trata de aniquilar el yo sino de convertir sus cualidades negativas en atributos de un ser humano.

Precio: 16 €

La pobreza espiritual en el sufismo

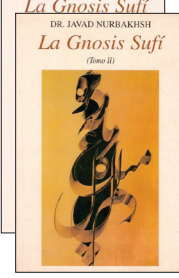


Este libro sintetiza lo más bello de la tradición sufi sobre la pobreza espiritual y sus consecuencias, analizando los distintos estados y moradas que el viajero recorre a lo largo de la Senda.

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

Precio: 11,40 €

La gnosis sufi (Tomos I y II)

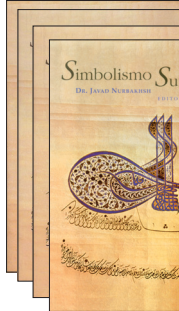


En todas las Tradiciones sagradas existe una gnosis que permite a los hombres realizar los caminos de vuelta a su Origen, haciendo el viaje desde el lado humano al lado divino de su propia naturaleza.

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

Precio: 17,40 €/tomo

Simbolismo Sufi (Tomos 1 a 4)



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

El *Simbolismo sufi*, del doctor Nurbakhsh, es una obra única en su género que aborda, en ocho volúmenes, la definición de más de cuatro mil conceptos y términos simbólicos del sufismo, desde sus orígenes hasta nuestros días.

Tomo 1: 18 €
Tomo 2,3 y 4: 20 €/tomo

Mujeres sufíes

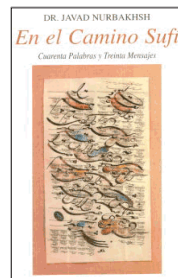


Las mujeres han alcanzado en el sufismo las más altas cimas místicas. Nadie como ellas mejor dispuesto para la senda del exclusivo amor hacia Dios.

En esta obra se recopilan biografías, anécdotas, poemas y oraciones de algunas de las mujeres que han destacado a lo largo de la historia del sufismo. Son una inmejorable guía en el camino de la búsqueda de la Verdad.

Precio: 11,40 €

En el camino sufi

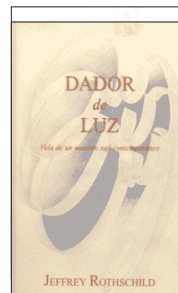


El doctor Nurbakhsh resume en cuarenta breves charlas la esencia del sufismo. Sus palabras son respuestas breves, intensas y precisas a las preguntas de los buscadores.

Treinta mensajes condensan la enseñanza y la dirigen directamente al corazón de los buscadores que recorren este «camino sin huellas» en la esperanza de fundirse en el Bienamado, como la gota en el mar.

Precio: 11,40 €

Dador de luz



Son muchos los relatos que nos hablan de los maestros clásicos, pero es un raro privilegio poder acercarse a la vida de un maestro sufi vivo, que comparte nuestras inquietudes y nuestras esperanzas.

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

Precio: 15,00 €

Diwan de poesía sufi

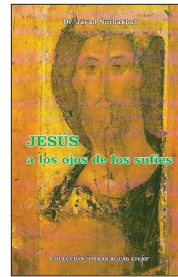


Este *diwan* se inscribe en la mejor tradición de la poesía mística Sufi, nacida de la experiencia interior en el «camino de los enamorados», cuya única meta es Dios, el Amado. Cantar del alma, que canta desde lo más hondo una presencia deslumbradora, más allá de las palabras, y que, al mismo tiempo, las despierta para fijar en ellas el «recuerdo» constante del Amado, la dolorosa nostalgia de su ausencia,

la ebriedad gozosa de su presencia.

Precio: 22,00 €

Jesús a los ojos de los sufíes



El doctor Nurbakhsh presenta en esta obra un estudio sobre lo que los gnósticos y maestros sufíes han dicho en torno a Jesús, con el fin de acercar la figura de Jesús a los musulmanes y animar a los cristianos al conocimiento del Islam.

Jesús es considerado por los sufíes como ejemplo de maestro espiritual y símbolo de

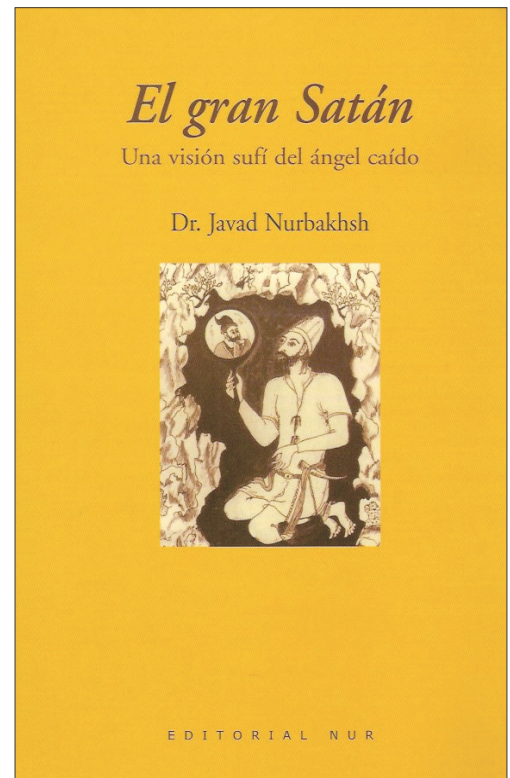
Precio: 7,50 €

NOVEDAD

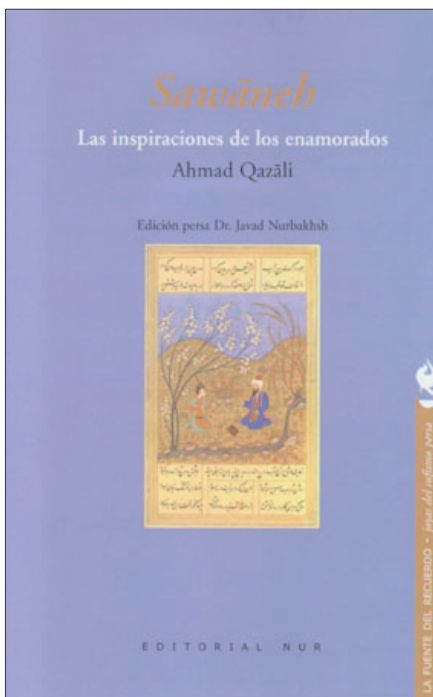
El Gran Satán

Los sufíes han adoptado puntos de vista diferentes en sus obras sobre la figura de Iblis [Satán]. En este libro, el doctor Nurbakhsh, basándose en textos de los grandes maestros sufíes, presenta dos lecturas posibles de Iblis: una, la que lo considera 'el padre de los diablos', y la otra, compartida por muchos de los grandes maestros de la Senda, que lo ve como un personaje de gran estatura en el camino de la Unicidad divina y el más noble entre los nobles.

En palabras del autor: "...quizás así encuentren los lectores respuestas más adecuadas a sus preguntas y se desarrolle en ellos una visión más amplia sobre Satán".



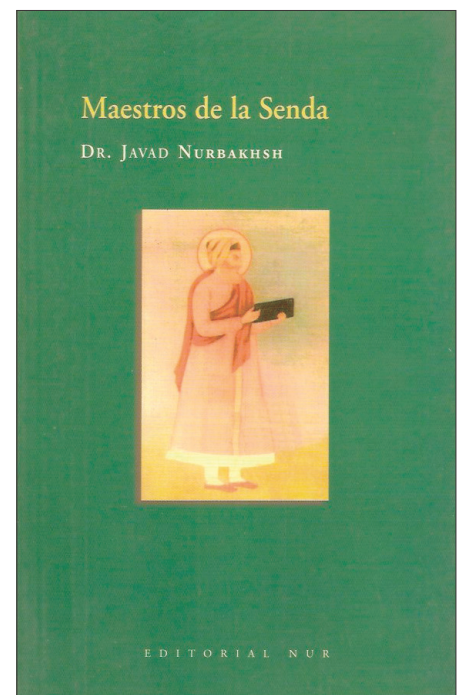
Precio: 12 €



Precio: 24 €

Sawāneh. Las inspiraciones de los enamorados

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



Precio: 14 €

Maestros de la Senda

En este libro, nos asomamos a las vidas, los escritos y los dichos de grandes maestros sufíes. Pertenecen a una sucesión ininterrumpida de maestros que, desde el siglo VII d.C. hasta nuestros días, han dirigido los destinos de una de las mayores y más antiguas órdenes sufíes persas, la orden sufí Nematollāhi.

ORDEN SUEFI NEMATOLLAHI

EUROPA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NORTE AMÉRICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RESTO DEL MUNDO

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

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

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

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

Quartier Guema
02 BP 86 Parakou
Benin

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