

هر آنی بر چلیپای کعبه  
 عمارت من که طلق اندود  
 خدا با سره رفت از سر کاری

هر آنی بر چلیپای کعبه  
 عمارت من که طلق اندود  
 خدا با سره رفت از سر کاری

هر آنی بر چلیپای کعبه  
 عمارت من که طلق اندود  
 خدا با سره رفت از سر کاری

هر آنی بر چلیپای کعبه  
 عمارت من که طلق اندود  
 خدا با سره رفت از سر کاری

NÚMERO 9 / PRIMAVERA Y VERANO 2005



*Dr. Javad Nurbakhsh*

QUIEN SE CONOCE A SÍ MISMO,  
 CONOCE A SU SEÑOR

*Antoni Gonzalo Carbó*

EL AGUA UNIDA A LA LLAMA

*Michael N. Nagler*

LAS UPANISHAD



No conocí melodía más dulce  
que la del relato del amor,  
un recuerdo permanente  
bajo esta bóveda giratoria.

—Hāfez Shirāzi  
—Traducida por Carlos Diego

# SUFÍ

NÚMERO 9 / PRIMAVERA Y VERANO 2005

DIRECTOR  
Mahmud Piruz

REDACCIÓN  
José María Bermejo, Carlos Diego,  
Adela Torres, Amparo Higuera,  
Juan Martín Cavana

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](mailto: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](mailto: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  
Impreso en España por: EFCA, S.A.

LA PORTADA:  
*Josro wa Shirin*. Uno de los relatos  
más bellos de amor de la literatura  
persa. Nezāmi Gan̄yāwi (1141-1203)

Miniatura:  
Hossein Behzad (Irán, 1894-1968)

## DISCURSO

Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor 2  
*Dr. Javad Nurbakhsb*

## ARTÍCULOS

El *ẓeker* como arquetipo de transformación 4  
*Llewellyn Vaughan-Lee*

Una pequeña llama en nuestras manos 8  
*Donald Raiche*

Las Upanishad 18  
*Michael N. Nagler*

Ebrāhim Adham 28  
*Arnold Cumbrinck*

El agua unida a la llama 37  
*Antoni Gonzalo Carbó*

## NARRACIÓN

El portero de la taberna 45  
*Jeffrey Rothschild*

Vino añejo en odres nuevos 50  
*Sheblī y su esclava*

## POESÍA

Seguir tu senda, como quiera que sea, es hermoso 6  
*Abu Sa'id Aboljeir*

El comienzo del *samā* 16  
*Dr. Javad Nurbakhsb*

Un hombre sordo visita a su vecino enfermo 26  
*Rumi*

La historia del amor 32  
*Sa'di Shirāzi*

Senda del monte 35  
*Bashō*

La intimidad tras el pavor 48  
*Luis Carrero*

LOS AUTORES 51  
PUBLICACIONES 52





# Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor

Discurso del maestro Dr. Javad Nurbakhsh  
en el círculo de los darwishes



Hay una tradición profética que dice: *Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor*. Una tradición que requiere una reflexión más profunda.

Para la palabra «Señor» (*Rabb*) se han considerado dos significados: Uno es Dios y el otro, el amo, el gobernante; y, dependiendo del que se adopte, la tradición posee una interpretación diferente.

Si traducimos «Señor» como el amo o el gobernante, su interpretación, desde un ángulo psicológico, sería la siguiente:

Sabemos que la mayoría de los actos y comportamientos del ser humano son fruto de su preconsciente y de su inconsciente. Es decir, en general el ser humano está prisionero en las garras de su psiquismo. Tiene una personalidad prefabricada que está fuertemente influida por la educación familiar y social, por el trato recibido de sus padres y por las condiciones y

el entorno de su periodo infantil. De ahí que, considerando esta definición, la interpretación de esta tradición sería: «Quien se conoce a sí mismo, conocerá los rasgos y las características de su personalidad psíquica y prefabricada que le gobiernan».

En el segundo caso, cuando con el término «Señor» nos referimos a Dios, la interpretación de la tradición es el conocimiento de Dios a través del conocimiento de sí mismo. Una interpretación que debemos analizar desde el punto de vista de los filósofos y de los gnósticos. La opinión de los filósofos es que, siendo el ser humano un ser accidental o temporal (*hades*), el conocimiento de lo temporal —es decir, el conocimiento que alcanza el ser humano de sí mismo—, no da lugar al conocimiento de lo «Eterno» y que lo temporal jamás puede lograr la gnosis de lo «Eterno».





*Manifestación del nafs (el ego). Foto de una pintura al óleo de Alex Cowie*

Sin embargo, los sufíes, apoyándose en la gracia y el favor de Dios y con la ayuda del amor, se esfuerzan en arrojar su vestidura de lo accidental y en anonadarse en Él, lo Eterno, para encontrarle y conocerle a través de Él mismo. Por eso, basándose en esta interpretación se ha dicho:

Quien se conoce a sí mismo en anonadamiento (*fanā*), conoce a su Señor en Subsistencia (*baqā*).

En otras palabras, si te anonadas en Él, encontrarás el Subsistente eterno.

O bien, quien se conoce a sí mismo en el no-ser, conoce a su Señor en el Ser.

La vía para experimentar el Ser es perder [la dualidad del] «yo» y del «tú», y apartarse de en medio.

Otras interpretaciones insisten en que

quien se conoce a sí mismo en la no-existencia, conoce a su Señor en la Existencia Absoluta.

Es decir, en la Senda de los sufíes, mientras la existencia relativa del viajero no desaparece, éste no encontrará la Existencia Absoluta.

Y también se ha dicho que quien se conoce a sí mismo en la pobreza, conoce a su Señor en la Riqueza.

Pues el viajero descubre la Riqueza de Dios sólo cuando surge en él la pobreza espiritual y pierde su existencia.

Y, por último, quien se conoce a sí mismo como la nada, conocerá a su Señor como el Todo.

Sin embargo, volverse nada es una tarea harto difícil y, mientras quede cualquier signo de tu «yo», no podrás perderte en Él, el Todo.





# El *zeker* como arquetipo de transformación

Llewellyn Vaughan-Lee

*Yo soy el Compañero de quien Me recuerda.*

—Tradición sagrada

## *Su Nombre supremo*

El *zeker* es la repetición de una palabra o de una frase sagrada. Puede ser el *shahāda* (el testimonio de la fe), *lā ilāha illa-Llāh* (traducido habitualmente como: No hay dios sino Dios), pero es a menudo uno de los Nombres o de los Atributos de Dios. Se dice que Dios tiene noventa y nueve nombres, pero el primero entre ellos es Allāh. Allāh es su Nombre supremo y contiene todos sus Atributos divinos.

Cuando Abu Sa'id Aboljeir oyó el versículo coránico, ¡Di Allāh! después déjales que se diviertan en su locura (6,91), su corazón se abrió (Nicholson 1921, p.10). Abandonó sus estudios eruditos y se retiró a la capilla de su casa, donde repitió durante siete años «¡Allāh! ¡Allāh! ¡Allāh!... hasta que por fin cada átomo de mí empezó a gritar en alto ¡Allāh! ¡Allāh! ¡Allāh!». Abu Sa'id cuenta entonces la historia que le alertó por primera vez de la importancia de este *zeker*. Estaba con el *sheij* Abolfazl Hasan y cuando el *sheij* cogió un libro y empezó a examinarlo, Abu Sa'id, que era un intelectual, no pudo evitar preguntarse de qué libro se trataba. El *sheij* se dio cuenta de lo que estaba pensando y dijo:

¡Abu Sa'id! Cada uno de los ciento veinticuatro mil profetas fue enviado para que predicara una palabra. Mandaban a la gente decir ¡Allāh! y se hicieron devotos de Él. Aquellos que sólo oyeron esta palabra con el oído la dejaron

salir por el otro oído; pero aquellos que la escucharon con su alma, en su alma la grabaron y la repitieron hasta que penetró en sus corazones y en sus almas y hasta que su ser se convirtió por completo en esta palabra. Se volvieron independientes de la pronunciación de la palabra, se liberaron del sonido y de la letra. Al haber entendido el significado espiritual de esta palabra, llegaron a estar tan absortos en ella que dejaron de ser conscientes de su propio anonadamiento. (Ibíd., p.7)

Según una tradición esotérica sufí, la palabra «Allāh» se compone del artículo *al* y de *elāh*, una de cuyas interpretaciones es «nada». Para el sufí, el hecho de que el Nombre supremo de Dios signifique «la Nada» tiene un gran sentido, porque la Verdad, Dios, se experimenta como la Nada. Y uno de los misterios de la Senda es que este Vacío, esta Nada, te ama. Te ama con intimidad, ternura e infinita comprensión. Te ama desde el mismísimo interior de tu corazón, desde el centro de tu propio ser. No está separado de ti. Los sufíes son los enamorados y la Nada es el Bienamado en cuyo abrazo el enamorado desaparece completamente.

Poco antes de su muerte, el maestro sufí Naqshbandi Bhai Sahib dijo «No hay nada sino la Nada». Lo repitió dos veces y esto apunta a la esencia misma de la senda sufí, como lo explica Irina Tweedie:



No hay nada sino la Nada. ...La Nada en el sentido trinitario, triple. La Nada porque el pequeño yo (el ego) tiene que irse. Hay que llegar a ser nada. La Nada porque los estados más elevados de consciencia nada representan para la mente, que no puede llegar allí. Está totalmente más allá del rango de la percepción. La comprensión completa no es posible en el nivel de la mente, así que uno debe enfrentarse cara a cara con la Nada. Y el último significado, el más sublime, es el de fundirse con el océano luminoso de lo Infinito. Creo que es así como hay que entenderlo, así es como Bhai Sahib quiso darlo a entender, cuando habló de la Nada y el Uno. (Tweedie 1978, p. 775)

Así pues, el Nombre «Allāh» contiene la esencia de toda la enseñanza sufi: llegar a ser nada, anonadarse en Él, de tal forma que todo lo que permanezca sea su Vacío infinito. Este es el camino del amor, es la copa de vino que beben Sus enamorados. En palabras de Rumi:

*Yo apuré esta copa:  
ya, no queda nada,  
sino anonadamiento en el éxtasis.*  
(Liebert 1981, p.45)

## Recuerdo

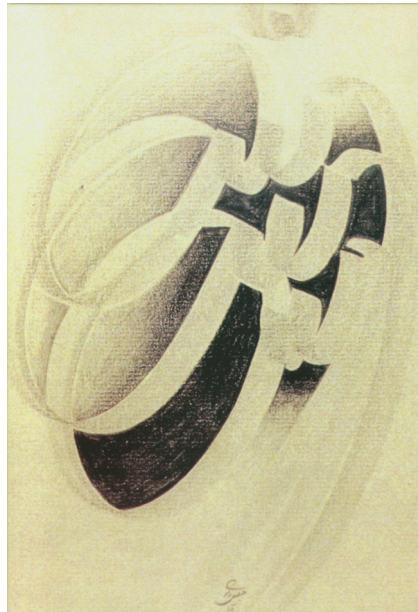
En el núcleo del *zeker* se halla el principio del recuerdo. A base de repetir su Nombre, Le recordamos, no en la mente sólo sino en el corazón, y finalmente llega un momento en que cada célula del cuerpo repite el *zeker*, repite su Nombre.

Se dice que «primero haces tú el *zeker* y luego el *zeker* te hace a ti». Llega a ser una parte de nuestro inconsciente y canta en nuestras venas. Esto queda ilustrado bellamente en este antiguo cuento sufi:

Sahl dijo a uno de sus discípulos: «Trata de decir continuamente durante un día entero: ¡Allāh! ¡Allāh! ¡Allāh! y haz lo mismo al día siguiente y al otro, hasta que se convierta en un hábito». Después le dijo que lo repitiera por la noche también hasta que llegó a ser tan familiar para él que el discípulo lo repetía incluso durante el sueño. Le dijo entonces Sahl: «Ya no repitas conscientemente

el Nombre; deja tan solo que todas tus facultades estén absortas por completo en recordarle a Él». El discípulo hizo esto hasta que llegó a estar absorto en el recuerdo de Dios. Un día, cayó un trozo de madera sobre su cabeza y la partió. Las gotas de sangre que caían al suelo llevaban escrito «¡Allāh! ¡Allāh! ¡Allāh!». (Schimmel 1975, p.169)

La manera en que el Nombre de Dios penetra en el viajero no es metafórica, sino que ocurre de



hecho. El *zeker* está magnetizado de tal forma por el maestro que alinea interiormente al viajero con la senda y con la meta. Esta es la razón por la cual es necesario que sea un maestro quien inculque el *zeker*, aunque en determinadas circunstancias pueda también inculcarlo el Yo supremo, o, según la tradición, también Jezr.

Al trabajar en el inconsciente, el *zeker* modifica nuestro cuerpo mental, el psicológico y el físico. A nivel mental esto se hace fácilmente evidente. Normalmente, en nuestra vida diaria, la mente sigue su proceso automático mental, sobre el que a menudo tenemos muy poco control. La mente nos piensa a nosotros, en vez de ser al revés. Fíjate un momento en tu mente y observa sus pensamientos. Cada pensamiento crea un nuevo pensamiento y cada respuesta una nueva pregunta. Y puesto que la energía sigue al pensamiento, nuestra energía mental y psicológica se

dispersa en muchas direcciones. La vida espiritual significa aprender a ser unidireccional, a concentrar toda nuestra energía en una dirección, hacia Él. A medida que repetimos su Nombre alteramos los surcos de nuestro condicionamiento mental, surcos que como los de un disco tocan la misma melodía una y otra vez, repiten los mismos esquemas que nos atan a nuestros hábitos mentales. El *zeker* sustituye gradualmente estos viejos surcos por el surco único de Su Nombre.

El proceso automático del pensamiento queda dirigido de nuevo hacia Él. Como un ordenador, quedamos reprogramados para Dios.

Se dice que se llega a ser lo que se piensa. Si pensamos en Allāh nos hacemos uno con Allāh. Pero el efecto del *zeker* es a la vez más sutil y poderoso que un acto de mera concentración mental. Uno de los secretos de un *zeker* (o de un mantra) es que se trata de una palabra sagrada que conlleva la esencia de aquello que nombra. Este es el «misterio de la identidad de Dios con su Nombre» (Wilson y Pourjavady 1987, p.45) [En el principio estaba el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios (Juan 1,1)]. En nuestro lenguaje corriente de cada día no se da esta identidad. La palabra «silla» no contiene la esencia de una silla; significa meramente una silla. Pero la lengua sagrada del *zeker* es diferente; las vibraciones de la palabra resuenan con aquello que nombra, uniendo ambos a la vez. Así, es posible conectar directamente al individuo con aquello que nombra.

Él, el Bienamado, no puede ser nombrado, porque todo nombre es una limitación. Él es sin forma y sin nombre, como está exactamente escrito en el *Tao*:

*El Tao que puede nombrarse  
no es el Tao eterno.  
El nombre que puede nombrarse  
no es el Nombre eterno.*  
(LaoTsu 1973, p.1)

Y sin embargo, la humanidad Le invoca de diferentes maneras y cualquiera que sea la manera en que se Le llame, Él contestará. Por ello dice el sufi: «En el nombre de Quien

no tiene nombre, mas aparece como quiera que tú Le llames». Si le llamas por el nombre de Cristo, Él aparecerá como Cristo, si le invocas como Rama, aparecerá como Rama. Pero el nombre de «Alláh» es amado por los sufíes porque es el más cercano a esa Nada que es su Esencia. Este Nombre es un acceso a su divina Esencia, y permite a sus siervos acercarse más a Él. Se puede evocar su presencia dentro del corazón, ayudándonos a recordarle, y al recordarle llegar a unirse con Él, llegar a perderse en su Nada.

### Transformación psicológica y física

A nivel psicológico, el *zeker* es un poderoso agente de transformación. Al trabajar en el inconsciente, reajusta nuestra estructura física y a la vez transforma sus energías. El *zeker* es un sonido arquetípico y una palabra simbólica que está alineada magnéticamente con la senda. Los símbolos arquetípicos tienen una función psicológica específica: actúan como transformadores de la energía psíquica. Convierten la libido (la fuerza instintiva de la vida) de una forma «inferior» a otra «superior». Como símbolo arquetípico, el *zeker* tiene el potencial de despertar, concentrar y transmutar las energías del inconsciente. Nos libera desenredándonos de los nudos y los bloqueos psicológicos con los que nosotros mismos nos hemos encadenado, consciente e inconscientemente, debido a nuestros deseos y prejuicios y a los efectos acumulados de nuestros apegos y condicionamientos. Uno de los ejemplos más visibles de este proceso transformador es el efecto que el *zeker* puede tener sobre el miedo o la ansiedad, sentimientos que tan a menudo atacan al viajero. La repetición de su Nombre puede ayudar muy a menudo a disolver esos sentimientos o a aflojar su carga.

El proceso de transformación también abarca el cuerpo físico del

viajero. Cada átomo de la creación canta sin saberlo su Nombre y anhela reunirse con Él. El *zeker* infunde este recuerdo inconsciente con la luz de la consciencia, con el deseo consciente del enamorado al recordar a su Amado. La luz oculta en la oscuridad de la materia responde a la llamada de su continua plegaria y empieza a reverberar a una frecuencia más alta. El cuerpo físico llega así gradualmente a estar alineado con una consciencia más elevada del ser; los átomos empiezan a resonar con la canción de un alma que vuelve a casa. Esta transformación fue bellamente imaginada en un sueño en el que el cuerpo del soñador se transformaba primero en



Seguir tu senda, como quiera que sea, es hermoso.

Alcanzar tu unión, en cualquier dirección, es hermoso.

Ver tu rostro, sea cual sea la mirada, es hermoso.

Decir tu nombre, sea cual sea la lengua, es hermoso.

—Abu Sa'id Aboljeir  
—Traducida por José M<sup>o</sup> Bermejo



corazón y en el que las células se convertían después en notas musicales:

Soñé que mi cuerpo se transformaba en un corazón humano con todas sus cavidades. El corazón viajaba en un vasto universo. Mientras el corazón viajaba, se iba volviendo del derecho y del revés, sin perder un solo latido. El viaje fue interminable con el corazón dando tumbos por el espacio como un inmenso asteroide.

Después, las células de mi cuerpo empezaron a tomar la forma de notas musicales azules y doradas. Al principio cada célula iba transformándose lentamente en notas azules y doradas. Después, la velocidad y el número de células que se transformaban en notas progresaron rápidamente hasta que mi cuerpo entero quedó compuesto de notas azules y doradas.

Era como si yo estuviera por encima de mi cuerpo contemplando esta transformación. A medida que este proceso progresaba, mi cuerpo se distinguía cada vez menos y quedaba cada vez más sin forma. Se pro-

ducía un resplandor dorado y azul a medida que mi cuerpo y las notas musicales se iban haciendo menos distinguibles.

Me desperté y me sentía extremadamente tranquilo. Cuando me desperté, los límites de mi cuerpo parecían hallarse más allá de sus límites habituales, y fueron volviendo gradualmente a sus límites normales.

Dentro de nuestro corazón estamos unidos con el Amado. El latido de nuestro corazón es parte del gran ritmo de la creación. Pero para la mayoría de la gente esto es como un recuerdo tan profundamente enterrado que lo tenemos olvidado. Cuando

conscientemente aspiramos a recordarle a Él, la práctica de la meditación y el *zeker* despiertan este estado preexistente de unicidad. Nuestro corazón se abre y empezamos a sentir cómo su ritmo está en armonía con la canción del universo. Esta entonación

resuena lentamente por todo el cuerpo y cada célula se hace una nota en la sinfonía de la creación. Desde las profundidades del corazón hasta las yemas de los dedos y las plantas de los pies, cada parte de nosotros se une en una única canción que es una ofrenda de la creación al Creador.

### Compañeros

Para el enamorado, hay una profunda alegría en repetir el Nombre de su Amado invisible que está tan cerca y a la vez tan lejos. Cuando Él está cerca es maravilloso poder darle las gracias por la bendición de su presencia, por la dulzura de su compañía. Cuando Él está ausente nos ayuda a soportar el anhelo y el dolor, porque podemos llamarle con cada respiración. En momentos de dificultad, su Nombre trae seguridad y ayuda. Nos da fuerza y puede ayudar a disolver los bloqueos que nos separan de Él. Cuando decimos su Nombre, Él está con nosotros, incluso si nos sentimos muy solos con



nuestra carga. Él ayuda a sus siervos siempre que puede y en momentos de gran dificultad su Nombre puede salvarnos.

Allāh ama a aquellos que Le aman. Él recuerda a aquellos que Le recuerdan. Por medio del *ẓeker* traemos a la consciencia el vínculo que siempre tuvimos con Él y nos hacemos conscientes de los secretos más profundos de nuestra unión real. El Nombre que repetimos es el nombre por el que Le conocíamos antes de que naciéramos. Es el Nombre grabado en nuestros corazones. El *ẓeker* acerca la huella del corazón al mundo del tiempo y también nos lleva de vuelta a Él. Gradualmente nos hacemos conscientes de la profundidad de nuestra conexión y de cómo estamos siempre unidos en nuestros corazones.

El nombre revela aquello que nombra y el enamorado empieza a ver que no hay nada sino Dios.

Dios hizo de este Nombre [Allāh] un espejo para el hombre, de tal forma que cuando se mira en él sabe el verdadero significado de «Dios era y no había nada fuera de Él» y en ese momento se le revela que su escucha es la escucha de Dios, su mirada es la mirada de Dios, su palabra es la palabra de Dios, su vida es la vida de Dios, su entendimiento es el entendimiento de Dios, su voluntad es la voluntad de Dios y su poder es el poder de Dios. (Nicholson 1921, p.113)

A base de repetir su Nombre el enamorado se llega a identificar con su Amado que ha estado oculto dentro de su propio corazón. El Amado gusta de escuchar su Nombre en los labios y en los corazones de sus enamorados y en respuesta a ello retira gradualmente los velos que Le mantienen oculto. El enamorado Le encuentra entonces no sólo oculto en su corazón, sino también en el mundo exterior, porque *adonde quiera que mires, allí está la Faz de Dios* (Qo 2,109).

El Amado se hace el constante compañero del enamorado. El enamorado también se hace compañero de Dios, porque «los ojos que miran a Dios son también los ojos con los

que Él mira al mundo» (Schimmel 1975, p.203). Esta relación de compañeros pertenece al más allá y sin embargo se vive en este mundo. Es la amistad más profunda y exige la total participación del enamorado. Somos Sus siervos, y a Él le gusta ser conocido como «el siervo de Sus siervos».

Por medio del *ẓeker* sintonizamos la totalidad de nuestro ser con la frecuencia del amor. Aceptamos el dolor de la separación así como la alegría de conocer a Aquel de quien estamos separados. Decimos el Nombre de nuestro Amado porque nos recuerda a Aquel al que anhelamos. Cuando decimos Allāh con el corazón se trata a la vez de nuestra plegaria y de la respuesta a ella. Le llamamos porque no Le hemos olvidado. Recordarle siempre aquí, en este mundo, es estar siempre con Él. El corazón sabe esto, aun cuando la mente y el ego no lo saben. Rumi cuenta la historia de un creyente que estaba rezando cuando Satán se le apareció y le dijo:

¿Cuánto tiempo vas a estar diciendo ¡Oh Allāh!? Cállate porque no obtendrás respuesta.

El creyente agachó la cabeza en silencio. Al rato tuvo una visión del profeta Jezr, que le dijo: «Oye, ¿por qué has dejado de invocar a Dios?»

«Porque la respuesta “Heme aquí” no llegó», contestó.

Jezr dijo, «Dios me ha ordenado que vaya junto a ti y te diga esto: “¿No fui yo quien te llamó a mi servicio? ¿No hice que te dedicaras a mi Nombre? Tu llamada ¡Allāh! fue mi ‘Heme aquí’. Tu dolor llamó a Mi mensajero hacia ti. Yo era el imán de todas esas lágrimas, de esos gritos y esos llantos, y yo les di alas”». (Nicholson 1989, p.113)

Se cuenta la misma historia en el sueño de una mujer que gritaba a la luna y sentía una terrible sensación de fracaso y de desesperación porque ésta no le contestaba. Se daba cuenta más tarde de la intimidad más profunda en el amor, que consiste en que nuestro grito es su grito hacia Él mismo. Al llamarle participamos en el misterio de su creación: que el que era Uno y Único quería ser amado y por ello creó el mundo.

Nuestro anhelo por Él y nuestra súplica son el sello de nuestra compañía con Él. Somos sus enamorados y a Él acudimos. Cuando volvemos nuestros corazones y miramos hacia Él, reconocemos, a la vez por nosotros mismos y por el mundo entero, el lazo de amor que une al Creador con su creación. Y nos abandonamos al amor:

En verdad hay siervos entre mis siervos que Me aman y yo les amo, y ellos Me anhelan y yo les añoro y me miran a Mí y yo les miro ... Y sus signos son que protegen la sombra durante el día tan cuidadosamente como el pastor protege a sus ovejas y anhelan el ocaso como el pájaro anhela su nido al llegar el crepúsculo y, cuando llega la noche y las sombras se entremezclan y los lechos se abren y los enamorados están a solas con su amada, entonces se quedan despiertos e inclinan sus rostros contra el suelo y me llaman por mi Nombre y me adulan con mis gracias, ora gritando y ora llorando, ora perplejos y ora lamentándose, a veces de pie y a veces sentados, a veces de rodillas y otras prosternados, y veo lo que sufren por Mí y oigo cómo se lamentan por causa de mi amor. (Schimmel 1975, p.139)



## Referencias

—Lao Tsu. (1973). *Tao Te Ching*, Gia-Fu Fenga y Jane English (trad.), Aldershot: Wildwood House Ltd.

—Liebert, D. (1981), *Rumi, Fragments, Ecstasies*, Santa Fe, Nuevo Méjico: Source Books.

—Nicholson, R.A. (1921), *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (1989). *The Mystics of Islam*, Londres: Arkana.

—Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

—Tweedie, I. (1987). *Daughter of Fire*, Nevada City: Blue Dolphin Press.

—Wilson, P.L. y Pourjavady, (1987). *The Drunken Universe*, Grand Rapids: Phanes Press.

# Una pequeña llama en nuestras manos

## Enfermedad, síntomas e individuación

Donald Raiche



Cuando la mayoría de nosotros alcanzamos la edad madura, nos hemos enfrentado antes a cierta dosis de sufrimiento físico y psíquico. A poco que nos interese la reflexión psicológica, habremos sopesado la relación entre los síntomas de nuestras enfermedades y nuestro bienestar psíquico, especialmente cuando nos sentimos angustiados en cuerpo y alma. Podremos comprender a Hamlet:

*El dolor del corazón y los miles de golpes naturales  
de los que la carne es heredera.*

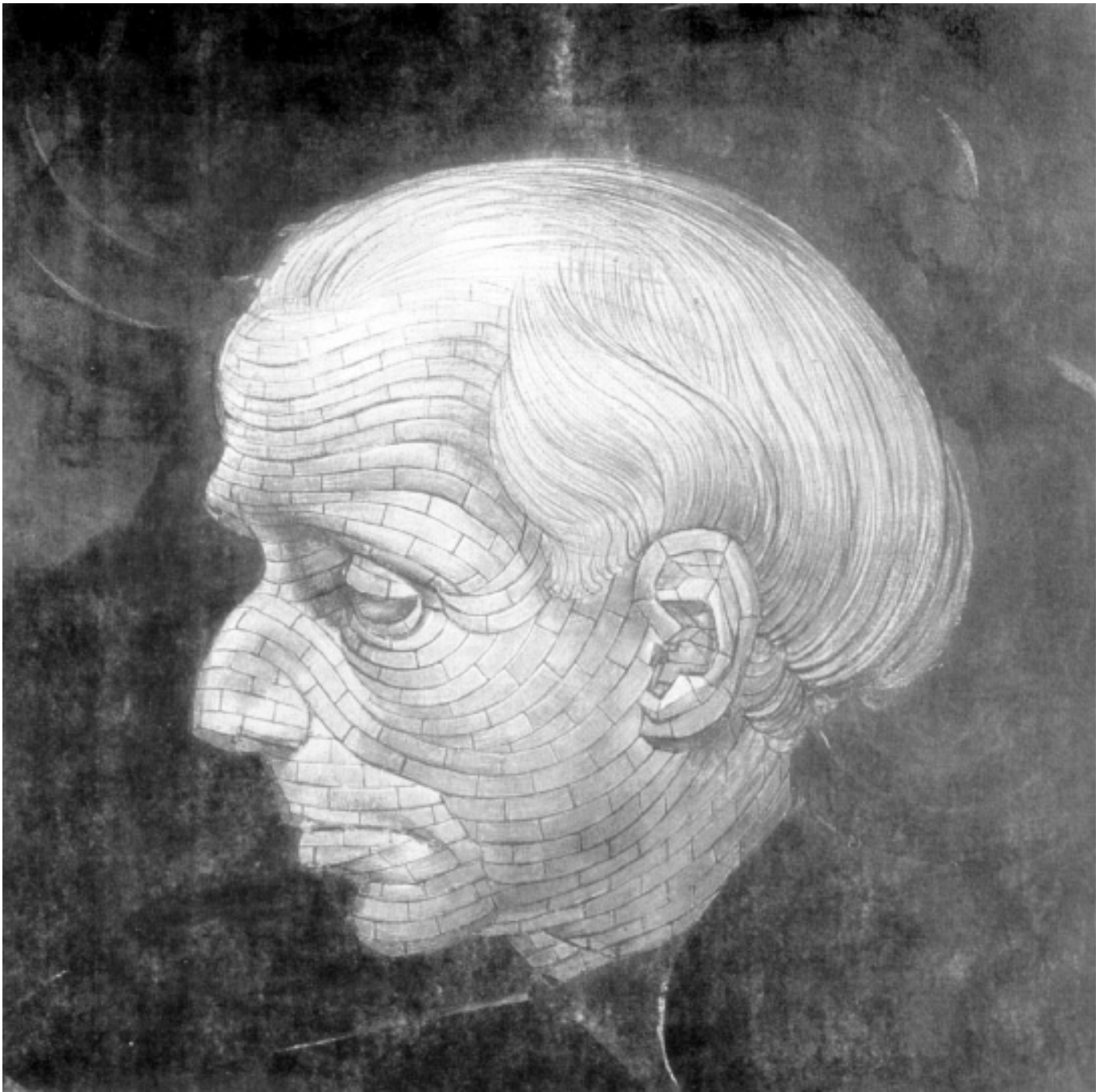
El pensamiento más llamativo en las palabras de Shakespeare es que somos herederos del «dolor del corazón y de los miles de golpes naturales». Son parte de nuestra herencia como seres humanos. Si esto es así, nuestras enfermedades y nuestros síntomas son una parte esencial de nuestro legado, y como ocurre con cualquier herencia, tenemos responsabilidad hacia ellos y derecho a acceder a su riqueza. Desde una perspectiva jungiana, podemos ver que nuestros síntomas y nuestras enfermedades son una parte necesaria del proceso de individuación —ese proceso a través del cual recibimos nuestra herencia, nuestro legado como seres humanos, nuestros derechos por nacimiento.

Esta no es la forma en que la mayoría de nosotros hemos visto estas cosas. En nuestros años de juventud, la respuesta más probable al dolor de cualquier tipo es

simplemente quitárselo de encima bien sea distrayéndose, haciendo ejercicio o medicándose. Cuando vamos madurando psicológicamente, debemos aprender a preguntarnos si nuestras heridas y nuestros dolores nos dan claves o pistas hacia un mayor sentido y más salud. Podemos preguntarnos: «¿Existe alguna posibilidad de que esta enfermedad esté motivada por mi rechazo a aceptar algo? ¿Qué me están queriendo decir estos síntomas?» En algunas circunstancias parece haber una relación muy clara, incluso causal, entre nuestros síntomas de dolor y nuestro estado psicológico. Hemos vivido ocasiones en que un síntoma desaparecía rápidamente cuando hacíamos algún ajuste interno o externo. Una feroz úlcera de estómago desaparecía cuando éramos finalmente capaces de admitir que determinada situación en el trabajo era insostenible y dejábamos ese empleo.

No debemos subestimar las dificultades a la hora de fijarnos en lo que los síntomas pueden estarnos diciendo. Son momentos de sufrimiento y de confusión. Los síntomas somáticos aparecen de forma misteriosa y el alivio es con frecuencia difícil de conseguir. Nos enfrentamos a la ardua tarea de esforzarnos en analizar las ataduras psicológicas con los demás, reconociendo dónde nos ha herido un defecto o un exceso de atención parental, y, al mismo tiempo, debemos dejar de lado nuestra insistencia infantil en culpar de nuestras desgracias a nuestros padres, a los demás o al destino. Esos momentos pueden ser francamente difíciles. Ann Ulanov llama a esto «la





MAX ERNST AU CAMP DES MILLE, 1940  
POR HANS BELLMER

primera oscuridad», un tiempo «realmente de ignorancia, en el que ni vemos ni sabemos qué hacer»:

El primer desconocimiento envuelve a un ego que todavía no es capaz de reclamar una vida propia, de emerger de un estado de identidad arcaica con los objetos. En ese momento, nuestra temblorosa subjetividad difícilmente ve su diferenciación del objeto con el que está entrelazado en lo que Jung llama una mística de participación. En esa mezcla con lo otro caemos en la «compulsión y en la responsabilidad imposible» (Jung 1967, p. 52, par. 48). Unidos a lo otro de esta forma no encontramos seguridad ni protección; no nos sentimos cuidados. En lugar de eso, nos obsesionamos por cuidar a lo otro en una suerte de codependencia... Nuestros egos no están aún preparados para acoger el deseo apasionado de nuestras psiques. Pero la energía está presente, y se abalanza hacia los objetos sobre los que proyectamos toda nuestra seguridad y nuestra felicidad. Estamos viviendo en la oscuridad, ignorantes de lo que nos mueve y de lo que esto nos exige, y somos tan sólo un cúmulo de ajeteo y de actividad.

La confusión y el desasosiego de la «primera oscuridad», si se superan, forman parte del proceso de estabilización y consolidación del ego —tarea específica de la primera mitad de la vida. El análisis (el ámbito más característico y apropiado de la mayoría de la psicología analítica) de nuestros síntomas nos ayuda a ver si el ego está operando de una forma infantil, y dónde se está rechazando un ajuste o una acomodación a hechos internos o externos. El doloroso proceso del análisis de los síntomas puede abrir la posibilidad de pasar del padecimiento neurótico al sufrimiento consciente y con sentido. De lo que era «una carga que soportamos y que nos lleva a la autocompasión», nuestro sufrimiento puede convertirse en «una carga que llevamos con total consciencia...» (Luke 1987, p. 103-4).

Aun así, incluso con un ego relativamente maduro, el dolor no desaparece, sino que en general aumenta en la segunda mitad de la vida; prácticamente nadie escapa a él. También

descubrimos que las introspecciones y las técnicas que aprendimos en la primera mitad de nuestra vida ya no parecen aplicables o efectivas cuando nos enfrentamos a la enfermedad y al sufrimiento. Se precisa un enfoque totalmente diferente para el camino de la individuación, la tarea propia de la segunda mitad de la vida. Esta es la «segunda oscuridad».

Hablando de su lucha para llegar más allá de la fase de análisis del trabajo íntimo, Lockhart escribe acerca de una relación imaginativa y erótica con el inconsciente, que claramente se requiere en la segunda parte de la vida: «el individuo es capaz de tomar parte no ya en el trabajo del ego, sino en el «trabajo de la creación», esto es, de participar en el nacimiento del futuro» (Lockhart 1995, p. 10,11).

Esta «segunda oscuridad» es una época en la que es más probable que nos demos cuenta de que «el dolor del corazón y los miles de golpes naturales» son parte de nuestra herencia, de nuestra dotación natural como seres humanos. No son algo que sanemos para poder seguir con el proceso de individuación. Si bien uno debe ciertamente seguir planteándose si su psicología personal está multiplicando los síntomas de forma neurótica (muchas personas ya mayores no han consolidado aún su ego y nadie lo logra por completo), es también una época en que podemos comprender que las enfermedades no son sólo la triste evidencia de nuestro declive hacia la muerte. Cuando nos damos cuenta de que el sufrimiento y el dolor pertenecen al patrón de nuestra vida en su nivel más profundo, también reconocemos que estas experiencias nos llevan, como toda experiencia profunda, a las realidades fundamentales de la vida, a los «hechos sagrados» como los llamó Charles Williams, y hacia quiénes somos y se supone que debemos ser.

Este padecimiento del proceso de individuación es tanto un aprendizaje como una vivencia en el sufrimiento que es parte inseparable de la vida. Dicho padecimiento, si bien puede llevar a la introspección, no se verá aliviado por esta introspección, pues se está participando

en los misterios oscuros de la vida del universo. Puede ser inadecuado, incluso peligroso, considerar ese sufrimiento como una señal de que la psique no está en armonía consigo misma o con su centro. La tarea debe ser ahora la de sufrir *en armonía* con el sufrimiento del Ser, del centro, del universo, de aquello que los sabios han descrito así:

*Dios es un círculo cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ningún sitio.*

San Buenaventura

En esta segunda oscuridad, somos copartícipes en la oscuridad de la vida, en la oscuridad de Dios. Hemos tomado posesión de nuestra herencia. Esto forma parte de nuestra *ración* de vida, y nuestras responsabilidades son diferentes de las que teníamos en la primera parte de la vida. La tarea no consiste aquí en convertirnos en individuos fuertes y autónomos. No es un trabajo de perfeccionamiento o corrección del ego. La segunda oscuridad necesita de una penetración más profunda en toda realidad, incluso en la realidad última. Participamos ahora en la exploración por Dios de Su propio ser y en Su apertura de ese ser al mundo. Somos compañeros en Su camino. Es un camino tanto de dolor como de alegría, de nuevas restricciones y nuevas libertades, de soledad e intimidad. Al adentrarnos más en toda realidad, estamos más cerca de la riqueza de su fuente.

Esta nueva Senda, esta asociación secreta con el Ser, exige absolutamente todo de nosotros y desafía todas las formas habituales de pensar, de sentir y de ser con las que nos hemos ido enfrentando al mundo. Los que sabíamos que eran nuestros puntos fuertes no son generalmente los recursos que necesitamos para esta nueva tarea. Son necesarias, por el contrario, partes de nosotros que conocemos escasamente o que infravaloramos. Por supuesto, el coraje, la inteligencia y la perseverancia pueden ser una ayuda, pero nuestras debilidades, nuestra ignorancia y nuestra inocencia son aliados mucho más esenciales en esta nueva relación con el compañero secreto.

Helen Luke, en su ensayo sobre el sufrimiento, habla de la posibilidad de que el padecimiento neurótico se convierta en padecimiento real (esto es, sufrimiento consciente que conduce al proceso de individuación) cuando la parte inocente de la persona empieza a sufrir:

El sufrimiento real pertenece a la inocencia, no a la culpa. Mientras nos sentimos miserables por estar llenos de remordimiento y de culpa o por avergonzarnos de nuestra debilidad, todo lo que experimentamos es una pérdida de energía vital, y no tiene lugar ninguna transformación. Pero en el momento en que aceptamos la culpa y la pena con objetividad, nuestra parte inocente empieza a sufrir, la carga se convierte en una espada. Sangramos, y la energía fluye de nuevo en nosotros en un nivel más profundo y más consciente. (Luke 1987, p. 110)

Helen Luke habla sobre todo del sufrimiento psicológico, pero nuestra parte inocente tiene también su propio papel en el dolor físico. Si el adulto llega a aceptar el dolor con la receptividad del niño, por muy ilógico o incluso ridículo que pueda parecer, entonces el mismo padecimiento físico puede tener una parte importante en el proceso de individuación. Ese tipo de inocencia es una posibilidad que se da por igual en el adulto y en el niño. El poeta David Whyte reconoce que la inocencia no es un don sólo para jóvenes:

*La inocencia es lo que permitimos  
que se nos regale  
una vez que nos hemos regalado  
nosotros mismos.*

(Whyte 1997, p. 51)

¿Qué caracteriza a la inocencia que participa en el misterio inherente al sufrimiento? La palabra «inocente» significa: «no corrompido por el mal, la malicia... sin pecado...» y deriva del latín *innocens*: *in-*, no, y *nocens*, participio presente de *nocere*, dañar, herir. Su raíz indoeuropea es *nek*, muerte (*American Heritage Dictionary*). Oculto en la palabra está el significado de estar «no muerto». En el verdadero sufrimiento podemos ver con fre-

cuencia una vitalidad, incluso una vibración, que está ausente en el sufrimiento neurótico.

Whyte dice que la inocencia es un regalo que se nos confiere. Puede que haya sólo un requisito para recibirlo: que nos abandonemos totalmente a lo que nos ha tocado, a nuestra condición de herederos de la totalidad del legado humano, por grandes que sean el peligro de sufrir y los riesgos de la alegría. Nos vienen a la mente varias características de este tipo de inocencia. La inocencia es el sufrimiento o la alegría que no pregunta por qué. Es la aceptación del hecho, que no pregunta: «¿Por qué yo?» La inocencia no calcula una y otra vez cómo evitar el dolor. No piensa en los costes ni trata de negociar con las fuerzas del universo para obtener bienestar personal. La inocencia no se enfrenta a cada cosa como a un problema que resolver. No exige un lugar de honor, y es capaz de actuar de forma espontánea. La inocencia no fantasea con los momentos de amor, de introspección o de visión numinosa, ni trata de poseerlos ni identificarse de alguna manera con ellos. Ni pretende generar ningún tipo de experiencia espiritual emocional. La inocencia no trata de filtrar las experiencias con el tamiz de: «¿En qué medida es esto una ventaja o un inconveniente para mí?» No es estrecho de miras y se siente en el mundo como en casa.

Al abandonarnos a nuestro destino, no sólo recuperamos nuestra inocencia, sino también nuestra propia humanidad. Así como el padecimiento neurótico insiste en que no somos limitados —que el sufrimiento «no es aceptable», para usar un cliché de nuestros días, que no somos frágiles mortales—, el sufrimiento real acepta que somos finitos, débiles y, con mucha frecuencia, simplemente estúpidos. No somos dioses. Desde esta aceptación pueden fluir aquellas virtudes exclusivamente humanas de empatía hacia los demás, de aceptación de su fragilidad, y el simple amor humano que no exige que los demás sean diferentes de lo que son. Esta dimensión se alcanza en general en la segunda mitad de la vida pues

durante la primera mitad la atención debe inevitablemente centrarse en reforzar el ego, en la asertividad y la adaptabilidad, más que en la empatía y la compasión. Más adelante en la vida es cuando podemos abarcar totalmente nuestra naturaleza humana.

Anthony Lewis comentó cómo la pena y el sufrimiento influyeron en el carácter de Robert Kennedy:

Creció y cambió como político más que ningún otro que yo conociera. Profundizó en su comprensión de la debilidad, lo que equivale a decir, en su humanidad. (*New York Times*, 5 de junio de 1988)

Este tipo de consciencia de nuestra debilidad y de nuestra humanidad no debe confundirse con quedarse absorto en uno mismo. Esta consciencia no nos lleva a la autocompasión y al remordimiento por nuestras faltas, sino que nos conecta más completamente con los hechos objetivos, internos y externos.

Paradójicamente, esta nueva conexión a nuestra debilidad humana es un vínculo vital con lo divino. Jung, en *Answer to Job*, y Edinger después de él, han preconizado un Dios que precisa de la consciencia humana para conseguir una mayor consciencia en Él mismo; una consciencia que puede mitigar en parte Su cólera y Su impredecibilidad. Este Dios necesita al hombre para realizarse Él mismo y entregarse Él en Su completitud. Este es un punto de vista extraordinario y sorprendente sobre la idea de la Encarnación continua, que supone esa exploración de la oscuridad en la Deidad de la que hablábamos antes. Pocos místicos han hablado directamente sobre esto, pero lo dan a entender, de forma consciente o inconsciente, cuando hablan de que el hombre debe engendrar a Dios. Esa forma de hablar permite inferir que de alguna forma Dios está necesitado, es débil y frágil.

Éste es un aspecto de la imagen de Dios en Occidente al que dedican poca atención la filosofía y la psicología contemporáneas. Si Dios es, de hecho, completitud, debe existir también la debilidad en su *complexio oppositorum*. ¿No es ésta acaso parte

de la imagen fundamental de Dios en Occidente?: Cristo en la cruz, un hombre que sufre, frágil, roto, afirmando el valor de lo profundamente humano y al mismo tiempo mostrando esa absoluta fragilidad de ser el lazo mediador con lo divino. El Creador sufriente y el hombre llegan estar íntimamente unidos, en el servicio amoroso a las pautas de la creación en la vida.

Edward Edinger ve un vínculo profundo entre nuestra debilidad individual y lo divino, el Ser. Según Edinger:

Uno de los rasgos principales del mito cristiano y de las enseñanzas de Jesús es la actitud hacia la debilidad y el sufrimiento. Se da una verdadera transvaluación de los valores ordinarios. Se reniega de la fortaleza, del poder, de la abundancia y del éxito, los valores conscientes usuales. En su lugar, se revisten de una especial dignidad la debilidad, el sufrimiento, la pobreza y el fracaso. Esto eran incapaces de entenderlo los romanos, para quienes el honor, la fortaleza y las virtudes varoniles eran los valores supremos. Analizándolo desde el punto de vista psicológico, se presenta aquí, pienso, el choque entre los objetivos y los valores de dos fases diferentes del desarrollo del ego. La preocupación por el honor personal y por la fuerza y el desprecio de la debilidad son inevitables y necesarios en las primeras etapas del desarrollo del ego. El ego debe aprender a afirmarse para poder existir. De aquí que el mito cristiano tenga un lugar muy pequeño en la psicología de la juventud.

Es en las fases posteriores del desarrollo psicológico, cuando se ha alcanzado un ego claramente estable y maduro, cuando las implicaciones psicológicas del mito cristiano son especialmente aplicables... al proceso de individuación, que es una tarea específica de la segunda parte de la vida... Este símbolo (de la deidad sufriente) nos dice que las experiencias de sufrimiento, debilidad y fracaso pertenecen al Ser, y no sólo al ego. El error prácticamente universal del ego es asumir la responsabilidad total y personal por sus padecimientos y sus fracasos. Lo encontramos, por ejemplo, en la actitud general

que tiene la gente hacia su propia debilidad, una actitud de pena o de negación. Si una persona es débil en algún sentido, como todos lo somos, y al mismo tiempo considera que es vergonzoso ser débil, está, en la misma medida, privada de autorrealización. Sin embargo, el reconocer las experiencias de debilidad y de fracaso como manifestaciones del dios sufriente que se esfuerza por encarnarse le da a uno un punto de vista muy diferente. (Edinger 1972, pp. 152-3)

El lenguaje filosófico y psicológico es incapaz de transmitir la importancia singular de estas ideas, pero sí puede expresarla la literatura imaginativa. En la novela de Marguerite Yourcenar *The Abyss*, encontramos una discusión sobre la debilidad de Dios, cuando uno de los personajes, un prior, está hablando con un amigo médico sobre sus vidas en una Europa del siglo XVI dividida por las guerras de religión:

Los dos somos presa de la duda —dijo el prior, con voz de pronto temblorosa—. Hemos conocido la duda, tú y yo... Cuántas noches habré luchado contra la idea de que Dios es sólo un tirano para nosotros, o un monarca impotente, y que todos nosotros, excepto los ateos que niegan Su misma existencia, blasfemamos cuando Le definimos... Pero la enfermedad abre determinadas cosas a nuestros ojos: me ha llegado un rayo de luz. ¿Qué ocurriría si estuviéramos confundiéndonos al postular que Dios es todopoderoso, y al suponer que todas nuestras desgracias son resultado de su voluntad? ¿Qué ocurriría si nos correspondiera a nosotros establecer Su reino en la tierra? Te dije antes que Dios delega en sí mismo; ahora voy más allá... Posiblemente Él sea tan sólo una pequeña llama en nuestras manos y seamos nosotros los únicos que pueden alimentar esta llama y mantenerla encendida; quizá seamos el punto más alejado hasta donde pueda Él avanzar... ¿Cuántas personas sufridoras que se ponen furibundas cuando hablamos de un Dios todopoderoso se lanzarían desde las profundidades de su propia aflicción para socorrerle en Su fragilidad si se lo pidiéramos?...

Dios reina omnipotente, eso te lo garantizo, en el mundo de lo espiritual, pero nosotros habitamos aquí, en el mundo de la carne. Y en esta tierra, sobre la que Él ha caminado, ¿de qué forma Le hemos visto sino como un bebé entre la paja, igual que los inocentes abandonados en la nieve cuando nuestros pueblos de los páramos son devastados por las tropas del Rey? ¿O como un vagabundo, sin un lugar donde caerse muerto? ¿O como un hombre condenado y colgado de una cruz, preguntándose, a su vez, por qué Dios Le había abandonado? Somos realmente débiles, todos nosotros, pero hay algún consuelo en la idea de que Él puede ser incluso más débil que nosotros, y aún más desalentado, y que es nuestra tarea engendrarle a Él, y salvarle a Él en todos los seres vivientes... (Yourcenar 1976, pp. 220-222)

Entender que nosotros mismos somos personas que llevamos a Dios como una pequeña llama puede parecer inverosímil, pero si pensamos en cómo acostumbramos a identificarnos con las diversas bondades y desgracias de nuestras vidas y del mundo que nos rodea, es una imagen que encaja.<sup>1</sup> En muchas ocasiones parece que estamos abrigando una llama divina pero frágil. Lo hacemos cuando reconocemos nuestra interdependencia y nuestra responsabilidad con toda forma de vida: el aire que respiramos, la tierra bajo nuestros pies, el agua que bebemos y los animales con los que compartimos este espacio sagrado. Y sabemos, si bien de mala gana, cómo toda vida está amenazada de extinción hoy en día. También amparamos esta pequeña llama cuando nos esforzamos por tener una nueva actitud en nuestra experiencia concreta del día a día, cuando prestamos especial atención a las imágenes que nos vienen en sueños, a las emociones del corazón con el arte o compartiendo realmente algo con otro. Estas realidades desaparecen con la misma facilidad por dejadez o por actitudes como «es sólo un sueño» o «no es más que...»

Un gran número de personas padecen hoy en día depresión, y nos ofrecen un ejemplo familiar y con-

creto de lo que puede implicar llevar la llama divina de la vida en nuestro interior. Todo aquel que haya sufrido alguna vez una depresión profunda, que en cada situación nos deja mal sabor de boca, sabe el esfuerzo extraordinario que llega a representar proteger con sus manos una imagen que dé soporte (en el sentido más concreto) a la vida contra el soplo helador de una convicción de que la vida es de hecho:

*un cuento  
contado por un idiota,  
lleno de ruido y de furia,  
que no tiene ningún significado.*  
Shakespeare, *Macbeth*

Un corazón frío y unos pensamientos autodestructivos parecen ser dos de las constantes de la depresión. Toda nuestra atención se focaliza en los problemas aparentemente irresolubles de nuestra vida, y en el dolor intenso del corazón, del alma y del cuerpo. El miedo es el compañero de cada instante, y parece no haber posibilidad de salir de la desolación. Los demás, otro, *El Otro*, no importan. O curiosamente, reconocemos que existen y que importan, pero esto no influye en nuestro helado aislamiento sino para aportar el pesar adicional del remordimiento por no poder conectar con un ser amado, o por no poder evitar inflingirle nuestro dolor.

Uno de los aspectos más terribles de la depresión es su aparente racionalidad —la lógica fría con la que vemos el mundo y que dirigimos contra nosotros. Si tenemos en cuenta nuestro dolor y la consciencia de la multitud de cosas terribles y oscuras que ocurren en este mundo (el tópico de que éste es «un mundo frío y cruel»), ¿para qué soportar nuestra vida, o la de cualquier otra cosa en el universo? Podemos también sufrir el dolor adicional de percibir nuestra

depresión y nuestros impulsos de auto-aniquilación como una prueba segura de nuestro encierro intransigente en nosotros mismos y de nuestro egoísmo. Pero pudiendo ser esto así en un cierto nivel, la lógica destructiva de la depresión nos hace olvidar que incluso nuestro egoísmo es sólo una parte de nuestra totalidad, no la totalidad.

Sólo algo de calor, algo de calor del corazón, algo de afecto, puede penetrar en este frígido mundo encapsulado. Puede ser un simple acto amable por parte de otra persona, una caricia, una palmada en la espalda, un susurro tierno, lo que rompa esa gélida prisión. Pero debe también



existir un movimiento desde el interior de la persona, para que la llama de la fuerza vital pueda ser reavivada y vuelva a arder de forma estable. La lógica fría de la depresión exterminará fácilmente a la persona y a la mayoría del mundo, a menos que alguna pequeña respuesta calurosa —el corazón que rechaza negar la belleza o el valor de alguna parte de nosotros mismos o de otro ser— pueda liberar y permitir esa calidez que, si bien es fácil de apagar, puede extenderse si se la protege, y puede derretir, con atención y tiempo, el soporte glacial de la misma depresión. La imagen vacilante que debemos proteger puede ser la de un ser querido, de un animal

de compañía, de un árbol, por el que uno retrasa su suicidio al decir: «No, aquí está esto. No puedo rechazar su realidad extinguiendo la mía propia».

La depresión es tan sólo un ejemplo (por desgracia muy común) en el que estamos llamados a proteger la llama de la vida. También lo hacemos como padres cuando renunciamos al impulso de interferir en la vida de nuestros hijos, o como esposos cuando declinamos ocasiones de manipular a nuestra pareja, o como ciudadanos al participar en la comunidad que constituye nuestra civilización. Lo hacemos cuando somos capaces de dejar a un lado la solemnidad de nuestras ansiedades para participar

del regocijo de un gatito jugueteando, del calor del sol en nuestras manos, o de la risa de un niño que no conocemos. Ser guardianes de la llama es una metáfora que describe bien nuestro compromiso consciente en el proceso de individuación —no debe dejarse nada fuera del círculo de luz que proyecta. Marie Louise von Franz habla de su asombro cuando se dio cuenta de que nunca había prestado atención al papel que podía jugar el impuesto sobre la renta en su proceso de individuación.

Von Franz reconoce que la totalidad, y el proceso de individuación hacia ella, es inclusiva y no exclusiva. La frágil luz de nuestra consciencia debe dirigirse hacia cada hecho que se nos presente. Esto puede parecer demasiado difícil cuando consideramos las miles de cosas que solicitan nuestra atención, y la naturaleza paradójica de la mayoría de la vida. Convivir con la paradoja y con la ambigüedad no es tarea fácil, en especial cuando nos damos cuenta de que no podemos elegir sólo una parte de la paradoja, sino que debemos vivir con ambas partes de la misma.

Pero también sabemos que cualquier acercamiento, filosofía, o

perspectiva psicológica que no reconoce de alguna forma la totalidad del legado de la condición humana ofrece sólo un falso consuelo que la experiencia hará pronto añicos. La mayoría de la vida es terrible, y hacerse ilusiones no lo cambiará. Es cierto que el coste de la segunda oscuridad es alto, pues la oscuridad parece requerir una aceptación completa —aceptación necesaria por parte de Dios y del hombre. Jung articula esta sumisión a la oscuridad en esta asombrosa carta escrita en sus últimos años:

Yo, de forma consciente e intencionada, hice mi vida miserable, porque quise que Dios estuviese vivo y libre del sufrimiento que el Hombre ha puesto en él al amar más a su propia razón que a las intenciones secretas de Dios. Hay un loco místico en mí que se ha revelado más fuerte que cualquier ciencia. Creo que Dios, por otra parte, me ha conferido la vida y me ha salvado de la petrificación. He sufrido por tanto y he sido miserable, pero parece que la vida nunca quiso que fuera así, e incluso en la noche más oscura, y precisamente en ella, pude ver por la gracia de Dios una gran luz. En algún lugar parece haber una gran ternura en la oscuridad abismal de la Deidad. (Jung 1991, pp. 416-17)

Edward Edinger comenta así este pasaje:

Uno podría preguntarse: ¿no es perverso o masoquista ir en busca del sufrimiento? Bien, no lo es si uno sabe lo que está haciendo. Creo que cuando vislumbramos un complejo doloroso o un problema, debemos hacer una elección. Debemos elegir entre intentar evitarlo o dar la cara y enfrentarnos a él directamente. Lo que está aquí diciendo Jung es que él persiguió y abrazó sus sufrimientos cuando los encontró con el fin de librar al inconsciente de esa carga. Esto permite después al inconsciente funcionar con naturalidad. Y esto es lo que hacemos cuando de forma deliberada exploramos nuestro inconsciente y traemos los problemas dolorosos a la consciencia. Esto libera la capacidad de desarrollo del inconsciente. También nos ayuda a

librarnos y a librar a nuestro entorno de las consecuencias malignas de las proyecciones... (Edinger 2000, pp. 45-48)

Si bien Edinger parece hablar principalmente de sufrimiento psicológico, lo que dice también atañe a los síntomas y enfermedades que padecemos en el cuerpo. Esto no significa que debamos ignorar los síntomas ni dejar de lado los remedios disponibles y razonables en todas las épocas de nuestra vida. Y tampoco debemos dejar de analizar la posibilidad de que algún síntoma esté tratando de decirnos que tenemos algo pendiente de resolver psicológicamente. Pero obsesionarnos con este enfoque —viendo nuestras enfermedades como simples indicaciones de que no hemos crecido, de que necesitamos cambiar nuestra actitud para eliminar los síntomas y alcanzar así algún tipo de salud madura ideal—, puede ser regresivo y atraparnos en una lucha frenética unida al sentimiento de culpa por los síntomas y en la persecución de dudosas estrategias de auto mejora.

Aquellos que celebran la vida de la forma más estable y elocuente nunca ignoran lo funesto. Las comedias de Shakespeare incluyen sombras, y sus tragedias señalan alegrías ocultas. En el siglo pasado, Rainer Maria Rilke destaca como alguien que demuestra una lealtad a la vida que se niega a convivir con uno solo de los aspectos de cualquiera de las paradojas de nuestra condición. Para Rilke, aceptar la totalidad de la herencia humana no es una tarea reservada a los santos o a los creadores geniales. Es necesario abarcarla en su totalidad si se quiere ser una persona completa: «No habremos estado ni vivos ni muertos», dice refiriéndose a aquellos que rechazan esa tarea. Dice también que es una fuente de creatividad y de vida:

Mostrar la identidad de lo funesto y de lo dichoso, esas dos caras de la misma cabeza divina, una única cara realmente que tan sólo se presenta de una forma u otra, según sea nuestra distancia respecto de ella o el estado mental con que la perciba-

mos, éste es el verdadero significado y propósito de las *Elegías* y de *Los sonetos a Orfeo* (Rilke, 1995, p. 552).

Tanto Rilke como Jung están dispuestos a sufrir el dolor de esa totalidad paradójica de la vida, en lugar de aceptar una falsa paz de sentimentalidad y de evasión, o de caer en el extremo opuesto del cinismo y de la desesperación.

Jung describe con belleza en *Mysterium Coniunctionis* el regocijo, la vitalidad, y la camaradería que pueden provenir de la aceptación de todo corazón de «la identidad de lo funesto y lo dichoso»:

El estado de transformación imperfecta, meramente esperado y deseado, no parece componerse sólo de tormento, sino también de alegría positiva, si bien oculta. Es el estado de aquel que, en sus vagabundeos por el laberinto de sus transformaciones psíquicas, llega a una felicidad secreta que le reconcilia con su aparente soledad. Al comunicar consigo mismo, no se encuentra con un aburrimiento o una melancolía mortales, sino con un compañero íntimo; más incluso, halla una relación parecida a la felicidad de un amor secreto, o a una primavera oculta, en que la verde semilla brota de la tierra yerma, ofreciendo la promesa de una cosecha futura. Se trata del *benedictus viriditas* alquímico, el verdor bendito... (Jung 1967, párr. 623)

Esto nos trae de vuelta a nuestras reflexiones sobre la oscuridad y la fragilidad, y sobre la imagen de Dios, la pequeña llama. Nos estamos moviendo en áreas complejas y aparentemente incongruentes. Está el Dios del prior, que es omnipotente en cierta medida, pero en otra es tan sólo una pequeña llama en nuestras manos que necesita nuestra protección, nuestra compasión incluso. Esta intuición puede verse realizada con profundidad: una mujer joven de nuestros días estuvo trabajando sobre el sufrimiento que había sido parte de su vida. Comentó: «¿Cómo puede Dios soportar esto todo el tiempo? ¿Y por qué? ¿Y no se cansa Dios?» No está pensando en cómo puede Dios *hacerme* esto a mí, sino en



cómo el Dios sufriente padece con todo aquello que yo estoy pasando. La idea de esta joven de rezar por el cansancio de Dios es profundamente conmovedor, y el prior habría entendido seguramente su significado.

Jung y Edinger hablan de una imagen de Dios que en Su profundo desconocimiento necesita a los seres humanos para iluminar Su oscuridad y para llevarle a Él a niveles más elevados de consciencia, de sentimiento y de compasión. Y si Dios es una paradoja, y estamos hechos de algún modo a Su imagen, debemos darnos cuenta de que las dolorosas contradicciones que hallamos en nosotros—bien sea en la depresión, en nuestro maltrato a los seres queridos, en nuestros anhelos de alegría y en los frecuentes rechazos de la misma, en nuestra explotación del mundo natural que nos sustenta, o en la angustia de nuestras propias actitudes ambiguas frente a la enfermedad y la vejez—son realmente reflejos de Sus contradicciones.

Si esto es así, los actos que realizamos para mantener la llama con nuestra mayor dedicación, si bien vacilante e indecisa, no son puramente personales. Estamos aportando, sosteniendo—no es exagerado decir, creando—un aumento de la vida y de la calidez en el mundo. Actos así no son sólo para nosotros, ya que, por pequeña que sea su aportación, determinan la cantidad total de vida, la naturaleza del mundo en el que habitamos y, nos atrevemos a decir que la naturaleza del mismo ser, del Ser supremo incluso. Nos unimos al Dios que carga con ello como una llama que parpadea en la propia oscuridad de Dios, y le ayudamos en Su iluminación, no sólo para nosotros, sino también para Él mismo. Nuestra respuesta espontánea a estas ideas podría ser: «Yo Te llevaré allí en la oscuridad».

Etty Hillesum dijo algo similar desde un campo de concentración:

Lo que es realmente importante es que salvaguardemos esa pequeña porción de Ti, Dios, en nosotros mismos. Y quizá en otros también... Debemos... defender Tu morada en

nosotros hasta el final... Nunca Te apartaré de mi presencia. (Hillesum 1981, p. 151)

Imágenes como éstas nos dicen, al igual que los sabios a lo largo de la historia, que en medio de lo contradictorio encontramos una abundancia de dones que nunca podríamos haber imaginado en los lugares en los que una vez estuvimos. Aquellos lugares en los que insistíamos ingenuamente en que el mundo fuera justo, fuera todo luz, y tuviera una respuesta fácil de entender a «por qué las cosas malas le suceden a la gente buena».

Si tenemos el valor de aceptar la identidad paradójica de lo funesto y lo dichoso, todas las cosas serán más intensamente reales, el ardor y la significación crecerán. La pauta está ahí, se siente con claridad en algunas ocasiones, y muy tenuemente en otras, una pauta en la que unas contradicciones aparentemente profundas conviven en un baile de significados. Estamos en un lugar en el que la fragilidad, el éxtasis, la inocencia, la pasión, el dolor y la alegría son palabras todas ellas que sólo describen los matices de una misma y provechosa experiencia de la totalidad. En esto el lenguaje poético es el aplicable.

Los poetas de todas las épocas conocen estos lugares. El poeta contemporáneo David Whyte escribe en *Autorretrato*:

*No me interesa saber si hay un Dios  
o muchos dioses.  
Quiero saber si estás o te sientes  
abandonado.  
Si conoces la desesperación o puedes verla en otros.  
Quiero saber  
si estás preparado para vivir en el mundo  
con su cruel necesidad  
de cambiarte. Si puedes mirar atrás  
con mirada firme  
diciendo aquí es donde estoy. Quiero saber  
si sabes  
cómo fundirte en ese fiero calor de la vida  
que llega hasta  
el centro de tu anhelo. Quiero saber  
si estás deseando  
vivir, día tras día, con las consecuencias del amor  
y la amarga,  
indeseada pasión de tu segura derrota.*

*Me han dicho que en esa valerosa aceptación,  
incluso los dioses hablan de Dios.*

(Whyte 1995, p. 10)



## Notas

1.- Esta imagen de Marguerite Yourcenar, de una pequeña llama en nuestras manos, fue el punto de partida de las ideas contenidas en el presente ensayo.

## Referencias

- Edinger, E. 1972. *Ego and Archetype*. Boston: Shambhala Publications.
- Edinger, E. 2000. *Ego and Self*. Toronto: Inner City Books.
- Hillesum, E. 1981. *An Interrupted Life*. Nueva York: Washington Square Press.
- Jung, C. 1991. «Letter to H. Kirschs» citada en *An Encyclopaedia of Archetypal Symbolism*. Ed. B. Moon. Boston: Shambhala Publications.
- Jung, C. 1967. «Secret of the Golden Flower», *Alchemical Studies, Collected Works*, vol. 13. Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. 1976. *Mysterium Coniunctionis, Collected Works*, vol. 14. Princeton: Princeton University Press.
- Lockhart, R. 1995. *Psyche Speaks*. Wilmette: Chiron.
- Luke, H. 1987. *Old Age*. Nueva York: Parabola Books.
- Rilke, R. M. 1995. *Ahead of All Parting: The Selected Poetry and Prose of Rainer Maria Rilke*, ed. y trad. S. Mitchell. Nueva York: Modern Library.
- Ulanov, A. 1992. «The Holding Self: Jung and the Desire for Being». *The Fires of Desire*, ed. F. R. Halligan y J. J. Shea. Nueva York: Crossroad.
- Whyte, D. 1995. «Self-Portrait», en *Fire in the Earth*. Langley: Many Rivers Press.
- Whyte, D. 1997. «Ten Years Later», en *The House of Belonging*. Langley: Many Rivers Press.
- Yourcenar, M. 1976. *The Abyss*. Nueva York: Farrar, Staus, Giroux.

## El Comienzo del *Samā*

El *samā* de los sufíes es sólo por amor al Amado,  
porque sus corazones están agitados por su anhelo.

Si estás ebrio de Dios, levántate y da palmas,  
baila y baila feliz, toca y toca el pandero.

Deja cualquier preocupación, levántate,  
olvídate de ti, y únete a los ebrios,

porque éste es el estado y la pasión de los sinceros,  
colmado del fervor y del aliento de los enamorados.

Es el momento del *samā*, del pandero y el *ney*,  
grita embriagado de felicidad y de gozo.

Tal vez así consigas olvidarte de “tú” y “yo”  
y sumergirte, fascinado y ebrio, en el océano de la Unicidad.

Vacío de ti mismo y colmado de Él,  
repite: *Haqq, Haqq, Haqq...*, y canta ebrio: *Hu, Hu, Hu...*

—*Divan de poesía sufí*. Javad Nurbakhsh  
—Traducida por José M<sup>a</sup> Bermejo

*Haqq* (la Verdad) y *Hu* (Él), son dos  
de los Nombres de Dios. En sus  
reuniones de *samā* los sufíes a menudo  
repiten, en voz alta, uno o varios de  
los Nombres divinos, de una forma  
determinada, durante un largo tiempo.

*Página siguiente*: hombres y mujeres  
darwishes Nematollāhi en *samā* en el  
mausoleo de Shāh Nematollāh Wali  
(Māhān-Irán), 2003.



# Las Upanishad

Michael N. Nagler

*Las Upanishad son la gran mina de la fuerza. En ellas se encuentra suficiente fuerza como para dar vigor al mundo entero. ... Libertad —libertad física, libertad mental, y libertad espiritual son las consignas de las Upanishad.*

—Swami Vivekananda

*... la lectura más valiosa en el mundo.*

—Schopenhauer

Como muchos occidentales, traté de leer las Upanishad por mí mismo cuando era estudiante: a diferencia del gran filósofo Schopenhauer, sin embargo, las encontré incomprensibles, aunque fascinantes. Pero

algunos años después tuve la bendición de aprender a meditar con un gran maestro, Sri Eknath Easwaran, y llegué a darme finalmente cuenta de que las Upanishad son, como él suele decir, «probablemente, la fuente más pura de la filosofía mística» (Easwaran, 1987, p.14).<sup>1</sup> Se merecen esta distinción no sólo en virtud de su antigüedad y de su misticismo sublime, sino por la plena universalidad de su mensaje, que tan frecuentemente brilla, mediante sus alusiones mitológicas y su simbolismo cultural, con la simplicidad de la pura verdad:

*Tú eres lo que tu deseo profundo  
e impulsor es.  
Tal como es tu deseo,  
así es tu voluntad.*

*Tal como es tu voluntad,  
así es tu acción.*

*Tal como es tu acción,  
así es tu destino.*

(Brihad, 1987, IV.4.5)<sup>2</sup>

Las Upanishad en prosa más tempranas fueron escritas probablemente en la primera mitad del primer milenio a.C.. Nos han llegado como un apéndice a las cuatro grandes colecciones de himnos védicos, si bien la conciencia espiritual de las Upanishad hace de estos textos no tanto un apéndice sino más bien un nuevo punto de partida desde el panteísmo védico. No representan evidentemente los albores sino una etapa dorada del misticismo en la India, pues los sabios que pronunciaron estos





discursos no andaban titubeando en busca de las palabras, sino que eran capaces de describir las realidades más sutiles en un lenguaje articulado y coherente, puesto a punto claramente por una larga tradición. Las Upanishad corroboran la propia tradición hindú que siempre ha mantenido, lo cual se puede confirmar arqueológicamente hasta cierto punto, que la singular tradición espiritual de la India se remonta a más de 5.000 años.

La civilización en la que esta tradición se desarrolló debe de haber sido tan diferente a la nuestra que excita nuestra imaginación. Imaginen ese vasto territorio habitado sólo por una pequeña parte de su población actual, viviendo la mayoría en pueblos estables, autosuficientes, en medio de vastas extensiones de bosques, no ya cerca, sino formando íntimamente parte de la naturaleza —un mundo con pocas ciudades pero con una cultura sofisticada de la unidad en la diversidad. El sobresalto de los turistas de hoy en día al ver vacas, monos y a veces incluso elefantes paseando entre los habitantes de las ciudades indias, no está alejado de nuestra sorpresa ante la imaginería animal de las Upanishad, que convive con su sublime mensaje espiritual<sup>3</sup>.

Esta sensibilidad y este respeto por la naturaleza llevaron a los antiguos indios a una gran prosperidad, a la opulencia incluso, hecho este que se olvida con frecuencia cuando pensamos en el país actual, que ha tenido que soportar tres grandes invasiones: los mongoles, los británicos, y —la más destructiva de todas— la «civilización» industrial. Esa prosperidad y esa sofisticación ancestrales no parecen, sin embargo, haber empanzanado las mentes de ese pueblo en el materialismo, y probablemente se deba a esa cultura espiritual de la que las Upanishad son un primer testigo. Lo que pretendía en esa época la civilización era sin duda muy diferente: cultivar el máximo potencial latente en el ser humano. La India tuvo que soportar guerras destructivas, hambre y despotismo, «aún cuando», como escribe A. L. Basham, «en ninguna otra parte del mundo antiguo

las relaciones entre hombres, entre hombre y estado (o entre seres humanos y naturaleza), eran tan justas y humanas... Para nosotros, la característica más llamativa de la antigua civilización india es su humanidad» (Basham 1967, 8f).

Al contemplar los logros increíbles que nuestra civilización tiene a su favor —organización política, tecnología, ciencias naturales, que llevan a la «conquista» de la naturaleza e incluso del espacio exterior—, es fácil ver la diferencia, y es que estos logros no fueron desatendidos en la antigua India, sino que fueron *equilibrados*. Los pensadores indios, de los cuales conocemos algunos nombres, consiguieron grandes avances en ciencias teóricas (la invención del cero y el sistema decimal, sin los cuales las matemáticas tal y como las conocemos no existirían), en metalurgia, en música, en literatura, en astronomía, e incluso en cirugía. Pero algunos de ellos, a los que Mahatma Gandhi llamaba «genios más importantes que Newton» (Prabhu y Rao 1967, p. 27), hicieron también descubrimientos increíbles sobre el mundo interior:

*Por encima de los sentidos está la mente,  
por encima de la mente está el intelecto,  
por encima de él está el ego,  
y por encima del ego  
está la Causa no manifestada.  
Y más allá está Brahman,  
omnipresente,  
sin atributos.  
Comprendiéndolo se libera uno  
del ciclo de nacimiento y muerte.*  
(Katha II.iii.7-8)

Nunca podremos saber con precisión cuándo comenzó esta gran aventura del descubrimiento del mundo interior, ni por qué se cultivó en la India con un entusiasmo tan incansable y sistemático. Lo único que podemos decir es que algún genio, uno de los mayores benefactores de la especie humana, que ardía por algo más que por el flujo incesante de la vida, se dio cuenta no sólo de que todo lo que podemos ver o saber está siempre cambiando —árboles, plantas, estaciones y criaturas a nuestro alrededor—, sino que también varía

el medio por el cual conocemos estas cosas, la mente; y es ahí, en la mente, donde este fluir puede ser apaciguado y finalmente transcendido. Descubrieron que la forma de hacerlo era mediante el proceso que llamarían *dhyana*, meditación.

Aunque las Upanishad no nos dicen, por supuesto, quién fue el primero en dar con la posibilidad de detener la mente y de mirar hacia el interior, en lugar de hacia el exterior a través del medio deformante, recrean con frecuencia este momento extraordinario en la evolución de la consciencia humana:

*El Señor, existente por sí mismo,  
transcendió los sentidos  
para volverse hacia fuera.  
Por ello miramos al mundo exterior  
y no vemos al Yo dentro de nosotros.  
Un sabio apartó sus sentidos  
del mundo del cambio  
y, buscando la inmortalidad,  
miró hacia el interior  
y contempló al Yo inmortal.*  
(Katha II.i.1)

*¿De dónde venimos?  
¿Por qué vivimos?  
¿Dónde al fin hallaremos paz?...  
Los sabios,  
en las profundidades de la meditación,  
vieron en su interior al Señor del Amor,<sup>4</sup>  
que habita en el corazón  
de cada criatura...  
... Él es uno. Él es  
quien gobierna el tiempo,  
el espacio y la causalidad.*  
(Shveta. I.1 & 3)

Lo que hizo a la India tan notable no es que este descubrimiento se produjera, pues se ha dado en todos los países, sino que llegara a ser la base de una *cultura*. Los sabios se convirtieron en modelos de comportamiento y en maestros desde los tiempos más remotos, en todo el territorio; fueron ellos y no los hombres de estado, los artistas o los intelectuales, los que tuvieron autoridad respecto de las ideas, los valores y los objetivos de su civilización. Se han dado «subculturas» místicas en cada una de las grandes religiones —el sufismo en el Islam, los primeros tiempos en la

Iglesia oriental, la alta Edad Media en Europa—, mientras que en la India el cultivo de la consciencia de Dios se convirtió en la corriente principal.

Es digna de destacarse especialmente una característica de esta «civilización de bosque» (que es una expresión feliz de Tagore): la educación estaba basada en las personas, no en edificios o en burocracias especiales. Había universidades renombradas en la antigua India, por ejemplo en Pataliputra y Takshashila (la Taxila actual), pero la verdadera educación, la transmisión de la cultura espiritual, y el impulso para emprender la gran Búsqueda dentro de uno mismo, estaba confiada a mujeres y hombres iluminados que reunían a su alrededor a chicos, y en ocasiones a chicas, que convivían con ellos como miembros de sus propias familias por un período tradicional de doce años, antes de retornar al mundo para asumir sus diversas tareas como ama de casa, granjero, príncipe o maestro. Incluso asumiendo que la descripción que figura en las Upanishad está hasta cierto punto idealizada, como tienden a estarlo las fuentes indias, sí parece que el objetivo deseado por un número considerable de padres e hijos era el de ser aceptados en el *ashram* (comunidad espiritual) de algún gran sabio, como Vasishta, Yajnavalkya, u otros cuyos nombres son hoy legendarios.

No había realmente otra forma; la educación tenía que llevarse a cabo en esta relación intensa, de larga duración, entre maestro y discípulo, porque su objetivo no era aprender esta o aquella asignatura, sino conocer «aquello a través de cuyo conocimiento todo se conoce» (Mund. I.i.3, cf. Chand. VI.i.6, etc.). Lo que deseaban los estudiantes más motivados no era tanto el conocimiento como la *realización*, no querían información sino libertad. Y eso no se da, se capta.

La descripción más dramática y detallada de esta relación y de su funcionamiento se halla en el relato central de la Katha Upanishad. Como ocurre con frecuencia en las Upanishad, el héroe de esta búsqueda es un joven estudiante, un adolescente

llamado Naciketa. La maestra es la misma Muerte. Naciketa es capaz de plantear preguntas a la muerte porque mientras su padre estaba llevando a cabo un sacrificio tradicional para obtener las tradicionales recompensas de salud y larga vida (un sacrificio que es más un espectáculo que una renuncia real), la *śraddhā*, «la fe, la sinceridad, el empeño», entró en el corazón del joven. (En las Upanishad, los sacrificios y los rituales sirven con frecuencia de contraste con la religión de la realización). Perplejo, Naciketa pregunta a su padre por qué se molesta en entregar vacas viejas, decrepitas, que ya han bebido su última agua, y comido su último bocado de hierba: «¡Infelices son los reinos a los que va el que ofrece regalos como estos!» (I.i.3, mi tr). Su padre, Uddalaka, trata evidentemente de ignorar esta intrusión inoportuna del sincero adolescente, pero Naciketa repite, puesto que se supone que uno lo entrega todo en ese rito: «Padre, ¿a quién me entregarás tú?». Furioso, como sólo puede estarlo el que sabe que no tiene razón, Uddalaka le responde con tres frías palabras, *mṛtyave tvam dadāmi*: «A ti te doy a la muerte».

En lugar de quejarse, Naciketa empieza de inmediato a reflexionar sobre el misterio universal de la muerte, expresándose con uno de los lenguajes más poéticos y emocionantes de las Upanishad. Es raro el día en que no viene a mi mente, en los momentos difíciles, la última línea de su meditación sobre la muerte, sumiéndome en la reflexión: *kimsvid yamasya kartanyam, jan mayā 'dya karisyati*, «¿Cuál es, entonces, el trabajo de la Muerte, que hoy obrará en mí?» (I.i.5)

Todo esto ha sido dicho en unas pocas estrofas. Después sigue una descripción muy dramática de la prueba a la que somete el experto profesor al inquebrantable alumno. Yama (la Muerte) le ofrece todo a Naciketa con la condición de que desista de su investigación sobre la naturaleza de la muerte, no sólo todos los placeres posibles, sino una vida prolongada artificialmente (la versión antigua de los modernos *lifting* y pociones para alargar la vida) para

poderlos saborear; pero el chico no se deja disuadir: «¿Cómo podríamos disfrutar todo eso estando tú ahí? ¿Cómo podría estar cara a cara con un maestro como tú y quedar satisfecho con algo que no fuera el secreto de la vida inmortal?». La Muerte, secretamente encantada, empieza entonces a revelar la enseñanza de las Upanishad: «En todo momento, la persona se ve impulsada en dos direcciones, hacia un lado por aquello que le place, y hacia otro lado por aquello que realmente le sana» (I.ii.1). Aquellos que siempre se rinden a lo que les «gusta», nunca encontrarán la felicidad; los sentidos, como caballos desbocados, arrastrarán el carro de sus vidas fuera del camino a la inmortalidad y los entregará en manos de la muerte.

La escenografía de casi todas las Upanishad —y de toda la literatura espiritual que vendrá después— es de este modo: un discípulo, de mente y corazón abiertos, plantea una cuestión profunda a un maestro iluminado encantado de poder aprovechar ese momento de vulnerabilidad espiritual. La conversación puede tener lugar entre seres celestiales, por ejemplo cuando los dioses, cargados de leña, se acercan reverentemente al Creador Prajapatial al comienzo de la famosa sección de la Brihadaranyaka (V.ii), o entre humanos y animales, como en la Chandogya (IV.iv); puede ser escueta como al principio de la Kena o de la Shvetashvatara, o ricamente desarrollada como en la Katha, pero la consciencia espiritual se comunica siempre por el puente tendido entre un maestro vivo y un discípulo entusiasta gracias a su intenso respeto mutuo.

Algunos piensan incluso que los textos originales de las Upanishad eran «apuntes» tomados con motivo de encuentros privilegiados de esa clase; esto, al menos, indica su nombre, que viene de los prefijos *upa* + *ni* con la raíz *sad*, «sentarse». Literalmente, *upanishad* significa «sentarse cerca»; la palabra misma conlleva la imagen de un vínculo estrecho maestro-discípulo que se asocia en muchas tradiciones con la transmisión del conocimiento espiritual. El gran

sanscritista Max Müller tradujo *upanishad* por «sesión confidencial»; pero Shankara lo interpretó como «aquello que acerca [p.e., a la Verdad]» y es sin duda una interpretación más rica: en los propios textos, la palabra puede no significar una sesión en la que se transmite la verdad, sino un «sentido interior», o la misma verdad. El célebre pasaje de la Brihadaranyaka que explicita la interpretación de Shankara dice así:

Como la araña que se mueve por sus hilos, como pequeñas chispas que saltan del fuego en todas direcciones, así emanan del Yo toda la energía vital, todos los mundos, todos los dioses, todas las criaturas: su nombre secreto (*upanishad*) es la Verdad de la Verdad. (II.i.20)

No sabemos cuántas Upanishad circularían en la Antigua India, pero probablemente serían cientos, y se continuaron escribiendo más con el paso del tiempo, que adoptaban estilos diferentes conforme evolucionaban las religiones y la cultura de la India. Tenemos así Upanishad que reflejan la religiosidad del Hinduismo más moderno, y que describen la encarnación personal de dioses como Rama o Krishna, y existe también una Upanishad de Allāh, escrita tras enraizar el Islam y el sufismo en suelo indio, que se lee como un *ẓeker* sánscrito sobre el nombre de Allāh.

A principios del siglo IX d.C., el gran filósofo y místico del sur de la India, Shankara, escribió comentarios sobre once Upanishad e incluyó comentarios sobre dos más en el desarrollo de su gran obra sobre las Sutras del Vedanta. Estas son las que forman el núcleo de lo que hoy llamamos las Upanishad principales. Su tamaño varía desde el Mandukya, con sólo doce *mantras* (expresiones sagradas), hasta el «vasto bosque» del Brihadaranyaka, con seis grandes tomos. Muchas otras Upanishad tienen momentos de la misma profundidad. Independientemente de cuantos textos se incluyan, el legado de las Upanishad de los sabios del bosque constituyen ciertamente la principal fuente escritural de la tradición espiritual india. Toda la filosofía posterior

de la India deriva, por ejemplo, del sistema de pensamiento desarrollado a partir de la intuición fundamental de los creadores visionarios de las Upanishad, un sistema conocido hoy como Vedanta.

En este tiempo en que la ciencia está todavía tratando de asimilar el descubrimiento de la relatividad y de la teoría cuántica, este sistema de pensamiento es de tal alcance que un distinguido físico indio ha podido declarar: «Sólo el Vedanta parece estar capacitado para absorber el impacto de la nueva ciencia» (Jitatmananda 1986, p. 80). Si bien el hindú corriente se apoya hoy esencialmente en escrituras devocionales como los Puranas y en las dos grandes obras épicas *Mahābhārata* y *Rāmāyana*, nadie discutirá que las Upanishad, el Bhagavad Gita y las Sutras del Vedanta (un texto muy respetado pero muy poco leído) son los «tres pilares» de la fe hindú. Teniendo en cuenta que muchos admiten que el Gita fue originariamente una de ellas, y que las Sutras del Vedanta son realmente citas de sus textos, las Upanishad constituyen la fuente escritural de la espiritualidad india —se conviertan o no, en palabras de Schopenhauer, en «la fe del pueblo» del mundo entero.<sup>5</sup>

De hecho, una antigua colección de unas cincuenta Upanishad iba a tener una importancia mundial. Durante la gran era de la unidad hindú-musulmana, iniciada bajo el gobierno ilustrado del emperador Akbar (1556-1605), esta recopilación fue traducida al persa bajo la dirección del hijo mayor de Shāh Ḳhān, el príncipe Dārā Shokuh, y se completó el trabajo dos años antes de que éste fuese ejecutado por su hermano menor Aurangzeb, en 1659. Esta traducción, no sólo fomentó la influencia del misticismo de las Upanishad en el sufismo persa, sino que un siglo y medio después (en 1801) fue traducida al latín por el experto en el Avesta, libro sagrado de los zoroastrianos, Anquetil Duperron. Y de esta forma, con el título persa *Opānishād*, la ventana de la sabiduría de las Upanishad se abrió en el oeste. Se dice que Schopenhauer tenía los textos en latín en su mesilla y que los

leía cada noche antes de irse a dormir. «De cada frase, surgen profundos pensamientos originales y sublimes, y todos están impregnados por un espíritu elevado, sagrado y sincero», escribió; «han sido el consuelo de mi vida, y lo serán de mi muerte». (Radhakrishnan 1953, 17n)<sup>6</sup>

Siguiendo esta ruta inverosímil llegó a Europa el mensaje espiritual de la India, y se puede decir que ha sido uno de los sucesos más importantes para la supervivencia en el presente de ambas civilizaciones. Las Upanishad sirvieron de hecho en dos ocasiones de vehículo para este mensaje, pues casi un siglo después de Duperron, Swami Vivekananda, el gran discípulo de Sri Ramakrishna, vino al primer Parlamento de las religiones en Chicago en 1893. Electrizó a sus oyentes en América y en Europa durante los siguientes ocho años, e inauguró una nueva era de tolerancia y un renacimiento de la consciencia espiritual que aún sigue extendiéndose; el espíritu de las Upanishad habló a través de él constantemente y sus *mantras* estuvieron siempre en sus labios. Su lema era la exhortación procedente de sus textos: «¡Levántate, despierta, y permanece así hasta alcanzar el objetivo!»<sup>7</sup>

¿Cuál es pues la enseñanza de las Upanishad? Sus autores, cuya experiencia de meditación sentó las bases de la civilización india, no trataban de crear una filosofía sistemática. Al contrario, su objetivo era totalmente práctico: rescatar a la humanidad de lo ilusorio. En el desarrollo de este proyecto, descubrieron sin embargo principios que subyacen en casi cualquier especulación filosófica:

El primer descubrimiento místico fundamental fue acerca de la realidad de lo Divino. Entendieron que Brahman, el Dios principal, es la Consciencia. Esto es una intuición revolucionaria. En lugar de un concepto antropomórfico de la imagen de Dios... los sabios indios entendieron en profundidad a la Divinidad como consciencia.

Aun siendo tan profunda esta percepción interior de lo Divino... había más que saber. La Consciencia Divina externa a nosotros estaba



también presente en el interior de los espacios secretos del corazón en el Atman eterno, el Yo... Este Yo es Brahman... La realidad transcendente del exterior es la misma realidad que en lo más profundo del corazón, en lo oculto de la subjetividad. (Teasdale 1995, p. 27)

«Este Yo es Brahman», *ayam ātmā brahma* (Mand. 2) es una de las cuatro *mahāvākyas*, «grandes declaraciones», que resumen el mensaje de las Upanishad en la forma en que las fórmulas matemáticas resumen el sistema que conocemos como ciencia. Teasdale empezaba el texto antes citado con otra: *prajñam brahma*, «Brahman (la Realidad fundamental) es la consciencia». Algunos filósofos anteriores a Platón, como Heráclito (al que pudieron influir las Upanishad), lucharon para crear un término para «consciencia», y para la ciencia, hasta la fecha, sigue siendo difícil enfrentarse a la consciencia. Como señala Fr. Teasdale, los sabios han logrado darse cuenta de que no puede haber barreras entre la consciencia que ha puesto en juego todos los fenómenos y la consciencia por la cual los percibimos: nosotros mismos —todas nuestras penas y nuestras pasiones— no somos sino fenómenos pasajeros y no nuestro yo real. Toda separación entre el observador y lo observado, todo cambio de estado o de circunstancia no es verdaderamente real. Uno de los pasajes más conocidos de las Upanishad expresa esto de una forma muy característica y personal:

*Como los ríos que fluyen  
al este y al oeste  
se funden en el mar  
y se vuelven uno con él,  
olvidando que fueron una vez  
ríos separados,  
así pierden todas las criaturas  
su separación,  
cuando se funden al final  
en el Ser puro.  
No hay nada  
que no venga de él.  
De todo,  
él es el yo más interno.  
Él es la verdad;  
él es el Yo supremo.*

*Tú eres eso, Shvetaketu;  
tú eres eso.*

(Chand. VI.10.1-3)

El estribillo de este famoso pasaje, *tat tvam asi*, «tú eres eso», es la mejor conocida de las «grandes declaraciones».

El poder real de estas declaraciones no reside tanto en su estructura (todas tienen la estructura «A = B»), sino en sus mismos términos. Ya hemos indicado cómo tener una palabra para «consciencia» (realmente, tienen varias) hizo posible expresar sutiles conceptos místicos.<sup>8</sup> Otros tres términos, *brahman*, *ātman*, y *prāna*, pueden servir como una introducción básica al Vedanta.

Originariamente, en la era védica, la palabra Brahman había significado algo así como la energía ilimitada y sagrada del universo, especialmente cuando esa energía era canalizada por un sacerdote inspirado mediante la repetición de una oración (a ambos se les llama «brahman» en diferentes contextos). En las Upanishad, Brahman es la Realidad suprema, transcendente; así lo describe Muhyiddin Ibn 'Arabi, con un lenguaje que podría proceder directamente de las Upanishad:

Cuando el secreto de un solo átomo... llegue a ser conocido, los secretos de todo el universo visible e invisible serán revelados. Entonces no verás nada sino a Allāh, en este mundo y en el más allá... Verás a Allāh creando nada para siempre.

En todo momento Él se manifiesta a Sí mismo en otro estado glorioso.

(Ibn 'Arabi 1992, p. 36)

Brahman puede ser conocido, pero no descrito; en el momento en que un concepto se forme en tu mente, Brahman te ha esquivado. Uno está tentado de comparar esto a lo que Heisenberg llamó el «colapso de la función de la onda», ese proceso extraño y diario por el cual el Universo, que es por naturaleza «no local» (todas las cosas y todos los eventos están conectados), se encoge en un mundo exterior de medidas finitas siempre que lo miramos.<sup>9</sup> Nuestros

idiomas, nuestras mentes, no son adecuadas para abarcar esa realidad que tanto el Vedanta como los físicos modernos descubrieron siguiendo sus respectivas vías.

Nada se puede decir sobre Brahman, pero las Upanishad dicen mucho de las personas que *experimentan* a Brahman. Esas personas alcanzan la culminación de todos sus deseos:

*Como un hombre  
en los brazos de su amada  
no es consciente de lo que está fuera  
y de lo que está dentro,  
así una persona en unión con el Yo  
no es consciente de lo que está fuera  
y de lo que está dentro,  
pues en ese estado de unidad  
todos los deseos  
hallan su perfecta satisfacción.  
(Brihad. IV.i.21)*

Una persona así es libre en el sentido más profundo de este término: «Soy libre, y por tanto, no preciso de nadie más para mi felicidad. Estoy solo por la eternidad, porque era libre, soy libre, y permaneceré libre por siempre» (Chetananda 1996, p. 139)<sup>10</sup>. Se ha dado cuenta de la unidad última de todo lo que existe, y ni el miedo ni la ira pueden volver a surgir; «entonces nunca retrocederá» (Isha 6). Según avanza hacia esa consciencia, la persona se expande más y más en la alegría (Taitt. II.8).

La palabra Atman, sin embargo, es la clave del sistema de las Upanishad. Esencialmente, la palabra es tan simple que parece no requerir más descripción, simplemente significa «yo», pero ese es precisamente su poder. Expresa esa idea genial que llevó a los autores a darse cuenta de que la clave de toda cuestión no es lo investigado sino el que investiga, no es lo buscado sino el buscador mismo. Los sabios convirtieron «Atman», que no es sino un mero pronombre gramatical, en una de las herramientas más poderosas de la filosofía. Lo usaron esencialmente para representar el Yo supremo, nuestro ser más íntimo, aquello de lo que todos procedemos y que es la razón por la que somos irrevocablemente uno —la Realidad esencial, no distinta de Brahman. Lo

usaron luego, con sutileza psicológica, para representar nuestra consciencia de nosotros mismos, lo que *pensamos* que somos. La oscuridad de la condición humana es precisamente que confundimos el yo con el Yo; y así, el uso de la misma palabra para ambos, da una autenticidad indudable a la mayoría de lo que se dice en las Upanishad.

El descubrimiento del *prāna*, una energía vital que procede de la consciencia, establece de alguna forma un vínculo entre el macrocosmos de Brahman y el microcosmos de Atman. El *prāna*, término derivado de una raíz que probablemente significa «aliento» o «soplar», llegó a convertirse en nada menos que una teoría de la vida tanto en el nivel biológico como en el espiritual. Con nuestro intelecto, somos incapaces de mantener la materia y la consciencia en la misma página; por ejemplo, no nos damos cuenta de la influencia mutua entre la mente y el cuerpo (de modo que negamos frecuentemente la existencia de dicho vínculo). Para las Upanishad, sin embargo, la mente y el cuerpo son extremos de un todo continuo, y una forma de explicar esto es que *prāna* no es exactamente ni mente ni cuerpo; llega a ser material con uno de sus poderes, y mental con otro. Al igual que el Atman, es una vez más una conexión sutil entre todas las cosas que viven (*prānis*).

La visión que el Vedanta tiene del mundo deja a un lado los dioses védicos y no los reemplaza por un Dios trascendente y personal como Jesús o Krishna. No debe sin embargo pensarse, ni por un momento, que esta visión del mundo es «impersonal» en el sentido en que lo es la cultura moderna, crecientemente impersonal y alienante; por el contrario, cuando uno se da cuenta de la Consciencia Única, uno no puede sino dirigirse a cada criatura individual con ternura e intimidad. En el momento en que el gran sabio Yajnavalkya se dispone a partir para llevar una vida de renuncia, su mujer Maitreyi, a quien no interesan los bienes que le está dejando, le pregunta por Brahman. Con un pie por así decir en el camino, Yajnavalkya explica que darse cuenta de Dios

es amar a cada criatura mucho más intensamente, pero al mismo tiempo, en perfecta libertad. Esta es la explicación:

*No es por el marido, amada mía,  
por lo que se quiere al marido,  
sino por el Yo.*

*No es por la esposa, amada mía,  
por lo que se quiere a la esposa,  
sino por el Yo.*

*No es por los hijos, amada mía,  
por lo que se quiere a los hijos,  
sino por el Yo.*

*El Yo, Maitreyi, debe conocerse.*

*Aprende sobre él, reflexiona sobre él,  
medita sobre él.*

*Al conocer al Yo, amada mía,*

*... uno llega a conocer todas las cosas.*

(Brihad.II.iv.5; Prabhavananda y Manchester).

«El Yo debe conocerse»: esta afirmación sigue su camino a través de esta sección del Brihadaranyika y es la tarea que plantean todas las demás secciones. Shankara afirmó que la breve expresión *ātmetyevopāsita*, «medita sólo sobre el Yo», encontrada en un libro anterior (Brihad. I.iv.7), resume toda la enseñanza de las Upanishad.

Pues en última instancia, su afirmación final no es ninguna de las grandes declaraciones, sino una exhortación que deriva de ellas, que el Ser es percibido a través de las tres grandes etapas que Yajnavalkya explica a Maitreyi: *śravanam*, *mananam* y *nididhyāsanam*: aprender la verdad, reflexionar sobre su significado para uno mismo y conducirla hasta lo más profundo de la consciencia a través de la meditación. La vida vivida a un nivel superficial es un asunto carente de gozo; los sabios se dieron cuenta de esto infinitamente antes de que nosotros lleguemos a vivirlo hasta sus últimas conclusiones: «No hay gozo en lo finito; sólo hay gozo en lo infinito» (Chand. VII.23.1). Si tomamos como real lo fenoménico, vivimos «como extranjeros en un país extraño, caminando sobre un tesoro oculto» sin llegar a saber nunca quiénes somos (Chand. VIII.iii.2).

Los héroes de las Upanishad no son por tanto hombres religiosos

beatos, atados a las convenciones, sino adolescentes rebeldes como Naciketa, u otros que han despertado a la verdad, independientemente de su casta o de su rango social. Un brahmán vanidoso llamado Gargya va a ver al Rey Ajatashatru y le ofrece «instruirle sobre Brahman». Al principio pensamos que esto va a ser una conversación normal, pero cada vez que Gargya presenta su versión absolutamente tradicional de la realidad, el rey le grita: «¡No, no! ¡No hables [así] de Brahman!», y da una interpretación mucho más profunda. Finalmente, Gargya admite la derrota y pide ser instruido. El rey acepta, pero le espeta no sin ironía: «Es poco habitual que un brahmán venga a ver un *ksatriya* (casta de príncipes y guerreros) y le pida «instrúyeme sobre Brahman»» (Brihad. II.i.1-15). Coge a Gargya de la mano y le lleva ante un hombre dormido. Ajatashatru se dirige al durmiente en términos conmovedores: «¡Oh Soma, el de la túnica blanca!» pero por supuesto éste no responde. El rey le despierta entonces de un codazo, y a partir de este hecho común y cotidiano, extrae profundas lecciones sobre los estados de consciencia, que pasamos por alto cada día de nuestras vidas:

Cuando estaba dormido, su persona consistente en consciencia, ¿adónde fue? ¿Desde dónde retornó?... En ese momento, estaba retirado en el Espacio dentro del corazón [el Yo], y se había llevado con él todas las facultades —*prāna*, habla, vista, oído, mente.

...Del mismo modo en que un rey toma a su gente y la mueve según desea en sus propios dominios, así tomó su Yo el *prāna* y lo movió según su voluntad en su propio cuerpo.

Del modo en que la telaraña procede de la araña, y del fuego las sutiles chispas, proceden del Yo todas las facultades, todos los mundos, todos los dioses, todos los seres. Su *upanishad* es la realidad de lo que es real. (Ibid. II.i.16-20)

Sucesivas generaciones han vuelto una y otra vez, primero en la India, después en el resto del mundo,

a la firme sabiduría de las Upanishad, pues es realmente ineludible. No somos entidades finitas y limitadas, condenadas a pelear contra los demás y contra nuestro propio entorno durante esta breve vida:

*Escuchad, ¡oh hijos  
de la bienaventuranza inmortal,  
nacisteis para estar unidos  
con el Señor.*

(Shvet. II.5)

Sí que estamos condenados a luchar inútilmente unos contra otros hasta que, como dice la Upanishad Mundaka (Mund. II.ii.3):

*Tomemos el gran arco  
de las sagradas escrituras,  
coloquemos en él  
a flecha de la devoción;  
tenemos después  
la cuerda de la meditación  
y apuntamos al objetivo,  
el Señor del Amor.*



## Notas

1.- Oído en numerosas conversaciones con Sri Eknath Easwaran. En su introducción a *Las Upanishad* Easwaran dice que «enseñan, en suma, los principios básicos de lo que Aldous Huxley ha llamado la “filosofía perenne”, que es la fuente de toda fe religiosa».

2.- Easwaran (1987), p. 21. Todas las demás citas serán de esta traducción a menos que se anote otra cosa. Abreviaturas de las Upanishad:

Brihad.: Brihadaranyaka (*Brhadaranyaka*)

Chand.: Chandogya (*Chandogya*)

Isha (*Íśá*)

Katha (*Katha*)

Kena (*Kena*)

Mand.: Mandukya (*Mandukya*)

Mund.: Mundaka (*Mundaka*)

Taitt.: Taittiriya (*Taittiriya*)

Shvet.: Shvetashvatara (*Śvetāśvatara*)

3.- Mandukya y Taittiriya son los nombres de la rana y de un tipo de ave.

4.- La expresión traducida como «Señor del Amor», consiste en una composición de tres palabras, *devātmaśaktih*, que también se ha traducido como: «el Dios de la religión, el Yo de la filosofía, y la Energía de la ciencia». Tyagisananda (s.f.), p. 16.

5.- «La autoridad de los Vedas se debe, en gran medida, a la inclusión en ellos de las *Upanisads*». Radhakrishnan (1953) p. 51.

6.- Ver también Rawson (1934), p. 6. Las traducciones al inglés de varias Upanishad empezaron a aparecer en 1832. Hacia finales del siglo XIX el gran sanscritista Paul Deussen publicó una obra importante, *Sechsig Upanishads des Veda*.

7.- Veinte años antes de que la guerra se propagara por Europa, había predicho que el materialismo no podría perdurar como base para la civilización humana, y afirmó proféticamente: «Y lo que salvará a Europa es la religión de las Upanishad.» Chetanananda (1996), p. 85.

8.- «Nosotros los misioneros... no podemos movernos libre y alegremente en nuestra propia religión, porque no tenemos suficientes modos y formas de expresión con los que describir los aspectos más inmanentes de la cristiandad. Un paso muy útil sería el reconocimiento de ciertos libros y pasajes de la literatura del Vedānta...». Radhakrishnan (1953), 19n.

9.- Esto fue llamado más tarde «de alguna manera» *māyā*, «apariencia». Es curioso observar que la raíz de esta palabra es *mā*, «medir»; los físicos cuánticos han identificado la medida como el atributo fundamental de la experiencia fenoménica, como opuesto a lo verdaderamente inmensurable que es la Realidad; llaman a esta diferencia inexplicable el «problema de la medida cuántica».

10.- En cierta ocasión (el 25 de marzo de 1900), Vivekananda no se presentó para dar una conferencia en San Francisco. Su anfitrión, Thomas Allan, vio finalmente al santón que se dirigía pausadamente hacia la sala de conferencias, con más de media hora de retraso. Intentó quejarse, pero Vivekananda no se alteró en absoluto: «Señor Allan, yo nunca llego tarde. Tengo todo el tiempo del mundo. Todo el tiempo es mío». Chetanananda (1996), p. 133.

## Referencias

—Basham, A.L. 1967. *The Wonder That Was India*. Calcutta: Rupa & Co.

—Chetanananda, Swami Vivekananda. 1995. *East Meets West*. St. Louis: Vedanta Society.

—Deussen, P. 1905. *Sechsig Upanishads des Veda*. Leipzig.

—Easwaran, E. & Nagler, M. 1987. *The Upanishads*. Petaluma, CA: Nilgiri Press.

—Hayward, J. W. 1987. *Shifting Worlds, Changing Minds: Where Science and Buddhism Meet*. Boston: New Science Library: Shambala.

—Ibn 'Arabi. 1992. *What the Seeker Needs*. Putney, Vt: Threshold Books.

—Jitatmananda, Swami. 1986. *Modern Physics and Vedanta*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.

—Prabhavananda, Swami & Manchester, F. 1957. *The Upanishads: Breath of the Eternal*. New York: New American Library, Mentor.

—Prabhu, R.K. & U.R. Rao. 1960. *The Mind of Mahatma Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan.

—Radhakrishnan, S. 1953. *The Principle Upanishad*. London: George Allen & Unwin.

—Rawson, J.N. 1934. *The Katha Upanishad*. Oxford: Oxford University Press.

—Teasdale, Brother Wayne. 1995. «Upanishadic Mysticism and Meister Eckhart: Some Parallels.» *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 54: 27-28



## Un hombre sordo visita a su vecino enfermo

Un hombre virtuoso dijo a su amigo, que estaba sordo:  
 «Tu vecino está enfermo».  
 Y el amigo pensó: «Estando sordo,  
 ¿cómo voy a entender lo que me diga mi vecino enfermo,  
 sobre todo si, enfermo, ha perdido la voz?...  
 pero tengo obligación de visitarle, no tengo más remedio.  
 Cuando mueva sus labios, yo trataré de adivinar  
 los sentimientos que él trata de expresar.  
 Cuando yo le pregunte: “¿Cómo estás, querido amigo?”,  
 él me dirá: “Muy bien” o “Me encuentro mejor”.  
 Y yo contestaré: “Gracias a Dios... ¿Qué has comido hoy?”  
 “Algo de sopa —me dirá— y un caldo de habichuelas”.  
 “¡Buen provecho! —le diré yo—, y ¿quién te está tratando?”  
 Y él dirá: “Pues un médico, sí, es fulano de tal”,  
 Y yo diré: “Si él llega, será una bendición,  
 si él te viene a sanar, todo irá bien.  
 Yo mismo he comprobado su habilidad y destreza;  
 todo lo que ha intentado, lo ha logrado con éxito”».  
 Así fue maquinando en su cabeza el posible diálogo  
 y fue a ver al amigo que se encontraba enfermo, acostado en su lecho.

«¿Cómo estás?» —«Medio muerto»— «¡Gracias, gracias a Dios!»  
 Entonces, el amigo se enfadó, sorprendido, pensando:  
 «¿Qué gratitud es ésa? ¿Acaso él me odia?»  
 ¡El sordo había errado en sus suposiciones!  
 Después preguntó el sordo: «¿Qué has tomado?» —«¡Veneno!»,  
 «¡Buen provecho!». (El hombre enfermo había llegado al colmo).  
 El sordo preguntó: «Dime, ¿qué médico  
 va a venir a ponerte el tratamiento?»  
 Y replicó el enfermo: «¡El Ángel de la Muerte, Azrael, así que vete ya!»  
 Y dijo el sordo: «¡Alégrate, pues su llegada es una bendición!»,  
 Y se marchó pensando:  
 «¡Gracias, gracias a Dios! He hecho una obra buena».  
 Sin embargo, el enfermo se dijo: «Éste es mi peor enemigo;  
 ¿cómo podía pensar que fuera a obrar así?»,  
 y, ofendido, tramaba miles de insultos y de maldiciones,  
 imaginando cómo enviarle un mensaje envenenado.

Cuando alguien come sopa que se ha echado a perder,  
 pronto se siente enfermo y vomita la sopa.  
 Contén tu rabia y no rechaces eso,  
 y así serás premiado con la más dulce bendición.  
 Pero el enfermo perdió la paciencia  
 y se enojó, diciendo: «Ah, ¿dónde está ese perro, ese bastardo?  
 Quiero arrojarle esas palabras a su propia cara,  
 pues mi conciencia de león estaba adormecida».

Cuando alguien visita a los enfermos, es para sosegarles,  
 pero ésa no era una visita, sino un halago al enemigo,  
 cuya mente malvada siente gozo,  
 al ver que está abatido y humillado.

Muchos son desviados por sus propias obras de misericordia,  
 en las que sólo buscan su propia recompensa, su propio Paraíso.  
 Su devoción es sólo pecado disfrazado,  
 aun cuando su vileza sea todo pureza ante tus ojos.  
 Igual que el hombre sordo, que pensaba haber hecho un acto bueno,  
 pero que, en realidad, resultó lo contrario,  
 pues pensó, complacido: «¡Qué bien hice, he realizado un acto de servicio!  
 He hecho mi deber con mi vecino»,  
 aunque no hizo más que levantar el fuego  
 en el corazón del enfermo, abrasándose él mismo.

¡Procura siempre no encender tal fuego,  
 para no levantar aún más la suma de todos tus pecados!  
 Dijo un día el Profeta a un hombre pretencioso:  
 «¡Repite tus plegarias, porque tus oraciones no fueron sinceras!»  
 Para evitar cualquier hipocresía y cualquier pretensión,  
 decimos al rezar: «¡Oh, Señor, guíanos!»,  
 que es como decir: «¡Oh Dios, no mezcles estas oraciones  
 con las plegarias de los vanidosos que se han pervertido!»  
 Fue por culpa de su razonamiento por lo que el hombre sordo  
 malogró la amistad de tantos años con su propio vecino.  
 Recuerda bien, amigo, que tus maquinaciones sensoriales  
 son limitadas, y que la llamada divina es infinita.  
 Si tus oídos sensoriales se enredan en palabras,  
 es que tu oído interior está completamente ensordecido.

—Rumi: *Masnawi*, Libro I, 3374 - 3409

—Traducción: Adela Torres - José M<sup>a</sup> Bermejo



*Escarbador de orejas, 1825. The British Library, Londres.*



# Ebrāhim Adham:

## Parangón de nobleza y de austeridad

Arnold Cumbrinck

*Me avergüenzo verdaderamente ante Dios cuando mi corazón está ocupado en otra cosa que no sea la consciencia de Él o cuando mis ojos ven otra cosa que esa gracia de que Él haya descendido sobre Sus amigos.*

—Ebrāhim Adham



Si algún maestro fuera el paradigma de actitud que se debe seguir en el sufismo, ese sería Ebrāhim Adham, el primero de una cadena de maestros procedentes del área espiritual de Jorāsān, esa vasta región que en los términos geopolíticos de hoy en día abarca el noreste de Irán, el oeste de Afganistán, la totalidad de Turkmenistán y una parte importante de Uzbekistán y de Tajikistan. Este maestro fue modelo, como ninguno, de pobreza total, de desprendimiento de todas las cosas materiales y psicológicas, y de nobleza. Fue un mar sin límites de generosidad altruista y de amabilidad hacia los demás. Aunque era un asceta riguroso, siempre fue afable con los demás, y actuaba socialmente con buen humor y alegría.

Abu Eshāq Ebrāhim b. Adham b. Mansur, nacido en el siglo octavo, estableció el camino sufí en Jorāsān. Más tarde, su destino le llevó fuera de su tierra natal hacia las tierras occidentales del territorio islámico, en las que fue la primera persona en llevar la escuela de la caballería espiritual desde Jorāsān a las tierras de habla árabe de Palestina y Siria, así como a la misma Arabia.

Nativo de Balj, empezó, como el Buddha, siendo un príncipe ostentoso y terminó siendo un paladín de la pobreza y del rigor ascético. Tenía su aspiración dirigida sólo hacia el amor de Dios, y no le movía la ambición

por lo mundanal, al igual que el Buddha, y dejó tras él un legado espiritual duradero.

El que las siguientes historias y citas de su vida hayan llegado a nosotros doce siglos más tarde, procedentes de un trabajador del campo, intencionadamente anónimo, que más que escribir su verdad la vivió, es el testimonio de la intensa atracción de corazón hacia él que, cuando vivía, experimentaban los que le rodeaban. A pesar de su forma de vida de extrema pobreza que sus mismos discípulos consideraban excesiva, tuvo seguidores a los que trató con afecto, consideración y amabilidad. «Sinceridad significa intención verdadera hacia Dios», les enseñaba. Su forma de enfocar la enseñanza se revela en su respuesta, cuando los discípulos mencionaron a un hombre que predicaba con bellos discursos: «Lo más necesario es que enseñe silencio».

Hablaba como vivía, y quedan palabras suyas, como este poema, que señalan la sinceridad y la franqueza de su camino:

*Renuncié a la sociedad,  
rechazándola por mi anhelo hacia Ti;  
quedé huérfano de familia  
para así poder encontrarte a Ti.  
Aunque me despedacen*





*miembro a miembro por el amor,  
el cariño de mi corazón  
sólo será para Tí.*

Con su madurez, conocedor de los celos de Dios y comprometido con el amor posesivo de Dios, guardó su corazón y sus acciones en su interior renunciando a «cualquier movimiento o vacilación que le distraiga a uno de Dios, concentrándose en Él en el propio corazón».

Su dedicación de todo corazón a la búsqueda de su destino espiritual no le resultó sin embargo fácil ni le llegó como un regalo en su vida. Cuando era joven se resistió y luchó frente a una llamada interior confusa y aterradora que arruinó esa vida cómoda y familiar que él pensó que iba a ser la suya. La respuesta de Ebrāhim a la voz de esa necesidad, de ese deseo en lo más profundo de su corazón, fue evolucionando en el transcurso de su vida, una evolución que llamamos ahora la senda sufí.

Consideró este viaje como el verdadero trabajo de su vida. Siempre ocupado en trabajos físicos, contestó a una persona que no le conocía y que le preguntó en qué empleaba su tiempo:

Yo poseo tres corceles. Cuando se presenta una bendición, monto el corcel de la gratitud, y cabalgo rápido de vuelta a

Dios. Cuando se presenta una prueba, monto el de la paciencia y cabalgo de regreso a Él. Cuando estoy dedicado a un acto de devoción, monto el corcel de la sinceridad y galopo hacia adelante.

Su verdadera ocupación fue regresar a Dios. La vida de Ebrāhim es un ejemplo de paradoja —de soledad en compañía, de estar en el mundo sin pertenecer a él. Esto se convirtió en la piedra angular del sufismo, especialmente relevante en los tiempos modernos. Inició su camino como una figura solitaria que vagaba en el desierto, que tuvo que cortar todos los lazos humanos que ataban su corazón a lo otro-que-Dios, y se convirtió en un hombre maduro totalmente dedicado a trabajar, a servir y a relacionarse con los demás. Personas de toda condición buscaron su guía y su compañía y vivió armoniosamente con todos, y ni que decir tiene que con los árboles y con los animales a los que cuidaba. Trataba a sus discípulos como si fueran su familia, preocupándose por ellos con ternura y responsabilizándose de ellos, e insistía en darles de comer.

Si bien su distanciamiento interior radical puede parecer lo opuesto a este tipo de compromiso, esta paradoja hacía de Ebrāhim un canal puro para que el amor de Dios fluyera hacia la gente, pues él había dejado de lado



su propio interés. Daba a sus discípulos estos consejos: «El viajero que más se aproxima a Dios es aquél que permanece distanciado de parientes y amigos», y «Cultivad la amistad con Dios, considerándole a Él vuestro Amigo, vuestro Apoyo y vuestro Refugio y liberaos así mismo completamente de la gente». Cuando trabajaba en el campo, cantaba entusiasmado: «¡Elige a Dios como compañero, y deja a la gente a un lado!»

La liberación de la que habla, sin embargo, está en el corazón, no en evitar a la gente. Decía a sus discípulos que mantener a las esposas y a los hijos con un trabajo honrado era una actividad que caracterizaba a los amigos de Dios. Y para él mismo, con su llamada a un camino de pobreza tanto exterior como interior, el matrimonio no era posible:

¿Elige una mujer a un hombre para que la tenga desnuda y hambrienta? No le desearía tan mala suerte a ninguna mujer... Si busco divorciarme de mí mismo, ¿cómo podría atar a alguien a mi silla como si se tratara de un venado muerto?

Por el contrario, decía:

Me he comprometido con Alguien, de Cuya compañía uno nunca se cansa, con Quien la unión no tolera ruptura ni separación, y con Quien, teniendo familiaridad y confianza, no existen ni la aprensión ni la extrañeza.

Trataba a sus discípulos como a su familia, y una carta suya a un compañero deja claro que los quería no por sí mismo —y ni siquiera porque fuera en interés de ellos— sino por Dios:

La intensidad de tu amor por Dios me hace ignorar tus faltas. Este es el estado de alguien que te ama por Él. Mi querido amigo, si te amara por ti, me percataría siempre de tus defectos en tus momentos de inatención [a Dios], hasta que tu desobediencia [hacia Dios] se rectificara, en el momento en que yo fuera capaz de enderezar tu incorrección.

Se dijo que había heredado el gran valor que su padre Adham demostraba en las batallas y Ebrāhim

lo aplicaba a las dificultades de su camino interior. No pedía a nadie que adoptara la disciplina que se imponía a sí mismo, y explicó así su propio método a un discípulo seriamente comprometido en la práctica devocional:

Para alcanzar la morada de la rectitud debes superar seis obstáculos: 1) cierra para ti la puerta de la abundancia y abre la de la prueba; 2) cierra la puerta de la auto-estima y abre la del corazón; 3) cierra la puerta del sueño y abre la del despertar; 4) cierra la puerta de la riqueza y abre la de la pobreza; 5) cierra la puerta de las expectativas y abre la de la disposición a morir; y 6) cierra la puerta de la insinceridad y abre la de los dolores de la muerte a ti mismo.

Hacia el final de su vida, reflexionaba:

La peor cosa que me llegó a pasar fue alcanzar el punto donde llegué a conocerme a mí mismo, sintiendo que no tenía otra alternativa sino escapar. No sé qué es más duro: estar sujeto a la humillación mientras uno no se conoce a sí mismo o evitar la tentación del amor propio cuando se ha llegado a conocerse.

Si las dificultades eran grandes, también lo era la necesidad de amor. Aunque se abstenía de ataduras personales hacia ningún ser humano, se ofrecía tan generosamente y los que estaban a su alrededor estaban tan conmovidos por el amor que percibían de él, que la llama que encendió en el corazón de sus discípulos ha llegado hasta nosotros.

Si bien las circunstancias exteriores y el ascetismo de su vida pertenecen a la época en que vivió, el camino interior de pobreza espiritual que brilla en las anécdotas de su vida es una referencia importante para los viajeros de hoy.

### *La vida de Ebrāhim*

El padre de Ebrāhim, Adham, un zoroastriano converso al Islam, fue un buscador sincero del conocimiento divino. Fue también un soldado que luchó con el ejército del

Islam para derribar al régimen sasánida, corrupto y opresor, cuya casta de sacerdotes se había apropiado el derecho a hablar en el nombre de Dios. En la nueva fe, con su principio de la Unidad divina, no había ni clases ni intermediarios sacerdotales entre el creyente y Dios.

Cuando los ejércitos islámicos se extendieron por Irán, Adham cabalgó con ellos hasta que él y sus hermanos de tribu llegaron a la antigua ciudad de Balj. Se establecieron allí y Adham desarrolló un floreciente emporio. Ebrāhim nació en medio del lujo. En consonancia con la Balj legendaria en la que habían coincidido las dos grandes creencias, el mazdeísmo [la religión de Zoroastro] y el budismo, surgieron leyendas acerca del joven, años después, que hicieron de él un príncipe como Gautama, a pesar de que, al igual que su ilustre predecesor, fue en realidad el hijo de un jefe local y no el de un rey en sentido clásico.

Cuando Adham peregrinó a La Meca, llevó consigo a su esposa que estaba encinta de Ebrāhim. El niño nació en La Meca durante los rituales del peregrinaje. Su madre lavó a su recién nacido en las aguas del pozo de Zamzam, le envolvió y le llevó en brazos mientras circunvalaba la Kaaba.

Como el Buddha, el joven Ebrāhim disfrutó de una vida de riqueza, de poder y de desahogo. Cabalgaba con una escolta de veinte sirvientes, a quienes emancipó cuando inició el camino espiritual.

En cierta ocasión compró un esclavo y le preguntó a éste su nombre. Este le dijo: «Mi nombre es el que quieras darme». Cuando Ebrāhim le preguntó qué comía, el hombre le contestó: «Cualquier cosa que me den». En una serie de preguntas y respuestas, el hombre dijo que vestía la ropa que le daban y hacía todo lo que se le ordenaba. Cuando le preguntó qué quería, contestó: «¿Qué puede un esclavo desear?»

Afligido, Ebrāhim se hizo a sí mismo este reproche: «¡Miserable! ¿Qué clase de creyente en Dios eres? ¡Aprende devoción de este hombre!» Lloró tanto que cayó desmayado.

Como una premonición, esta experiencia señaló la aparición de



una voz interior que no le iba a dejar descansar hasta seguirla. Una noche mientras estaba durmiendo en la terraza de su villa palaciega, fue despertado por una violenta sacudida, unas fuertes pisadas en la terraza.

«¿Quién va ahí?», gritó. «Soy un amigo. Perdí mi camello», fue la respuesta. «¿Qué clase de idiota eres para buscar un camello en la terraza?», exclamó Ebrāhim.

«¡Pues menudo patán eres tú», contestó el visitante, «buscando a Dios en tu trono dorado, vestido de seda! ¿Es acaso más raro buscar un camello en una terraza?»

Estas palabras impresionaron a su corazón y lo hicieron arder en llamas. Se volvió pensativo, confuso y melancólico. Vivía con una pena punzante, preguntando a su corazón por qué oía voces.

Pidió que le ensillaran un caballo para ir de caza. Montó y cabalgó por el desierto con su séquito. Iba de frente al galope, distraído, sin saber lo que estaba haciendo, perdió a su séquito y cabalgó en solitario. De repente, una voz le dijo que despertara. La ignoró, pero volvió a llamarle. Cuando le llamó por tercera vez, azotó a su caballo para huir, pero la voz continuó diciéndole que despertara. Consternado, sintió que estaba perdiendo el juicio.

Apareció un ciervo que le dijo: «Me han enviado para cazarte a ti, y no al revés. Por supuesto, tú no puedes cazarme. ¿Fuiste creado para disparar a una pobre bestia para apresarla? ¿No tienes otra misión?»

«¿Qué estado es éste?», preguntó Ebrāhim. La misma voz le hablaba ahora de nuevo, esta vez desde el pomo de su silla. Apartó su mirada del ciervo y la dirigió hacia su montura, aterrorizado según se iban revelando las visiones. Dios aún no había parado de llamarle. Finalmente la voz vino del collar que llevaba en su cuello. Y luego cesó: el mensaje había concluido. El reino arquetípico se abrió ante él, fue testigo de la realidad de los amigos de Dios, y alcanzó la certidumbre.

Lloró tan intensamente que sus prendas y el caballo se empaparon con lágrimas. Se arrepintió sincera-

mente, y centró sus ojos en la Senda. Vio a un pastor que conducía su baño y que llevaba puesto un manto de fieltro y un gorro de campesino. Se acercó al hombre e intercambiaron sus ropas, y se vistió con el manto de fieltro y con el gorro. Después, dejando atrás la vida que había llevado, vagó por montes y valles, arrepintiéndose de sus pecados, hasta que llegó a la ciudad de Marw en Jorāsān. Y ahí siguió sin encontrar alivio.

Dejó Marw y se dirigió hacia el sur a Neyshāpur, una de las grandes capitales de la región, una ciudad que iba a ser punto de reunión para el sufismo en un futuro próximo. En este ambiente más favorable buscó un rincón para la meditación y la devoción. Pasó un año en una cueva frecuentada por ascetas, dedicándose él también a las prácticas espirituales.

Todos los jueves salía de la cueva y recogía un haz de leña que cargaba en su espalda para ir a venderlo a Neyshāpur, y se quedaba allí para las oraciones del viernes. Con el dinero que le daban compraba pan, guardaba la mitad para dárselo a los pobres, y con el resto se conformaba hasta la semana siguiente.

Al final del año, viajó hacia Bagdad, a veces en compañía, pero solo más a menudo. Rechazado en las ciudades, permanecía en el campo, trabajando de día como campesino y dedicando la noche a sus oraciones, pero sin encontrar la inspiración que había experimentado anteriormente. Su búsqueda de la inspiración le condujo desde Bagdad a Siria y a la ciudad de Tarso, que tenía cierta reputación como centro de prácticas devocionales.

En Tarso se dedicó a la siega, pero se encontró sin trabajo al terminar la temporada de la cosecha. Un día, estaba sentado a orillas del mar Egeo y se le acercó alguien que le propuso que fuera a guardar su huerto. Esto hizo que se dedicara al trabajo de patrullar por los huertos de frutales.

Dejó finalmente Tarso y anduvo recorriendo la costa mediterránea de Siria, del Líbano y de Palestina. Catorce años después de haber dejado Neyshāpur, llegó a La Meca,

acompañando su viaje con oraciones y penitencias.

Para entonces había desarrollado tal reputación de piedad y de carisma que su fama le precedía. Los maestros que se hallaban en el Santuario sagrado, al enterarse de su llegada, salieron a recibirle. Se enteró de esto y corrió hasta adelantarse y alejarse de la caravana con la que viajaba, con el objeto de entrar en la ciudad sin atraer la atención. Los asistentes de los maestros habían salido en su busca. Se encontraron con él y, no sabiendo quién era, le preguntaron si conocía al hombre que andaban buscando.

Viendo que se acercaba el grupo de maestros que venía a darle la bienvenida, exclamó: «¿Qué quieren de ese personaje, de ese hereje?» Furiosos, le golpearon en la cabeza por despreciar al hombre al que admiraban, gritando: «¿Cómo te atreves a insultar a un hombre como él? ¿Eres tú el hereje?» «¡Estoy de acuerdo!», replicó.

Cuando finalmente le dejaron solo, se dirigió a su *nafs* (ego): «¡Bien! ¿Te han colocado en tu lugar? En realidad, estabas deseando que los maestros del Santuario te dieran la bienvenida. ¡Dios santo! Te veía anhelando ser reconocido y recibir sus disculpas.»

Ebrāhim se estableció en La Meca, donde sus amigos y sus compañeros andaban en su busca. No comía nada que no hubiera ganado con sus propias manos, acarreado leña, trabajando como segador o como molinero, o cuidando los jardines y los huertos de la gente. Finalmente salió de La Meca y volvió a la costa mediterránea de Siria, de Líbano y de Palestina, donde permaneció el resto de su vida, viviendo, según su costumbre, de su trabajo en el campo.

### *Ebrāhim, el maestro*

El propio despertar de Ebrāhim al camino espiritual tuvo lugar sin la intervención de ningún maestro, pero él llegó a convertirse en uno de ellos, y guió a muchos seguidores a lo largo de su vida. El aprendizaje formal no ocupó, sin embargo, ningún lugar destacado en su enseñanza. Ebrāhim comprendió que su llamada

## La historia del amor

*La historia del amor en el papel no cabe.  
El hablar del Amigo en palabras no cabe.*

*El cantar su belleza, que embriaga a los locos,  
en oídos serenos, ese cantar no cabe.*

*No pueden darse juntas ebriedad y cautela.  
Donde está el Tabernero, la prudencia no cabe.*

*Tanto llenó el Amado mi estrecho corazón,  
que la injuria de todos los demás ya no cabe.*

*A Ti, tal como eres, no puedo describirte.  
Esa tela preciosa en el bazar no cabe.*

*Nunca mi corazón perderé en rostro alguno,  
que ante Tu rostro, el barro y su imagen no caben.*

*Mientras la flor está en la rama, hay espinas,  
mas cuando está en los brazos, la espina ya no cabe.*

*Tanto afecto y anhelo hay entre dos amigos,  
que el sangriento enemigo entre los dos no cabe.*

*Te veo con los ojos del corazón; los otros,  
en la luz del encuentro y en su fulgor, no caben.*

*Tienes buenos amigos; no hay lugar para Sa'di.  
Entre los compradores, el mendigo no cabe.*

—Sa'di Shirāzi (1292)  
—Traducida por José M<sup>a</sup> Bermejo

personal a la Senda le había exigido dejar de lado su amor por los libros, para centrar su vida en la ética y en la cortesía. Unos años más tarde confesó, quizá como enseñanza para un discípulo, que dejar los libros había sido una de las cosas más duras que tuvo que hacer. Dijo a sus compañeros «que buscaran el conocimiento en vistas de la acción, porque la mayoría de la gente está cargada con una montaña de conocimientos, mientras que sus actos son tan pequeños como una topera».

La tradición dice que Ebrāhim tuvo contacto con dos destacados eruditos de su tiempo, aunque la historia destaca que éstos reconocían a Ebrāhim como su guía espiritual y dan muy poca importancia a las enseñanzas que le habían dado.

Cuando Ebrāhim fue a visitar al famoso Abu Hanifa (m. 767), fundador de la escuela Hanifi de doctrina religiosa, los compañeros de esta eminente persona consideraban a Ebrāhim con desprecio. Cuando el imam anunció, «nuestro señor es Ebrāhim Adham», le preguntaron desde un punto de vista legalista, «¿De dónde le viene su señorío?»; «Del hecho», contestó el imán, «de que está constantemente dedicado a Dios, mientras que nosotros estamos ocupados en otras tareas».

Ebrāhim estudió las Tradiciones proféticas durante un tiempo con el maestro sufi Sofyān Suri (715-777). Su relación empezó cuando Ebrāhim envió a un discípulo desde Ramala a Jerusalén para estudiar con él. Cuando el alumno llegó a casa de Sofyān,

los vecinos se rieron de él por venir desde tan lejos para estudiar con un hombre tan miserable. El alumno, sin embargo, siguiendo el espíritu de su maestro Ebrāhim, declaró cándidamente que él no había venido para aprender de Sofyān como autoridad religiosa, sino para aprender de su humildad.

Cuando Sofyān oyó estas palabras reflexionó sobre qué maestro tenía que ser el que había formado a una persona tan sabia y decidió ir a Ramala para conocer a Ebrāhim. Cuando llegó dijo modestamente a Ebrāhim: «Vengo como alumno, para que me enseñes a aceptar todo lo que me ocurra». Desde este primer encuentro ambos se deleitaban tanto con su mutua compañía espiritual que se mantenían juntos despiertos

toda la noche conversando poco y observando largos períodos de silencio contemplativo.

En cierta ocasión mientras ayunaba, Sofyān fue a visitar a otro sufi que le ofreció dulce, dátiles y aceite en un plato. «Si no estuviera ayunando lo tomaría», le dijo. El dueño de la casa contestó: «Ebrāhim estuvo aquí antes, sentado exactamente donde tú estás sentado, y él sí comió este mismo dulce de este mismo plato, diciendo “Estaba ayunando pero deseo compartir este dulce contigo para complacerte”». Cuando su anfitrión hubo dicho esto, Sofyān se acercó y compartió la comida, considerando que había recibido una lección del maestro en cortesía.

Cuando Ebrāhim acabó sus estudios con Sofyān éste le dijo: «El hombre que me enseñó las Tradiciones viene hoy a la ciudad», y le recomendó que él también buscara las enseñanzas de este profesor. Ebrāhim replicó: «No quiero aprender las Tradiciones para sacar beneficios de ello. Lo que tú me has enseñado es exactamente lo que me conviene».

Incluso después de años de amistad y camaradería, debido a su profundo respeto por el maestro, Sofyān siempre callaba en su presencia, sentándose con él en silencio un día tras otro. Cuando partió, predicó y dio consejos elocuentemente.

El principal discípulo de Ebrāhim fue Shaqiq Balji que fue origen de una cadena de importantes maestros en Balj. Sin embargo, la fama de Ebrāhim como profesor y guía se extendió más allá de sus discípulos inmediatos. En cierta ocasión el mismo califa buscó su guía. Abu Yā'far Mansur, segundo califa de la dinastía abasí (reinado 754-775), le invitó a la corte y le preguntó acerca de su Senda. El maestro contestó con un poema: «Hemos rasgado el manto del mundo con el fin de remendar el manto de nuestra fe. No permaneció luego ni nuestra religión ni aquello que hemos cosido»; quería decir que la distinción entre «Él» y «tú» desaparece, cuando uno pierde su «yo».

Molesto con la pompa de la corte y consciente de que el califa no llegaría a profundizar más en el

conocimiento, el maestro preguntó, después de una incomoda pausa del monarca «¿Hay algún sitio adonde pueda retirarme para sosegarme?» Se le indicó el camino y usando esto como excusa para irse, se marchó con estas palabras: «Todo aquel que busca la fama y la fortuna no puede experimentar la Verdad».

Como reveló a un discípulo que le encontró una vez durmiendo en el suelo envuelto en su manto en la orilla del mar: «Los reyes andan en busca de algo que no pueden conseguir, pero nosotros lo hemos buscado y alcanzado. Qué bien me protege esta ropa de la suciedad y de la mugre».

Trataba con consideración incluso a aquellos que no le entendían, y el cuidado de Ebrāhim por sus discípulos ganaba sus corazones, de modo que todos sus seguidores agradecidos cantaban sus alabanzas. Entre los hombres de su tiempo, no habrían hallado a ningún otro que pudiera guiarlos hacia Dios de forma tan amorosa y fraternal. Tras encontrar al maestro, un sufi se prosternó en dirección a la alquibla: «Si te preguntas por qué me prosterno, es porque doy gracias a Dios siempre que te veo».

Sus seguidores asociaban el nombre de Ebrāhim a la renuncia de sí mismo, al desapego del mundo, a la caballerosidad, a la sinceridad y al altruismo (*isārah*) en sus grados más elevados.

Su intuición era formidable, como lo era su método cortés de instrucción. Ambos quedan demostrados en la anécdota de un sufi que fue a verle vistiendo el manto de *darwish* mientras el maestro estaba cribando grano en el patio de su casa. Sin señalar su presencia, se sentó humildemente al lado de la puerta esperando que le vieran y le mandaran pasar. Por su intuición, el maestro supo que estaba allí y le llamó bromeando: «¡Eh, Soleyman! ¡Entra! Cómo pase alguien decente por ahí pensará que eres un mendigo y te echará una limosna».

En otra ocasión una persona de Jorāsān pidió ser discípulo del maestro, y éste le contestó que le aceptaría con la condición de que desde su punto de vista le considerara al maestro más valioso que a sí

mismo. Cuando el hombre dijo que no pensaba así, el maestro le aceptó por su sinceridad.

Muchas historias acerca de Ebrāhim se centran en la caballerosidad que demostró esforzándose en servir y proveer de sustento material a sus discípulos. «Excepto en una ocasión, siempre he podido mantener a mis discípulos y a otros», dijo; le preguntaron: «¿Cómo fue eso?»; contestó: «Una vez durante la cosecha, no pude ganar lo suficiente. A causa de ello tuvieron que trabajar para ganar el dinero suficiente para mantenerme a mí. Esto fue especialmente penoso para mí.» Cada vez que le preguntaban cómo estaba, contestaba: «Mientras tenga suficientes recursos para mantenerme a mí mismo y no depender de los demás, estaré bien».

Su ética de trabajo honrado y de devoción sincera quedan de manifiesto en la siguiente historia. Estaban él y sus discípulos trabajando en la cosecha en el mes de ayuno del Ramadán. Los discípulos le preguntaron si podrían ir a La Meca, para pasar los últimos diez días de su ayuno en esa ciudad, y poder así vivir la Noche de Poder (el 21 del mes de Ramadán) en el lugar donde fue revelado el Qorán. «Quedaros aquí,» contestó el maestro, «y trabajad duro, y todas las noche serán la Noche de Poder».

Otra anécdota refleja el mismo espíritu. Un hombre le preguntó si había algún problema en faltar a las oraciones comunitarias del viernes debido a su trabajo en el mercado, y el maestro contestó: «Si llevas una vida honesta, es como si participaras en las oraciones comunitarias». Su consejo para la vida diaria iba en el mismo sentido. Enseñaba que uno debe satisfacer sus necesidades y cumplir sus responsabilidades hacia los demás trabajando honradamente.

Ebrāhim trabajaba constantemente para ayudar y servir a los demás, gastando el sueldo de su trabajo en sus discípulos y compañeros, reservándose para sí mismo lo más ascético. Llevaba ropa ordinaria barata sin un buen calzado ni un turbante de erudito: en invierno un chaleco de piel de cordero sobre su camisa, y en

verano una simple camisa y un paño anudado a la cintura. Viajando o en casa, ayunaba regularmente, se mantenía toda la noche en vigilia y estaba constantemente meditando.

Para asegurarse de que su hambre era necesidad y no deseo, esperaba a comer hasta que le resultara imprescindible. Una historia cuenta que un curioso compañero suyo de viaje abrió una bolsa que Ebrāhim tenía colgada en la pared, pensando que podría contener dulce. Dentro no encontró nada más que arcilla. Ebrāhim le explicó: «Esta es mi provisión de comida para un mes». Para los demás Ebrāhim prescribía la dieta siguiente: «Cuando la comida viene a nosotros, comamos de una forma humana; y cuando no tengamos nada, practiquemos la paciencia humanamente».

Al acabar un día de trabajo cosechando, solía mandar a uno de sus discípulos al capataz para recoger su sueldo. Cuando el discípulo volvía, el maestro nunca tocaba el dinero, y decía a los discípulos que lo cogieran y compraran aquello que fuera necesario para comer. Si no había trabajo en la cosecha, se dedicaba a vigilar los huertos como medio de vida, a trabajar en el campo o se sentaba y aventaba un par de medidas de grano. En la temporada se sentaba todo el día moliendo harina de bellotas para poder dar de comer a sus discípulos con lo que él ganaba. Cuando se dedicaba a otro de sus oficios, moliendo grano a mano de casa en casa, y se daba cuenta de que alguien estaba necesitado, no le cobraba.

Cuando trabajaba cosechando, echaba una mano a los trabajadores más flojos, permitiéndoles llevarse lo correspondiente a lo que él hubiera realizado. Cuando molía grano con un discípulo, enrollaba una cuerda en el mango del mazo para que le resultara éste más suave al discípulo. Cuando estaba segando hacía sentar a sus discípulos mientras él hacía el trabajo. Dejaba a sus discípulos sentados y se ponía a hacer sus oraciones, y volvía luego para completar él mismo la tarea.

Todas las anécdotas ilustran, una tras otra, la caballerosidad y

la generosidad de Ebrāhim hacia sus discípulos y compañeros, se lo agradecieran o no. El los aconsejaba: «Abre la bolsa cerrada y cierra la boca abierta». Abundan las historias que refieren como les daba ejemplo para «considerar primero a los demás», como esta que sigue a continuación.

El maestro salió de viaje con un compañero que cayó enfermo en el camino. El maestro gastó todo lo que tenía para cuidar lo mejor posible a su compañero enfermo, que había depositado en él toda su confianza. Finalmente el maestro vendió su (propio) burro para pagar el tratamiento de su compañero. Cuando éste se recuperó, se dio cuenta de que el burro había desaparecido. Cuando preguntó al maestro qué le había pasado, éste le explicó que lo había vendido.

«Aún estoy débil. ¿Quién me va a llevar?», se quejó el compañero. Le contestó el maestro: «Hermano, súbete a mis hombros». Así lo hizo, y el maestro le llevó durante las tres etapas siguientes de su viaje, dejándole finalmente en un lugar en que pudo conseguir los cuidados apropiados y pudo seguir adelante por su propio pie.

En otra ocasión, se encontró Ebrāhim con un discípulo que parecía muy cansado de cortar leña. El maestro le pidió prestado su machete, y mientras dormía terminó el trabajo por él, cuidando de no molestarle.

Algunos de estos ejemplos pueden dar la impresión de discípulos perezosos y una sensación de complacencia, pero lo que dice Ebrāhim sobre la educación de los padres aclara su verdadera intención:

No hay padres más perjudiciales que aquellos que dan de comer a sus hijos la comida más sabrosa y los visten con las ropas mejores y más elegantes sin enseñarles la conducta, el método, la ciencia, la gracia y el arte de la Senda, porque cuando unos padres así han muerto, algunos de sus retoños se dedican al robo,...  
(o) se alistan en el séquito de los tiranos, calumniando... y persiguiendo a los demás.

Ebrāhim predicaba con el ejemplo, y su amabilidad con sus discipu-

los no era para echarlos a perder, sino con el propósito y finalmente con el efecto de despertar sus corazones, como lo indica la siguiente anécdota.

Una tarde después de las oraciones salió a comprar comida para sus compañeros. Esto le llevó más tiempo del que había pensado, así que volvió más tarde de lo previsto, y éstos le reprocharon que trajera tarde la comida.

La siguiente vez en que salió el maestro, los discípulos no le esperaron y comieron lo que tenían a mano. Al volver, los encontró dormidos. Pensando que se habían acostado con hambre, encendió el fuego, amasó pasta y preparó la comida para cuando se levantaran, y no estuvieran hambrientos por haber pasado la noche con los estómagos vacíos. Cuando despertaron y vieron al maestro envuelto en humo, con su barba y sus bigotes cubiertos de ceniza, soplando para avivar el fuego y cocinando para ellos, se sintieron llenos de vergüenza por su propia conducta y de gratitud por la amabilidad del maestro.

La gran generosidad de Ebrāhim no se perdió en sus discípulos, como lo refleja la historia de uno de ellos que iba montado a pelo en su mula. Cuando le preguntaron por la silla, dijo que había seguido el camino de la generosidad de Ebrāhim. Alguien le había enviado una bandeja con dátiles e higos, y él se lo había agradecido dándole la montura. En otra ocasión alguien le envió cebada; se quitó su chaleco de piel de cordero y lo puso en la bandeja que devolvió al remitente.

La caballerosidad de Ebrāhim no sólo se hacía extensiva a sus compañeros, sino que hacía todo lo posible por ser considerado con todos. Una vez en que iba de camino invitado a una cena, fue picado por un escorpión, pero ocultó este hecho a su anfitrión para evitar alarmarle. En otra ocasión, se encontró por casualidad con tres desconocidos que, tras rezar en una mezquita en ruinas, se habían quedado allí a dormir. El maestro se quedó a la puerta toda la noche, montando guardia hasta el amanecer. Cuando le preguntaron por qué había hecho esto, contestó, «El tiempo

era extremadamente frío y hacía un viento cortante. Así que me puse en la puerta para evitar que se abriera con el viento y que os incomodara».

Si Ebrāhim ayudaba a amigos y extraños necesitados, también ayudaba a los que le herían, como queda claro en la respuesta que dio a un hombre que le había insultado:

Consigo satisfacción en siete cosas con respecto a usted: primero, en no contestarle; segundo, en no quejarme de usted; tercero, en no tener rencor hacia usted; cuarto, en no quejarme a Dios de usted; quinto, en rezar por usted; sexto, en saludarle sin esperar su respuesta; y séptimo, si Dios eligiera enviarme al cielo, renunciaría a ir a menos que usted viniera conmigo.

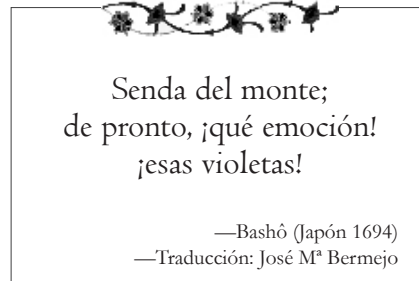
Quizá lo más significativo de su estado interior es el relato de su encuentro con el asesino de su tío: el maestro divisó al asesino de su tío en La Meca mientras éste estaba rezando. Le asaltó la idea de venganza, agitando su corazón, hasta que decidió en su corazón ir a saludar al hombre. Le llevó una fuente con comida como regalo y se la ofreció. Con eso, ese pensamiento pasajero se borró de su corazón.

La enseñanza de Ebrāhim, sin embargo, no siempre tenía un aspecto exterior de amabilidad. Cuando los discípulos lo necesitaban y podían beneficiarse de sus críticas, Ebrāhim lo hacía, como hizo con un discípulo que oyó una charla de Ebrāhim acerca de las virtudes de generosidad y nobleza y después intentó desarrollar estas cualidades a través de buenas obras. Ebrāhim era implacable, y le señalaba los fallos y los defectos en todos los servicios que intentaba prestar. Finalmente, el discípulo se dio cuenta de que las reprimendas de Ebrāhim eran más valiosas para su corazón que su propia pretensión de servicio.

Ebrāhim llegó a un estado en que su propia felicidad era independiente del trato que recibía de los demás, y dejó esto claro a sus discípulos. Él les daba estos consejos:

El corazón tiene tres velos: alegría, pesar y deleite. Si te pones contento con algo que tienes, te vuelves codicioso... Cuando te pones pesaroso por algo que has perdido, estás descontento... Cuando estás encantado con los halagos que alguien te hace, estás satisfecho de ti mismo, y los tres te separan de Dios.

Aunque alegraba el corazón de los demás con su caballerosidad y su generosidad, lo que contentaba el suyo propio era que le recordaran a Dios, fuera como fuera el modo en que esto ocurriera. Cuando le preguntaron si alguna vez había experimentado alegría en la Senda, contestó: «Muchas veces». Una vez fue estando a bordo de un barco, con el pelo largo y la ropa andrajosa en un



estado que sus compañeros de pasaje no podían comprender. Se reían o tenían lástima de él. Un individuo se burlaba de él sin cesar, levantándole el pelo y dándole collejas en la nuca. El maestro permanecía concentrado en su meditación, de tal forma que la humillación del *nafs* (ego) producida por este trato le daba gozo.

Más tarde, se produjo una fuerte tormenta y el mar embravecido hizo peligrar la vida de todos en el barco. Estaban tirando al agua la carga para aligerar el barco, cuando alguien fue en busca de Ebrāhim para tirarle también. Le iban arrastrando por las orejas, y justo cuando estaban a punto de tirarle por la borda, cesaron las olas y el mar quedó en calma y tranquilo. Percibió entonces la realidad de su *nafs*.

En otra ocasión, el maestro entró en una mezquita donde intentó dormir pero los demás no le dejaban. Estaba tan débil y tan hambriento que no tenía fuerzas para levantarse; le cogieron por las piernas y le arrastraron por un tramo de tres escalones

hasta la calle. Su cabeza se había golpeado con fuerza contra cada peldaño y sangraba en abundancia. Absorto en su meditación, no experimentó más que gozo. Con cada golpe en su cabeza se le reveló un misterio. ¡Su única queja era que no hubiera más escalones! Cuando preguntó por curiosidad por qué le estaban echando fuera, ¡le acusaron de haber querido robar una estera!

Como estas historias dan a entender, el estado de Ebrāhim estaba más allá del dolor que otros hubieran sentido con semejante trato. Quizá su alegría fuera una experiencia de la presencia de Dios en su corazón cuando los demás le rechazaban. En cualquier caso, en otras ocasiones tenía que esforzarse más para poner a salvo su corazón de las tentaciones del mundo, como lo cuentan la cita siguiente y los relatos que vienen a continuación.

El más duro de los combates espirituales es contra los caprichos del *nafs*. Cada vez que se le prive al *nafs* de sus deseos, se habrá encontrado paz frente a las aflicciones del mundo, y se habrá conseguido ser inmune al daño que el *nafs* pueda causar. «Sé consciente de que los deseos de tu *nafs* desaparecerán de tu corazón sólo si le convences a tu *nafs* de que Dios te ve». Y: «No encuentro ningún asunto en el mundo tan difícil de tratar como mi *nafs*, que alternativamente se opone y colabora conmigo. Cuando busqué la ayuda de Dios para resistir a los deseos de mi *nafs*, Él me la dio, y cuando busqué el apoyo de Dios para oponerme a su malévolamente dominación, Él me la proporcionó igualmente...»

Un día no recibió nada para comer. Rezó así: «Bendito seas, Señor, porque así puedo hacer cuatrocientas oraciones». Esa noche siguió sin llegarle comida y estuvo una semana más sin comer. Estaba entonces débil y hambriento.

Rezaba: «Oh, Señor, si Tú otorgas algo, que así sea». Un joven apareció, preguntando: «¿Se necesita comida por aquí?» «Pues sí», contestó el maestro. Invitado por el maestro a su casa, el joven, al percibir la bondad del maestro, dejó escapar un grito an-

gustiado. «¿Qué ocurre?» preguntó el maestro. «Estoy a tu servicio, y todo lo que tengo es tuyo», contestó el joven.

Replicó el maestro: «Quedas libre, y todo lo que tengas en tus manos te lo entrego a ti». «Dispón de mí», dijo el joven.

El maestro rezo así: «Oh, Señor, en adelante no quiero nada de nadie que no seas Tú. Todo lo que buscaba era un mendrugo de pan; pero Tú me trajiste el mundo entero».

Una y otra vez en su vida, la pobreza de Ebrāhim fue puesta a prueba con ofertas de esas riquezas materiales a las que había renunciado. Atendiendo a su corazón, las rechazó.

Vino un día un mensajero de Balj con treinta mil dirhams para el maestro. Era lo que quedaba de los bienes de alguien para el que había trabajado y que acababa de morir. Las autoridades de Balj habían decidido que el maestro tenía derecho a ello. «Esta propiedad es legítimamente tuya», insistía el mensajero. «Tómalo, y así podré decir cuando regrese a Balj que lo has recibido en buena salud».

El maestro exclamó: «¡Hijo mío! Por más que he intentado escapar de ti, me has encontrado a pesar de todo, dejándome muy trastornado». Le dijo al mensajero que se quedara diez mil para él como pago por su molestia al venir desde tan lejos y por darle la alegría de saber que sus amigos de Balj estaban bien. Le dio instrucciones para que entregara otros diez mil en limosnas a los pobres de Balj, y que repartiera los diez mil restantes entre los necesitados de la ciudad. El maestro se marchó entonces, dejando el dinero en las manos del mensajero sin tocarlo.

En otra ocasión llamaron al maestro para que fuera a Balj pues un pariente suyo había fallecido, nombrándole heredero. Paró en el camino para hacer sus abluciones en un lago, y observó a un pájaro ciego posado en un cántaro de agua. Un cangrejo andaba alrededor de él y daba de comer al pájaro, dándole bocados que ponía en su pico. Hizo observar a su compañero: «Vamos en busca de una herencia, mientras Dios cuida de un pájaro ciego». Abandonó el viaje y volvió a casa.

Incluso cuando otro mensajero llegó de Balj con la noticia de la muerte de su padre, Ebrāhim se marchó y no quiso aceptar ninguna parte de la herencia. Como dijo a sus discípulos en otra ocasión: «No interpongas ningún benefactor entre tú y tu Dios, y considera como un préstamo el beneficio que venga de cualquier otro que Dios».

El mismo Ebrāhim, contento con lo que Dios le daba, no dedicaba mucha atención a los ruegos y quejas que le debía de someter mucha gente. En una ocasión, nuevamente a bordo de un barco en una tormenta espantosa, le pidieron con insistencia que rezara para no hundirse. Contestó: «Este no es tiempo para la oración, es tiempo para la sumisión».

En un año de sequía, le preguntaron por qué no rezaba a Dios para que enviase la lluvia. Replicó: «Cuando te entregues a Él completamente, conocerás que Él sabe mejor cómo ejercer la Divinidad y manifestar su Señorío».

Y cuando sus discípulos se quejaron acerca del precio de la carne, les dio este consejo: «Hagamos que sea más barata». Preguntaron entonces: «¿Cómo?»; y contestó: «No comprándola y no tomándola».

Este maestro entendió el valor de la pobreza y fue considerado único en su abstinencia de lo mundanal. Decía: «Si uno busca tranquilidad, debe expulsar de su corazón todas las cosas materiales». Cuando pasaba y veía a la gente derribando paredes o edificios para construir otros más ambiciosos, se reía de este tipo de trabajo. Cuando le criticaron por su actitud, citó el versículo coránico *Él os prueba para [ver] cuál de vosotros actúa con más virtud* (11,7), y les dijo que no había dicho «cual de vosotros acumula más en el mundo y lo ama más, distrayéndose, olvidando su propósito, cogiendo y acaparando bienes». El insistía en que los seres humanos fueron creados con el propósito de venerar a Dios.

Después de una vida fiel a su propósito, Ebrāhim murió probablemente en 783. Su cuerpo fue llevado a Tiro, y de ahí al desierto para enterrarle. Se reunió allí una gran

muchedumbre, rezando, llorando y cantando por él. Se concentró tal multitud alrededor del féretro que alguien esgrimiendo una espada tuvo que andar abriendo el camino. La muchedumbre pidió al gobernador de la región que dirigiera la oración. Durante muchos años, siempre que un hombre respetado moría en aquella ciudad, empezaban las canciones en las honras fúnebres con el nombre del maestro Ebrāhim.

De su inspiración, quizá lo más vital para los viajeros es su promesa de esperanza. Su vida y sus palabras dejaron claro que Dios ayuda a los enamorados sinceros. «Dios derrama su misericordia sobre los viajeros y los mira con los ojos de Su gracia».

Como él decía, dirigiéndose a Dios:

Tú sabes que el paraíso no tiene para mí más peso que un mosquito, porque Tú me has honrado con Tu amor, me has hecho intimar con Tu recuerdo, y me has liberado para contemplar Tu grandeza.

Y daba estos consejos a sus discípulos:

¡Evita la arrogancia y los actos egoístas! ... Cuando uno humilla a su *nafs*, es elevado por su Señor. Todo aquel que sea sumiso ante Dios será estimado por Él. Cuando alguien intenta evitar a Dios, Él le coge en su mano. A todo aquel que Le obedece, Él le salvará. Al que se vuelve hacia Él, Él le contentará. Él dará a uno aquello que desea de Él. Cuando Él concede un don, hay que hacer este préstamo provechoso. Cuando alguien Le da las gracias es recompensado por Él. Es responsabilidad de cada uno, como creyente, pesar su *nafs* antes de que se lo pesen. Es responsabilidad de cada uno hacer las cuentas de su *nafs* antes de que alguien lo haga por él. Al presentarse ante Dios el Altísimo, el Supremo, es conveniente ir engalanado y preparado.

Si el maestro Ebrāhim Adham nos ha legado un mensaje, es éste:

Es imposible que tú puedas amarle a Él y Él no te ame a ti.





# El agua unida a la llama:

La extinción en el sufismo de Rumi y en la obra de Bill Viola

Antoni Gonzalo Carbó

*Nosotros somos los que arden, los que, por el deseo de arder, renuncian al Agua de la Vida y van en busca del fuego.*

—Ķalāl al-Din Rumi, *Divān-e kabir*



El conjunto de la inmensa obra de Ķalāl al-Din Rumi (m. 672/1273), considerado como el más grande de los poetas místicos persas, es una reflexión y una confesión sobre la experiencia de la extinción del hombre en el umbral del Uno. La *mors mystica* es prácticamente en todas las religiones el proceso en el curso del cual el hombre muere voluntariamente a fin de vivir para Dios. En el islam, el punto de partida de esta experiencia son los versículos coránicos en los que se dice que el hombre es mortal, pasajero (*fāni*), cuando se acerca a su Señor: *Todo aquel que está sobre la tierra es mortal, mientras que la faz de tu Señor, majestuosa y noble, es eterna* (Qo 55,26-27) (cf. Ibn 'Arabi 1984, p. 48-49). Según el Mawlānā, para poder entrar en el verdor del Más allá y alcanzar la resurrección espiritual (*qiyāmat*), hace falta cumplir antes el dicho profético incesantemente repetido por todos los sufíes: «morir antes de morir» (*mutu qabla an tamutu*). Sólo después de haberse despojado de su condición creatural, mediante la aniquilación (*fanā'*) en la presencia divina, puede el santo alcanzar la unidad del alma con el Uno, entrar en el verdadero vergel, el paraíso espiritual de la reunión (*jam'*) con el Amado. Para explicar la muerte iniciática y la entrada en la luz, el paso del «mundo de la ilusión» a la existencia real en Dios, Rumi recurre a una bella parábola, la del verdadero «vergel» (pl. *bāqā*): «Dichoso el que está muerto antes de morir, pues él ha percibido el perfume del origen de este vergel». (M IV 1358)<sup>1</sup>

A partir del año 1976 el reconocido vídeo-artista norteamericano Bill Viola (n. 1951) manifestó un gran interés por la literatura visionaria y mística. Viola ha realizado diversas obras a lo largo de su dilatada

trayectoria artística en las que los referentes sufíes son manifiestos. La admiración del artista por la mística musulmana le lleva a introducir en sus escritos citas de maestros del sufismo como Qazālī, Ibn 'Arabi, Rumi y Shabestari<sup>2</sup>. «Ķalāl al-Din Rumi —reconoce el artista— es mi fuente suprema de inspiración y a mi entender una de las más grandes figuras literarias y religiosas de todos los tiempos»<sup>3</sup>. *The Crossing* (*El tránsito*, 1996) es una emblemática vídeo-instalación con audio de Bill Viola en la que, sobre dos pantallas de gran formato que se dan la espalda, se proyectan simultáneamente dos vídeos en los que aparece el mismo hombre avanzando hacia el espectador, en medio de la oscuridad más absoluta. En una de las pantallas, el hombre, al detenerse, separa los brazos del torso mientras es preso del fuego que extingue su cuerpo progresivamente. Al término del vídeo, el cuerpo desaparece al tiempo que se apagan las llamas. En la otra pantalla, el mismo hombre avanza también, frontalmente, hacia el observador y abre a su vez los brazos, mientras una cascada de agua cae sobre su cuerpo, que como el agua misma, acaba finalmente por desaparecer. Bill Viola encuentra en el misticismo la vía de la autoaniquilación<sup>4</sup> y el autodescubrimiento a través de la cual se realiza la conexión entre el individuo y el mundo espiritual y sagrado. Viola ha afirmado en este sentido: «La mayor lucha de la que somos testigos [...] se produce entre nuestra vida interior y la exterior, y nuestros cuerpos son el escenario de este conflicto»<sup>5</sup>. Las imágenes del fuego y del agua empleadas en esta vídeo-instalación son también las que Rumi utiliza como símbolos para expresar la muerte espiritual, la extinción mística (*fanā'*).



En el sufismo, la imagen del fuego va asociada a la combustión interior, al crecimiento espiritual. El fuego, en todos sus aspectos (llama, chispa, relámpago, vela, etc.), es un símbolo recurrente en la poesía persa y urdu ('Attār, Rumi, Hāfez, 'Urfi) y constituye uno de los elementos más importantes de la poesía indo-persa tardía (*Qāleb*) (Schimmel 1979, p. 62-95 et passim). Así, 'Abd al-Rahmān Ūmī (m. 898/1492) se pregunta: «¿Qué es el fuego? Disciplina ascética» (Ūmī 1904, p. 52). Pero sobre todo se trata de la llama del amor del fuero interno (*ẓātib*)<sup>6</sup>. De esta forma, según el célebre verso de Ibn 'Arabi, el corazón del místico es «jun jardín de llamas rodeado!»<sup>7</sup>. Entre el fuego y el agua se halla el amante<sup>8</sup>. Sin embargo, el amor puro no tiene sitio para la volición personal: con anterioridad al maestro andalusí, el sufi de origen persa Abu Bakr Shebli (m. 334/945) afirmaba: «Amor es el fuego en el corazón, que todo lo consume salvo la Voluntad del Amado»<sup>9</sup>. Expresado en los bellos versos del gran poeta persa Hāfez Shirāzi (m. 791/1389):

*Os digo: no cesaré hasta alcanzar mi deseo:  
que se una mi alma al Alma de mi alma,  
o el alma deje a mi cuerpo.  
Abre mi tumba y observa, cuando haya muerto,  
cómo humea<sup>10</sup> mi sudario por el fuego que yo albergo.*

Para Rumi, el fuego es el símbolo de la aniquilación en las llamas del Amor divino. Pero el Amor (*'eshq*) es también agua: es un infinito océano. El amor es celoso (M V 2765), es una llama que quema la forma externa, más aún, que lo quema todo, excepto el Amado (M V 588):

*Si el frío se hace rebelde, pon leña en el fuego,  
¿te apiadas de la leña? ¿es la madera mejor, o el cuerpo?  
La madera es la imagen de la aniquilación,  
el fuego es el amor de Dios:  
quema los ídolos, ¡oh alma pura!*

(D 2043)

El simbolismo del fuego llena la poesía de Rumi: el amor es una saeta encendida que lo destruye todo (D 2401), el alma es como el azufre en el fuego (D 1304, 1573) y el espíritu como el aceite para esta llama (D 176). En la literatura persa, la muerte espiritual, la extinción mística (*fanā'*)<sup>11</sup>, está simbolizada por las imágenes aparentemente opuestas, pero en realidad complementarias, del agua (ár. *mā'*, per. *āb*), y el fuego (ár. *nār*, per. *ātasb*). Podemos pensar que los elementos del agua y el fuego son incompatibles (caliente y seco, frío y húmedo), pero su complementariedad en las sociedades antiguas está testificada por doquier en la literatura pahlavi de los siglos IX-X d. C.<sup>12</sup>. En la tradición islámica, un ejemplo de ello es el estribillo que emplean diversos poetas persas en el que se contraponen el fuego y el agua. Así, el poeta persa Hakim Sanā'i de Qazna (m. 525/1131), como muchos otros místicos, hace del Amor como un mar de fuego: «¿Qué es el amor? Un poderoso océano cuyas aguas son de fuego... Yo perecí; las aguas me

anegaron» (Sanā'i 1962, p. 806-807)<sup>13</sup>. Sanā'i emplea con frecuencia esta contraposición paradójica entre el fuego y el agua para hablar de la experiencia mística: «entre fuego y agua... labios abrasados y secos y el ojo lloviendo lágrimas» (Browne 1957, II, p. 322). A su vez, el célebre derviche errante (*qalandar*) Fajr al-Din 'Erāqi (m. 688/1289), el gran poeta místico persa coetáneo de Ibn 'Arabi y de Rumi, escribe: «El fuego de la tristeza ardiendo en mi pecho me resulta más agradable que las aguas de la fuente de Kawthar<sup>14</sup>» ('Erāqi 1994, p. 190, v. 2162). En la expresión de su insigne contemporáneo, Mawlānā Rumi: «Cada réprobo<sup>15</sup> que ha ardidado por este amor y que ha caído en él / ha caído en (la fuente de) Kawthar: pues tu amor es el Kawthar» (D 449, cf. ibid. 2574). Según la tradición de los poetas místicos musulmanes, la sabiduría y el conocimiento infinito son como el fuego y el agua fluyendo por un mismo canal ('Erāqi 1939, 8, p. 12). Así se expresa en el lenguaje paradójico de Rumi: «El amor es un fuego que me convertiría en agua si yo fuese una dura piedra» (D 2785). El fuego de la progresión espiritual permite la combustión del cuerpo, del *anima sensibilis*, *vitalis*, la *psyché* imperativa, «la que rige» el mal, el yo inferior, pasional y sensual<sup>16</sup>. Si la lucha con el alma carnal (*nafs*) tiene por símbolo el fuego de la «sensualidad» que abrasa al iniciado, el fuego mismo del amor es refrescante como el agua o como el verdor:

*Nosotros somos una rosa leda, y su amor es el fuego;  
no nos importa que este fuego se meta en las cañas.  
Este mimbreral es regado por las llamas;  
es refrescado por las llamas que lo queman.  
Hasta la eternidad, permaneceremos  
verdes y frescos gracias al Amigo.  
Seremos aniquilados, pues «toda cosa es perecedera» (Qo 28,88).*

*Los amantes mueren con plena conciencia de morir,  
pero mueren ante un Bienamado lleno de dulzura.  
Ellos han bebido, en el día preeterno<sup>17</sup>, el Agua de la Vida...  
El amor refresca su corazón abrasado,  
y sin embargo, mueren de la quemadura de este corazón.*

*¡Oh! ¿que había en esta vela encendida  
que ha incendiado el corazón y lo ha arrebatado?  
Oh tú que has puesto un fuego en mi corazón  
yo ardo, amigo mío, ven de prisa, de prisa! [...]   
Cuando mi corazón ha bebido en tu fuente el agua viva  
se ha anegado en ti, un torrente me ha arrastrado.*

(D 831, 972, 1001)

A su vez, Rumi establece una oposición entre el ego (*nafs*), sede tenebrosa de Iblis, y el intelecto (*'aql*), morada luminosa del ángel. Un verso de Mawlānā dice: «El fuego exterior puede ser extinguido con agua<sup>18</sup>; pero el fuego de la sensualidad arrastra al infierno» (M I 3698, cf. I 3700 ss.). Sin embargo, las llamas de la criatura no son sino parte del Fuego de la Unidad divina (*tanbid*): «Soy una parte del Fuego: voy hacia mi todo. No estoy hecho de luz para que yo vaya a la Presencia de Dios» (M III 2465). En este grado de progresión espiritual, «ya no hay





derviche»: sus «atributos son aniquilados en los Atributos de Dios». Para expresar este estado de extinción (*fana'*) en el umbral de la Presencia divina, Rumi emplea una imagen que ya había utilizado su maestro 'Attār (1959, vv. 1581-4): «Como la llama de una vela en presencia del sob». (M III 3669 ss.)

El fuego es pues el símbolo de la pobreza espiritual (*faqr*) y del aniquilamiento (*fana'*) del yo previo a la subsistencia (*baqa'*) en Dios: «Quien es aniquilado en su propia voluntad (la suya propia), *subsiste* en la voluntad de Dios» (Huýwiri 1936, p. 245). Éste es el fuego de amor que arde en el corazón de los sufíes y que en la poesía neopersa se llama *del-rish*, «la llaga en el corazón»<sup>19</sup>. Continuamente se habla del fuego que el ardor amoroso de Dios ha encendido en el corazón del gnóstico. El místico compara su cuerpo con el cirio ardiente, y ruega que su yo no sea quemado cada noche como cera<sup>20</sup>. Otra imagen muy frecuente en los poetas persas y turcos es la descripción de la polilla que, ebria de amor y deslumbrada por la luz de la vela, se lanza violentamente sobre la llama para ser en ella aniquilada por completo. Los poetas místicos (Hallây, Ahmad Qazâli, 'Attâr)<sup>21</sup> saben que la polilla, inmolándose a sí misma en la llama del Amado, sin rastro ni indicio de su existencia, alcanza la unión y es así transformada en fuego Divino<sup>22</sup>:

*Este cuerpo es semejante al sílex y al acero,  
pero intrínsecamente es capaz de encender el fuego...  
Además, el fuego subyuga la naturaleza corporal:  
domina el cuerpo y es inflamado.  
Asimismo, en el cuerpo hay una llama que, como Abraham,  
vence la torre de fuego...  
Cuando Mobammad traspasó el Azufaiño del límite (Qo 53,14)  
y la estación de vigilancia de Gabriel, y su límite último,  
dijo a Gabriel: «¡Ven, vuela detrás de mí!».  
Él respondió: «¡Ve, ve; yo no puedo seguirte!».*



*Él le replicó: «¡Ven, oh tú que destruyes los velos;  
aún no he alcanzado mi cénit».  
Él respondió: «¡Oh mi noble amigo!,  
si voy más allá de este límite, mis alas se quemarán» [...]  
¡Oh Gabriell, aunque seas noble y respetado,  
no eres ni la falena ni la vela.  
Cuando la vela llama en el momento de la iluminación,  
el alma de la falena no teme ser consumida.  
(M IV 3760-3, 3801-4, 3807-8)*

Lo propio de la razón es que, incesantemente, día y noche, está inquieta y atormentada por el pensamiento, el esfuerzo y las tentativas para aprehender al Altísimo aunque Él sea inaprehensible.

La razón es como la falena, y el Amado como la vela. Cuando la falena se lanza sobre la llama, se quema y queda



aniquilada. Pero falena es el que, quemado y torturado, no puede soportar estar alejado de la llama. [...] Así, el hombre que no se apasiona por Dios ni se esfuerza (por alcanzarle) no es un hombre y, si éste pudiera aprehenderle, Él no sería Dios. El hombre es el que no deja de esforzarse y girar sin tregua ni descanso alrededor de la luz de la Majestad divina. Dios es el que incendia al hombre y lo aniquila, y ninguna razón puede aprehenderle.

(Rumi 1969, cap. 9; Arberry 1961, p. 47-48)

En los versos de Hāfez también encontramos esta imagen de la vela y la falena que no teme ser consumida en su lumbre, de la combustión de la mariposa nocturna en las llamas de la separación, como símbolo del sacrificio por el amor divino. Pues cuando el místico, después de la extinción, alcanza la morada de la reunión con Dios, sólo Dios subsiste:

*El fuego del corazón prendió en el pecho  
y ardió doliente por el Amado.  
Un fuego había en la casa que la morada quemó.  
La distancia del Amado hizo arder mi cuerpo.  
Separado de su rostro, un fuego mi alma quemó. [...]  
Mira arder mi corazón, mira el fuego de las lágrimas.  
El corazón de la vela, como mariposa, anoche,  
de compasión se quemó.*

(Hāfez Shirazi 2001, p. 45)

Una hermosa historia del *Masnawi* ilustra la idea sufí de la autoaniquilación (*fanā'*). En este relato aparecen los símbolos del agua y el fuego. Es el relato de un niño que se pone a hablar del seno del fuego e invita a la gente a echarse a su llama:

*El fuego es un sortilegio que ciega los ojos  
para hacer de pantalla (a la Verdad):  
esto es, en realidad,  
una misericordia divina que se ha manifestado.  
Ven aquí, madre, y mira (la evidencia) de Dios,  
a fin de poder contemplar las delicias de los elegidos de Dios.  
Ven aquí y mira el agua que tiene la apariencia del fuego,  
deja allí este mundo que es de fuego  
y tiene solamente el aspecto del agua.  
Ven aquí y mira los misterios de Abraham,  
que en el fuego encontró cipreses y jazmines<sup>23</sup>.  
Vi la muerte en el momento en el que nací de ti:  
grande era mi temor de salir fuera de ti.  
Pero cuando nací escapé a la estrecha prisión de la matriz  
en un mundo de aire agradable y de magníficos colores<sup>24</sup>.  
Ahora, considero este mundo el seno materno,  
puesto que en este fuego he visto un tal reposo:  
En este fuego he visto otro mundo en el que  
cada átomo posee el soplo vivificador de Jesús.  
¡En verdad, es un mundo aparentemente no existente,  
pero esencialmente existente,  
mientras que nuestro mundo es aparentemente existente,  
pero no permanente! [...]   
Pues las gentes se hicieron más fervientes en su fe  
y más firmes en la mortificación (*fanā'*) de sus cuerpos.*

(M I 787 ss.)

De esta forma Rumi observa que la pobreza mística (*faqr*) y la renuncia de sí mismo (*fanā'*) se pueden comparar con un fuego que aniquila, pero que en realidad son refrescantes como el agua, mientras que los placeres del mundo son justo lo contrario. En un pasaje del *Masnawi* que trata de la pobreza (*faqr*) y de la paciencia (*sabr*), Rumi hace del primero de estos términos el sinónimo de *fanā'* y también de *'adam* (no-existencia) (M I 1736-7). En unos de sus versos, a propósito de la pobreza espiritual y la aniquilación, el poeta afirma:

*Purifícate a ti mismo y conviértete en polvo,  
con el fin de que de tu polvo puedan crecer flores.  
Si te conviertes en flor, sécala y arde alegremente  
con el fin de que de tu abrasamiento surja la luz.  
Si por el abrasamiento te transformas en cenizas,  
tus cenizas se convertirán en la piedra filosofal.  
Mira esta piedra filosofal que se halla en lo Invisible  
que te ha hecho nacer a partir de un puñado de polvo.*

(D 251)

*The Crossing*, de Bill Viola, es una bella plasmación de la muerte voluntaria simbolizada por el fuego en el que el hombre se extingue. En esta vídeo-instalación la pobreza mística (*faqr*) y la extinción (*fanā'*) están expresadas por medio de los elementos del fuego y el agua, que simbolizan la purificación del corazón. El místico no teme inmolarse en la llama hasta proclamar, como hace Rumi: «Yo soy el fuego» (M III 3670-3)<sup>25</sup>. La vela y las lágrimas, i.e., el fuego y el agua, la noche y el crepúsculo, son los polos de la rueda de la existencia humana en su búsqueda incesante de la Verdad divina. Para el Mawlānā, el fuego, el rojo del metal candente, simboliza el límite de la extinción del místico en la fragua (D 1373) o en la tinaja del tintorero (M II 1345 ss.), símbolos de lo Absoluto. Según Rumi, en el corazón del místico opera una verdadera alquimia espiritual (*kimiya*)<sup>26</sup> que parece estar tipificada por el color *rojo* del fuego del incendio del alma y el fresco *verdor* que anuncia la proximidad de la gracia divina:

*Lo más extraño es que, en este corazón llameante,  
hay tantas rosas<sup>27</sup>, verdor<sup>28</sup>, jazmines<sup>29</sup>.  
Por este fuego, el jardín se vuelve más verdeante,  
de tal manera que el agua está unida a la llama<sup>30</sup>.  
¡Ob! alma mía, tú permaneces en la pradera<sup>31</sup>.*

(D 685)

Con frecuencia Rumi emplea la contraposición entre los elementos del agua y el fuego, contraste que la vídeo-instalación de Bill Viola viene a sugerir por medio de la disposición de las pantallas, situadas frente a frente, en las que simultáneamente se proyectan ambos vídeos con las imágenes del fuego y el agua. Para ilustrar la práctica ascética de la renuncia a los deseos y los placeres, el abandono de la sensualidad, la salida del pozo del mundo fenoménico, Rumi recurre en varios versos a la oposición entre el ego (el alma carnal, *nafs*) y el intelecto (*'aql*), equivalente a la que establece entre el fuego (sensual de los sentidos) y la luz (del *sheij*, del maestro espiritual), o



bien, entre el fuego (del infierno) y el agua (de la Fuente de la Vida). Esta oposición está basada en una tradición profética: «Cuando el creyente pone su pie en el puente de encima del infierno, el Fuego dice: “Oh creyente, pasa por encima, puesto que tu luz ha extinguido mi fuego”».

Uno debe lograr, como Abraham<sup>32</sup>, que la forma sea consumida para que el espíritu pueda derretirse<sup>33</sup>, o como el pájaro, que no ha de temer ser consumido por las llamas<sup>34</sup>: «Oh tú que abrasabas el alma a causa del cuerpo, tú has quemado el alma y has iluminado el cuerpo. / Yo ardo; quienquiera que desee algo que arda, que incendie sus ramitas en mi fuego» (M I 1720-1). El prodigio del fuego en el caso de Abraham es que le hizo aún más receptivo a la luz: por medio de las llamas pulió su espejo (corazón) puro. Ibrāhim, el profeta monoteísta por excelencia, es el modelo del verdadero creyente, para quien el fuego se convertirá en un jardín de rosas<sup>35</sup>. Los poetas persas asocian la figura de Abraham con la rosa (golestān) de fuego. Abraham trascendió el «espíritu y ángel» atravesando el fuego hacia la visión mística directa:

[...] *Allí donde existe un corazón, la paciencia lo purifica.  
El fuego de Nimrod<sup>36</sup> ha sido el medio de volver puro  
el espejo (interior) de Abraham puliéndolo;  
la incredulidad impía de los compañeros de Noé  
y la paciencia de Noé  
sirvieron para pulir el espejo del espíritu de Noé.*  
(M VI 2041-3)

El célebre maestro persa Ruzbehān Baqlī Shirāzi (m. 606/1209) explica la siguiente exclamación de Abu Bakr Sheblī: «El fuego del infierno no me tocará, y yo puedo fácilmente extinguirlo». Interpretando fielmente la experiencia mística auténtica, Baqlī dice que «en el mundo los que han sido llamados cerca de Dios son abrasados por el fuego del amor eterno, aunque para ellos Dios ha ordenado que el fuego sea fresco y agradable (Qo 21,69), como lo fue para Abraham» (Ruzbehān, 1966, § 456). Con anterioridad a Rumi, Hakīm Sanā'i expresa estas ideas por medio de la contraposición del fuego del alma vital y el verdor del corazón espiritual:

*Cuando se levante el velo de la percepción sensorial de tus ojos,  
si eres un infiel, hallarás el infierno abrasador,  
si eres un hombre de fe, el Paraíso<sup>37</sup>.  
Tu cielo e infierno están dentro de ti mismo: ¡mira en tu interior!  
ve bornos en tus entrañas, jardines en tu corazón.*  
(Sanā'i 1962, 708)

Sin embargo, aunque el amor es fuego, también es agua, la que dimana de la Misericordia divina:

*Esta es la razón por la cual la luz del verdadero creyente  
es la muerte del fuego,  
puesto que sin un opuesto es imposible suprimir el otro opuesto.  
El Día del Juicio, el fuego será el adversario de la luz,  
puesto que uno ha sido creado por el furor de Dios,  
y el otro por su gracia.  
Si deseas eliminar el mal del fuego,*

*dirige el agua de la Misericordia divina  
contra el corazón del fuego.*

*El verdadero creyente es la fuente de este agua de la  
misericordia: el puro espíritu del que hace el bien  
es el Agua de la Vida.*

*Por esto es por lo que tu alma carnal se aparta lejos de él,  
puesto que tú eres de fuego, mientras que él es el agua del arroyo.  
El fuego huye lejos del agua  
porque su llama es destruida por el agua.*

(M II 1250 ss.)

Arder en el fuego de este amor es caer en (la fuente paradisíaca de) Kawthar (D 449), pues es «un fuego que es objeto de vergüenza para el Agua de la Vida». O también: «El amor es un océano cuyas olas son invisibles, / el agua de este océano es fuego, y sus ondas perlas» (D 1096). El amor puede aparecer como un torrente potente que lo arrastra todo, y si el amor puede purificar mediante el fuego, también lo puede hacer por medio del agua. Los aspectos sanos y positivos del amor se expresan más fácilmente a través del tema del agua que del fuego, pues las comparaciones tomadas del simbolismo del agua resultan más satisfactorias: el amor es la verdadera Agua de la Vida (*ab-e hayāt*) oculta en las tinieblas, pero puede ser también el arca de Noé. En este viaje iniciático, tras el desierto de la aniquilación, el místico alcanza la resurrección en la «terrazza verde» (D 1876), símbolo de la llegada al mundo del alma (*malakut*):

*¡Cuando el portador de agua «amor» grita con voz de trueno,  
el desierto pronto se cubre de verdor!*

(D 1308)

También en la obra de Viola, como en el lenguaje simbólico del Mawlānā, a la extinción en el fuego (caliente y seco —naturaleza ígnea = rojo) le sucede la inmersión en el agua (fría y húmeda —naturaleza acuosa = verde). La relación entre la llama, el destello luminoso (que en la poesía oriental siempre es visto de color rojo), y las rosas rojas, podría conducir entonces a nuevas combinaciones que han podido añadirse a la imagen del color rojo de la sangre o de las heridas. En la tradición persa, a la contraposición del par de términos *fuego* y *agua*, le corresponde el contraste cromático del rojo del fuego, la sangre y las rosas, símbolo de la combustión interior, y el verde de la vegetación, reminiscencia del Paraíso (per. *ferdaws*, avéstico *pairi-daēza*). Según el insigne maestro persa Farid al-Dīn 'Attār (m. 618/1221), el sufí mantiene la «llama roja en la Vía, el corazón vasto, como el verde océano»<sup>38</sup>. Puesto que el fuego es absolutamente opaco cuando es comparado con la verdadera luz, el fuego es la tierra de las tinieblas en la cual uno debe viajar para encontrar el Agua de la Vida, el *Aqua permanens*, la Fuente de la Vida (ár. *'ayn al-hayāt*; per. *chashma-ye zendagui*), la fuente verde que se halla en las gargantas más profundas del país de las tinieblas. El Agua de la Vida es el lugar donde arriba el viajero al final del *itinerarium in deum* que le conduce a la aniquilación (*fana'*) y la subsistencia en Dios (*baqā'*). Según Fajr al-Dīn 'Erāqi, el Paraíso es el Jardín de Rezwān



(*Rawza-ye Rezmān*)<sup>39</sup>. El paraíso espiritual, en la línea de Ibn 'Arabi y de Rumi, es la Fuente de la Vida del corazón, a la que se accede con la ayuda de al-Jezr (el Verde), el profeta-santo que hace reverdecer la Tierra de las almas:

*La belleza ilimitada del corazón aparecerá en todo el mundo;  
cualquiera que tenga ojos (chashm) será, como el alma,  
desconcertado por el corazón (hayrān-e del).*

*El Jezr del alma siempre atraviesa la tierra-espejismo del corazón  
para poder beber el Agua de la Vida  
de la Fuente de la Vida del corazón (chashma-ye haymān-e del).*  
(Erāqi 1959, p. 223-4)<sup>40</sup>

En la espiritualidad islámica, el fin del místico es la aniquilación (*fanā*) y la permanencia en la morada Dios (*baqā*). Esta experiencia última es considerada siempre como un acto libre de la gracia divina que puede arrebatarse y arrancar al hombre de él mismo, en una experiencia a menudo descrita como extática. En el sufismo, el término generalmente traducido para «éxtasis», pero que en realidad es un «éntasis»<sup>41</sup>, es *waǧd*, que, literalmente, significa «encontrar», es decir, encontrar a Dios, y al encontrarlo, alcanzar la serenidad y la paz. En la felicidad intensa que el hombre experimenta por haberlo encontrado, puede ser transportado en beatitud extática. Así, el místico 'Attār se pregunta por el éxtasis y afirma radiante: «¿Qué es el *waǧd*? Es llegar a ser dichoso gracias a la verdadera aurora, convertirse en fuego sin la presencia del sob». ('Attār 1959, 41)

En la senda espiritual de Rumi, la «pobreza» (*faqr*) es la estación más importante. La pobreza espiritual es el estado en el cual se sabe que la criatura es absolutamente pobre ante el Creador, pues: *Si son pobres, Dios les enriquecerá con Su favor. Dios es Inmenso, Omnisciente* (Qo 24,32). *Faqr* es la cualidad de la que se enorgullece el Profeta diciendo: «Mi pobreza es mi nobleza» (*faqri fajr*), y ella significa entregarse por completo a las manos de Dios. En este sentido, es casi sinónimo de *fanā*, la «aniquilación», estado que conduce al místico a perderse en la insondable riqueza de Dios. «Cuando la pobreza (*faqr*) es completa, es Dios»: este adagio, conocido desde finales del siglo XII en el mundo islámico oriental, aparece también una vez en la poesía de Rumi (D 1948). En un pasaje de su *Masnawi* Rumi describe a los que, despojados de ellos mismos (*faqr*), se liberan de sus vicios y virtudes, pues ellos han sido aniquilados (*fanā*) en la perennidad de Dios (*baqā*). (M V 672 ss.)

Se trata, en definitiva, de una práctica ascética por medio de la cual el hombre pío puede vaciarse de su condición creatural, de su yo aparental, del alma carnal (*nafs*) que le aprisiona: «La ascesis (*al-zohd*) —dice Yōrṯāni (m. 816/1413)— es que vacíes tu corazón como vacías tu mano» (Yōrṯāni 1994, n° 810, p. 214)<sup>42</sup>. Abandono completo de sí (*tawakkul*) en Dios. Abol Hasan Jaraqāni (m. 426/1034), uno de los primeros grandes sufíes de origen iraní, se pregunta por el sentido de la pobreza (*faqr*) como aniquilamiento (*fanā*): «¿Quién es el emblema de la pobreza?» “El que tiene el corazón negro”. “¿Qué quieres decir?” “Después del negro no hay otro color”»

(Jaraqāni 1998, n° 469, p. 161). Pues la muerte de sí constituye la plenitud de la visión: «¿Cuándo has visto a Dios?» “Cuando he dejado de verme a mí mismo”» (Ibíd., n° 315, p. 138). Jaraqāni afirma entonces: «Soy un hombre compuesto de una mezcla de luz y fuego. La celeridad de mi carrera viene del fuego del deseo de Dios.» (Apud ibíd., p. 18)<sup>43</sup>. La extinción o muerte voluntaria es la inmersión en la existencia divina despojada de todo resto creatural. Cuando se llega a esta estación: «El sufí es un cuerpo muerto, un corazón arrebatado y un alma abrasada». (Ibíd., n° 350, p. 144; cf. n° 419, p. 153)

Pero esta manifestación de Dios en el mundo sólo puede ser percibida por los ojos purificados. Únicamente los ojos abiertos pueden ver —según Rumi— que «el universo es el libro de la Verdad excelsa». Sólo el corazón pulido por el *fuego* de la ascesis es susceptible de convertirse en este espejo sin mancha donde se reflejará lo Divino. Las teofanías que espejean en el *agua* del corazón del místico en múltiples reflejos son las metamorfosis de una única luz trascendente<sup>44</sup>. Se transparenta el Ser que oculta su propia transparencia:

*Pues aquel que se ha despojado de sí mismo  
ha desaparecido [en Dios] [...].  
Su forma se ha desvanecido  
y se ha convertido en un espejo [...].*

(M IV 2139-2140)



## Notas

(\*) Abreviaturas principales: ár. = árabe; per. = persa; Qo = Corán; D = *Kulliyat-i Shams ya divān-i kabir*, ed. de B. al-Zamān Furuzānfar, 10 t. en 9 vols., Teherán, 1336-46/1957-67; M = *The Mathnavi of Jalāl'ud-dīn Rūmī*, ed., trad., coment. y nn. críticas de R. A. Nicholson, 8 vols., Londres, 1925-40.

1.- Bill Viola cita este pasaje en su conversación con Lewis Hyde (5 de marzo, 1997), en Ross y Sellars (1998), p. 154.

2.- Cf. Violette y Viola (1995), índice s. v.; conversación con L. Hyde, en Ross y Sellars (1998), p. 143 ss.

3.- Conversación con L. Hyde, en Ross y Sellars (1998), p. 144, y para la imagen del fuego en la obra de Rumi y de Viola, ibíd., p. 28; Violette y Viola (1995), p. 172.

4.- Véase Ross y Sellars (1998), p. 126-142.

5.- B. Viola, «The Body Asleep», del catálogo de la exposición: Godmer y Lussier (1992).

6.- Véase el comentario de M. Gloton al *Tarjuman al-ashwaq* de Ibn 'Arabi (1996), p. 124.

7.- Ibn 'Arabi (1312 h.), XI.12. Para la interpretación de este verso véanse El-Moor (2004), p. 119; Gloton (1996), p. 123-124; Sells (1994), p. 90-115.

8.- Ibn 'Arabi, ibíd., VIII.5.

9.- Apud Qushayri (1867), p. 189.

10.- El humo es una metáfora común en la poesía persa para aludir a un anhelo ardiente. Cf. Hāfez Shirazi (1962), p. 163, n. 2.

11.- Cf. Ballanfat (1997), p. 21-51.

12.- Cf. Gignoux (2001), p. 51-54.

13.- Véase Arberry (1958), p. 91-92. En términos parecidos se expresa Rumi (D 1931, 3018: «océano de fuego»).



- 14.- *Kawthar* (abundancia): fuente o río de abundancia del paraíso (alusión a Qo 20,12).
- 15.- Cada habitante del infierno.
- 16.- Cf. Abdul Hakim (1965), p. 94 ss. et passim.
- 17.- Literalmente: día del *a-last*; alusión al pacto primordial, el *mithāq* coránico (Qo 7,171). En la preeternidad Dios interrogó a los descendientes de la humanidad futura, extraídos de los riñones de los Hijos de Adán, y les preguntó: ¿No soy (*a-lastu*) vuestro Señor? Respondieron: ¡Sí!. Es la primera alianza de Dios con los hombres. Cf. Rumi (1973), p. 278, n. 1; Meyerovitch (1972), índice s. v. *alast*; Chittick (1983), índice s. v. «Alast».
- 18.- Cf. Chittick (1983), índice s. v. «fire vs. water»; Schimmel (1982), p. 105 ss.
- 19.- Rasmussen (1887), p. 105.
- 20.- Véase la poesía de Kamāl al-Din Ismā'il (1925), p. 36.
- 21.- Esta alegoría de la falena y la vela, iniciada por Hallāy para hablar de la reunión con Dios, y que expresa la idea del auto-sacrificio del místico lleno de amor y vacío del pensamiento del ego, es muy común en los poetas místicos del oriente musulmán. Véanse, por ejemplo, Hallāy (1913), «Tāsin al-fahm»; Ahmad Qazālī (1986), cap. 39, p. 54; cf. cap. 3, p. 22; 'Attār (1962), 3958 ss.; Hāfēz (1967), p. 64. Esta alegoría es habitual a su vez en la poesía mística turca [cf. Halman (1981), p. 178, 180], así como también en la poesía indo-persa, para hablar de las llamas del amor y la iluminación unida a la extinción [cf. 'Abdul Latif (1965), p. 13 de la intr.; Eaton (1978), p. 149; Parsram (2000), p. 110].
- 22.- Sobre la parábola de la falena y la vela véase Ritter (1978), índice s. v. «falter», «kerze».
- 23.- Cf. Qo 21,69: *Nos dijimos: ¡Fuego! ¡Sé frío! ¡Sé salud para Abraham!* Véase Renard (1994), cap. 3, p. 47-58.
- 24.- El mundo sensible, el mundo de la multiplicidad.
- 25.- Cf. Iqbal (1983), p. 251-252.
- 26.- Cf. Chittick (1983), índice s. v. «alchemy».
- 27.- Las flores nobles —rosa, jazmín, tulipán, etc.— son signos elocuentes del viaje del corazón dirigiéndose al encuentro del Amado, que jalonan la vía de la *unio mystica*. Según una tradición profética recurrente en la literatura mística (Ruzbehān Baqlī, Rumi, Hāfēz) la rosa (ár. *ward*, per. *gol*) roja (ár. *ahmar*, per. *sorj*) es la manifestación de la gloria de Dios. Esta flor simboliza a su vez el sentimiento profundo de la gracia y de la elección especiales de los santos iluminados por el amor divino. Véase A. Schimmel (1992) índice s. v. *gul*, *gulshan*.
- 28.- El verde (ár. *judra*, per. *sabz*), el color del Islam, es el color que toman en el alma las luces (*lawāmi'*) de la bondad (*lutf*) y la promesa (*wa'd*) divinas (Yor'yāni), el de la perfección absoluta ('Erāqi) y la resurrección (Hakim Tirmidhi), el color del prado donde brota la Fuente de la Vida eterna (Suhrawardi, Ibn 'Arabi, Rumi), «el más bello de los colores» (Semnāni). «Se dice que el verdor representa la fuente de la gnosis». (Olfat Tabrizi) (1983), p. 72. En el sufismo el verdor (*sabzā*) simboliza la pureza de espíritu, que se encuentra por medio de la Fuente de la Vida (*'ayn al-hayāt*) del Conocimiento divino en el nivel del arcano (*jafī*). Cf. Nurbakhsh (2004), p. 299.
- 29.- El jazmín (*yās*, *yāsaman*) recuerda al poeta la separación de su Amado, pues el nombre de esta flor evoca *yās-e man*, «mi “desesperación” (*ya's*)». Cf. Schimmel (1978), p. 89.
- 30.- El verde, mediatrix entre el calor y el frío, es color de agua, como el rojo es color de fuego. El ascenso de la vida parte del rojo y florece en el verde.
- 31.- La «pradera» (*sabzā-zār*) simboliza el lugar de las teofanías divinas que son presenciadas en la conciencia interior a través de las formas fenoménicas de los efectos de Dios. Cf. Nurbakhsh (2004), p. 300-1.
- 32.- «Es justo, por supuesto, pero la posición de Abraham entre las gentes de la Verdad es que, como él, en el camino de Dios y por amor a Él, te lances al fuego y llegues o te acerques a la etapa

- (*maqām*) de Abraham con esfuerzos y perseverancia. Él se sacrificó por amor a Dios; para él no contaba el alma carnal ni sentía temor.» Rumi (1348/1969), cap. 44.
- 33.- Cf. Massignon y Kraus (1957), p. 159-160.
- 34.- 'Attār (1338 solar/1959), cap. 31.
- 35.- Sobre las imágenes simbólicas en la poesía persa véase Schimmel (1992).
- 36.- Se trata del fuego del ego, del alma carnal, semejante a Nimrod. Después de que Abraham rompiera los ídolos de su pueblo, el rey del tiempo, Nimrod, ordenó que fuese arrojado al fuego. Pero Dios lo salvó del daño (Qo 21,69). Cf. M I 3697 ss.: «¿Cuál es el remedio contra el fuego del deseo? La luz de la religión: vuestra luz (del islam) es el medio de extinguir el fuego de los impíos.» *Ibíd.*, I 3700.
- 37.- *Al-janna*: literalmente, «el Jardín».
- 38.- 'Attār (1338 solar/1959), comienzo del libro.
- 39.- Rezwān es el ángel que guarda las puertas del Paraíso.
- 40.- Sobre este tema del Paraíso espiritual en la poesía persa medieval véase Meisami (2003), p. 340-341 ('Erāqi), 355 ss., 388 ss. (Rumi).
- 41.- Cf. Nwyia (1972), p. 276 ss.
- 42.- Véase también Yūnayd (1983), p. 191.
- 43.- El texto árabe se halla en un pasaje de las *Fawā'id al-jamāl wa-fawā'id al-jalāl*, anexo al trabajo de F. Meier sobre Na'ym al-Din Kobrā (Wiesbaden, 1957, p. 13, § 31) y en el diccionario de Jwānsāri, *Rawdāt al-jannāt* (acabado en 1869), Teherán, 1306, ed. 1390, vol. I, p. 298.
- 44.- Sobre la luz como vía del conocimiento espiritual en el sufismo véase Rosenthal (1970), p. 155-193.

## Referencias

- Abdul Hakim, Kh. (1965). *The Metaphysics of Rumi: A Critical and Historical Sketch*, 4ª impr., Lahore: Institute of Islamic Culture.
- 'Abdul Latif, Shah (1965). *Risalo of Shah Abdul Latif (Selections) (Shah-jo-Risalo)*, E. Kazi (trad.), Hyderabad: Shindi Adabi.
- Arberry, A. J. (1958). *Classical Persian Literature*, Londres: Allen and Unwin.
- (1961). *Discourses of Rumi*, Londres: John Murray.
- 'Attār, Farid al-Din (1338 solar/1959). *Musibat-nāma*, N. Fisāl (ed.), Teherán.
- (1959). *Asrār-nāma*, S. S. Guwharin (ed.), Teherán.
- (1962). *Mantiq al-tayr*, M. Yawād Shakur (ed.), Teherán.
- Ballanfāt, P. (1997). «Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe», *Bulletin d'Études Orientales*, n° 49, p. 21-51.
- Banani, A., Houannisian, R. y Sabagh, G. (eds.). (1994). *Heritage of Rumi, Poetry and Mysticism in Islam*, Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, Cambridge: Cambridge University Press.
- Browne, E. G. (1957). *A Literary History of Persia*, reimpr., 4 vols., Cambridge: Cambridge University Press.
- Chelkowski, P. (ed.). (1975). *The Scholar and the Saint: Studies in Commemoration of Abu'l-Rayhan al-Biruni and Jalal al-Din al-Rumi*, Nueva York: New York University.
- Chittick, W. C. (1983). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany: SUNY Press.
- Eaton, R. M. (1978). *Sufis of Bijapur. 1300-1700. Social Roles of Sufis in Medieval India*, Princeton: Princeton University Press.
- El-Moor, J. (2004). «The Fool for Love (*Foll Per Amor*) As Follower of Universal Religion», Part Two, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. XXXVI, p. 85-125.
- 'Erāqi, Fajr al-Din (1939). *The Song of Lovers (Ushshāq-nāma)*, A.



- J. Arberry (ed. y trad.), Oxford/Calcuta: Oxford University Press/P. Knight, Baptist Mission Press.
- 'Erāqī, Fajr al-Din (1959). *Kulliyāt*, S. Nafisi (ed.), Teherán: Sanā'ī.
- (1994). *Ma'yumu'e-ye āthār-e Fajr al-Din 'Erāqī*, N. Mohtasham (ed.), Teherán: Zawwār.
- Gignoux, Ph. (2001). *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente.
- Godmer, G. y Lussier, R. (eds.). (1992). *Pour la Suite du Monde: Cahier: Propos et Projets*, cat. exp., Montreal: Musée d'art contemporain.
- Hāfēz Shirāzi (1962). *Hāfīz: Fifty Poems*, A. J. Arberry (ed. y trad.), reimpr., Cambridge: Cambridge University Press.
- (1967). *Divān*, A. Qasim An'yūwi (ed.), Teherán.
- (1998). *L'amour, l'amant, l'aimé*, cent ballades du *Divān*, V.-M. Monteil y A. Ta'yvīdi (trad.), 2ª ed., París: Sindbad/Unesco.
- (2001). *101 poems*, C. Janés y A. Taherī (ed. y trad.), Madrid: ediciones del oriente y del mediterráneo.
- Halman, T. (ed.). (1981). *Yunus Emre and His Mystical Poetry*, Bloomington: Indiana University.
- Hallāy, al-Husayn b. Mansur al- (1913). *Kitāb al-tawāsin*, texto ár. con la trad. per. de al-Baqī, L. Massignon (ed.), París: P. Geuthner.
- Hu'ywīri, 'Alī b. 'Uthmān al-Ŷullābi al- (1936). *Kashf al-Mahjūb, "The Revelation of the Veiled": An Early Persian Treatise on Sufism*, R. A. Nicholson (trad.), 2ª ed., Londres.
- Ibn 'Arabi, Muhyi-l-Din (1312 h.). *Dhajā'ir al-a'lāq: Sharh tarjūmān al-ashwāq*, El Cairo. [Trad. ingl.: *The Tarjūmān al-Ashwāq: A Collection of Mystical Odes by Muhyi'ddin Ibn al-'Arabi*, R. A. Nicholson (trad.), reimpr., Londres: Theosophical Publishing House, 1978. Trad. franc.: *L'interprète des desirs (Tarjūmān al-Ashwāq)*, M. Gloton (trad.), París: Albin Michel, 1996. Trad. cast.: *El Intérprete de los Deseos*, C. Varona Narvió (trad.), Murcia: Editora Regional de Murcia, 2002].
- (1984). *Le Livre de l'extinction dans la contemplation (Kitābu-l-fanā'i fi-l-mushābada)*, M. Vālsan (trad.), París: Les Éditions de l'Euvre.
- Iqbal, A. (1983). *The Life and Work of Jalal-ud-din Rumi*, reimpr., Londres/ Cambridge, MA: Octagon Press/Ishk Book Service.
- Ismā'il, Kamāl al-Din (1925). *Tetrasticha Kamāl Ismā'ilī*, en C. Salemann y V. Shukovski (ed.), *Persische Grammatik mit Literatur Chrestomathie und Glossar*, Berlín.
- Jaraqāni, Abu-l-Hasan (1998). *Paroles d'un soufi*, Ch. Tortel (trad.), París: Seuil.
- Keshavarz, F. (1998). *Reading Mystical Lyric: The Case of Jalal al-Din Rumi*, Columbia: University of South Carolina Press.
- Lauter, R. (ed.). (1999). *Bill Viola: Europäische Einsichten/ European Insights: Werkbetrachtungen/Reflections on the Work of Bill Viola*. Munich: Prestel.
- Lewis, F. D. (25-8 March 1990). «Fire and Water: The Pedigree of a Persian Refrain: Mas'ud, Sanā'ī, Rumi, Watwāb». Paper presented at the annual meeting of the American Oriental Society, Atlanta.
- (2000). *Rumi - Past and Present, East and West. The Life, Teachings and Poetry of Jalal al-Din Rumi*. Oxford: Oneworld.
- Massignon, L. y Kraus, P. (ed. y trad.). (1957). *Akhbār al-Hallāj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Husayn Ibn Mansur Hallāj*. 3ª ed. París: J. Vrin.
- Meisami, J. S. (2003). *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry*. Londres/Nueva York: Curzon/Routledge.
- Meyerovitch, E. (1972). *Mystique et poésie en Islam: Djalāl-ud-Din Rumi et l'ordre des derviches tourneurs*, París: Desclée de Brouwer.
- Nicholson, R. A. (1950). *Rumi: Poet and Mystic (1207-1273)*, Londres: Allen and Unwin.
- Nurbakhsh, J. (2004). *Simbolismo Sufi (Farhang-e Nurbajsh, tomo 2)*. Madrid: Nur.
- Nwyia, P. (1972). *Ibn 'Atā' Allāb (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie shādhilīte*, Beirut: Dar el-machreq.
- Olfat Tabrizi, Sharaf al-Din (1983). *Rashf al-albāz fi kashf al-alfāz*, M. Herawi (ed.), Teherán.
- Parsram, J. (2000). *Sind and its Sufis*, 3ª ed., Adipur-Gandhidham: Indian Institute of Sindhology.
- Qazālī, Ahmad (1986). *Sawānih: Inspirations from the World of Pure Spirits. The Oldest Persian Sufi Treatise on Love*, N. Pourjavady (trad.), Londres: KPI/Iran University Press.
- Qushayri, Abu-l-Qāsim al- (1867). *Risāla*, El Cairo.
- Rasmussen, H. (1887). *Østerlandske Mystik efter persiske Digtere*, Copenhagen.
- Renard, J. (1994). *All the King's Falcons: Rumi on Prophets and Revelation*, Albany: SUNY Press.
- Ritter, H. (1978). *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar*, 2ª ed., Leiden: E. J. Brill.
- Rosenthal, F. (1970). *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden: E. J. Brill.
- Ross, D. A. y Sellars, P. (comis.). (1998). *Bill Viola*, cat. exp., Nueva York: Whitney Museum of American Art.
- Rumi, Ŷalāl al-Din (1348/1969). *Fibi-mā-fibi*, B. al-Zamān Furuzānfar (ed.), Teherán.
- (1973). *Odes mystiques (Divān-e Shams-e Tabrizī)*, E. de Vitray-Meyerovitch y M. Mokri (trad.), París: Klincksieck.
- Ruzbehān Baqli (1966). *Commentaire sur les paradoxes des Soufis (Sharh-e Shathīyyāt)*, H. Corbin (ed.), Bibliothèque Iranienne, 12, Teherán/París: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-iranien.
- Sanā'ī, Abo-l-Ma'yūd Ma'yūdud (1341/1962). *Divān-e Sanā'ī-ye Ghaẓnawī*, M. Radawī (ed.), Teherán: Ibn Sinā.
- Schimmel, A. (1978). *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*, Londres/La Haya: East-West Publications.
- (1979). *A Dance of Sparks: Imagery of fire in Ghalib's poetry*, Nueva Delhi/Londres-La Haya: Ghālib Academy/East-West Publications.
- (1982). *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, Nueva York: Columbia University Press.
- (1992). *A Two-Colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry*, Chapel Hill, NC/Londres: University of North Carolina Press.
- Sells, M. A. (1984). «Ibn 'Arabi's Garden among the Flames: The Heart Receptive of Every Form», en Sells, M. A. (1994). *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
- Syring, M. L. (comis.). (1993). *Bill Viola. Más allá de la mirada (imágenes no vistas)*, cat. exp., Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Violette, R. (ed.) y Viola, B. (1995). *Reasons for Knocking at an Empty House. Writings 1973-1994*, Cambridge, MA/Londres: The MIT Press/Anthony d'Offay Gallery.
- Walsh, J. (ed.). (2003). *Bill Viola: The Passions*, Los Angeles/Londres: The J. Paul Getty Museum/The National Gallery.
- Ŷāmi, 'Abd al-Rahman (1904). *Salāmān and Absāl*, E. FitzGerald (trad.), Londres: Alexander Moring Ltd./The De La More Press.
- Ŷorŷāni, 'Alī b. Mohammad al- (1994). *Kitāb al-Ta'rīfāt*, M. Gloton (trad.), Teherán: Presses Universitaires d'Iran.
- Ŷunayd, Abu-l-Qāsim b. Md. al- (1983). *Enseignement spirituel: traités, lettres, oraisons et sentences*, R. Deladrière (trad.), París: Sindbad.





# El portero de la taberna

Jeffrey Rothschild

*Si otorgan luz o no, no hay tristeza alguna,  
aquí estamos nosotros, a la puerta de la taberna,  
¿qué deseará el Amado?*

—Dr Javad Nurbakhsh



Imagina una hoja de papel en blanco, perfectamente pura en su unidad.

Ahora imagina que un pequeño punto oscuro se empieza a formar en el centro del papel. Con el tiempo, este punto oscuro se agranda, se crea un círculo que va cubriendo progresivamente el papel, empañando su unidad y amenazando con ensombrecer toda la página.

Entonces, en medio de este proceso, se sitúa un minúsculo punto de luz en el centro del círculo oscuro. Poco a poco, este punto se expande, borrando y llevándose con él la oscuridad de la hoja, hasta que al final no vuelve a quedar nada en el papel excepto la pura unidad.

*Tanto he pensado en Ti  
que mi ser cambió por tu Ser;  
paso a paso te acercaste a mí,  
poco a poco me alejé de mí.*

Aunque la metáfora anterior —que representa la formación del ego desde el nacimiento a la edad adulta

y su posterior anulación mediante el *ẓeker* inculcado por el Maestro de la Senda— puede hacer parecer sencillo el proceso de transformación del ser, el hecho es que este proceso supone un viaje increíblemente difícil y largo, repleto de obstáculos y de peligros. Algunos aspectos del viaje son ciertamente extraordinarios, y conducen al tipo de revelaciones y de visiones que se asocian comúnmente con la senda espiritual. La mayoría, sin embargo, son bastante corrientes, y su importancia en el proceso de transformación del ser no se percibe ni se entiende fácilmente, al menos al comienzo.

Por ejemplo, he aprendido a lo largo de los años que cualquier trabajo que se le encomienda a uno en el *jānaqāh*, al margen de su sencillez o de su insignificancia aparente, puede jugar un papel en este proceso, al proporcionar oportunidades variadas para disminuir el ego y progresar así en el camino hacia Dios. La mayoría de nosotros, desgraciadamente, solemos normalmente desperdiciar esas oportunidades, al estar más interesados en el tipo de asuntos milagrosos que se describen en las



historias sobre los sufíes famosos, que en los sucesos ordinarios del día a día que proporcionan el capital real de nuestro viaje en la senda. Esta es la historia de uno de esos sucesos que fue una oportunidad perdida.



A los pocos años de mi iniciación en la Orden sufí Nematollāhi, fui designado como portero del *jānaqāh* de Nueva York por un *sheij* de la Orden. Mis responsabilidades como portero consistían básicamente en facilitar la entrada y la salida a los *darwishes* los días de reunión, y no permitir la entrada a aquellos no autorizados a hacerlo—no era un trabajo particularmente difícil, según estimaba en ese momento. Formaba también parte de mis obligaciones la responsabilidad de supervisar la pequeña biblioteca de libros sufíes que se hallaba en una habitación en la parte delantera del *jānaqāh*. Estaba particularmente apegado a los libros en aquella época, pues había sido un ávido lector casi toda mi vida, y me sentía extremadamente posesivo y protector de la biblioteca: después de todo eran mis dominios, asignados por el *sheij*.

Al poco tiempo de ser designado portero, llegó el Maestro a América en una de sus visitas periódicas. Durante su estancia en Nueva York resultó que un *darwish* de Londres, recientemente iniciado, donó su colección completa de libros al *jānaqāh*, una colección embalada en doce enormes cajas de libros, la mayoría de ellos sobre sufismo o sobre temas relacionados con él. Fui designado, junto a unos cuantos *darwishes* más, para ir a retirar esas cajas de la terminal de carga del aeropuerto.

Después de una increíble odisea con la aduana del aeropuerto, conseguimos finalmente llevar los libros al *jānaqāh*. A duras penas conseguía aguantar las ganas de abrir las cajas para contemplar los tesoros que contenían. Cuando llegamos salió el Maestro de su habitación y dio la orden de desembalar las cajas. De repente, se desencadenó una acti-

vidad inaudita, fueron apareciendo martillos y palancas de no se sabe dónde, y los *darwishes* comenzaron a abrir cajas. A unos cuantos se nos encomendó desembalar los libros, mientras el Maestro sentado en el suelo, echaba una mirada a los títulos y de vez en cuando hojeaba alguna de las obras.

Como no había mucho espacio disponible en los estantes, estaba claro que todos los libros no cabrían en ellos. Por eso, el Maestro ordenó que sólo se colocaran en la biblioteca las traducciones de textos clásicos sufíes y las obras que se refirieran directamente al sufismo. Más adelante, dijo, se construirían más estanterías en la sala principal de reunión, para colocar los demás libros. Esto me parecía muy bien ya que desde mi iniciación había perdido interés en los libros sobre cualquier otro tema que no fuera el sufismo y opinaba que los libros sobre sufismo eran, evidentemente, los únicos que debían formar parte de la biblioteca.

En cuanto empecé a curiosear entre los libros de la caja que estaba delante de mí, me di cuenta de que no me podía concentrar en mi tarea. Me asaltaban unas ganas irresistibles de ir de un lado a otro para comprobar las cajas que estaban desembalando los demás *darwishes*, para asegurarme de que ninguno de ellos fuera, en su ignorancia, a seleccionar libros sin valor o a dejar escapar alguno valioso.

Como esto, por supuesto, era imposible, me puse a mirar cada dos segundos todos los libros que iban saliendo, para ver si podía subsanar los errores. El conflicto entre mi deseo de comprobar los libros de mi propia caja y el deseo de observar lo que los otros *darwishes* estaban haciendo me estaba volviendo loco.

Frustrado, estaba a punto de abandonar mis esfuerzos por controlar la situación, cuando por el rabillo del ojo vi que uno de los *darwishes* estaba hojeando un grueso volumen con la tapa escrita con caracteres árabes. Ese *darwish* había sido iniciado un año antes que yo, pero según mi criterio era un tipo de persona muy simple, más interesado en los as-

pectos religiosos del sufismo que en los espirituales. Le observé mientras cerraba el libro y lo depositaba con delicadeza sobre la pila de libros que el Maestro consideraba aptos para la biblioteca. Solté el volumen que tenía en mis manos, y lanzándome hacia esa pila tomé el libro. Era la traducción de una obra de alguien llamado al-Mohāsebi.

¿Qué disparate es éste?, recuerdo que pensé. ¿Quién es este Mohāsebi? Me consideraba un gran conocedor de los libros sufíes, pues había estudiado toda la obra de Idries Shah antes de llegar a la Orden, y no había oído hablar nunca de Mohāsebi. Peor todavía, el libro ocuparía demasiado espacio en la biblioteca, espacio que podía ser mejor utilizado por algún texto realmente sufí. Frunciendo el ceño me giré hacia el *darwish* y le dije con desdén: «¿Pero qué haces? Esto es una obra religiosa, no un texto sufí. No has oído decir al Maestro que sólo desea libros sobre sufismo?»

En respuesta, el hombre se encogió de hombros, susurró: «Lo siento», y volvió a su tarea. Meneando mi cabeza con incredulidad, estaba a punto de poner el libro junto a los que se iban a guardar para almacenarlos cuando el Maestro levantó la vista.

«¿Qué pasa? ¿Qué estas haciendo?»

«Estoy retirando éste», dije con seguridad, confiado en lo sabio de mi decisión. «No es un libro sufí; se trata tan sólo de una obra religiosa».

«Déjame ver», ordenó el Maestro, pronunciando cada palabra con mucho cuidado.

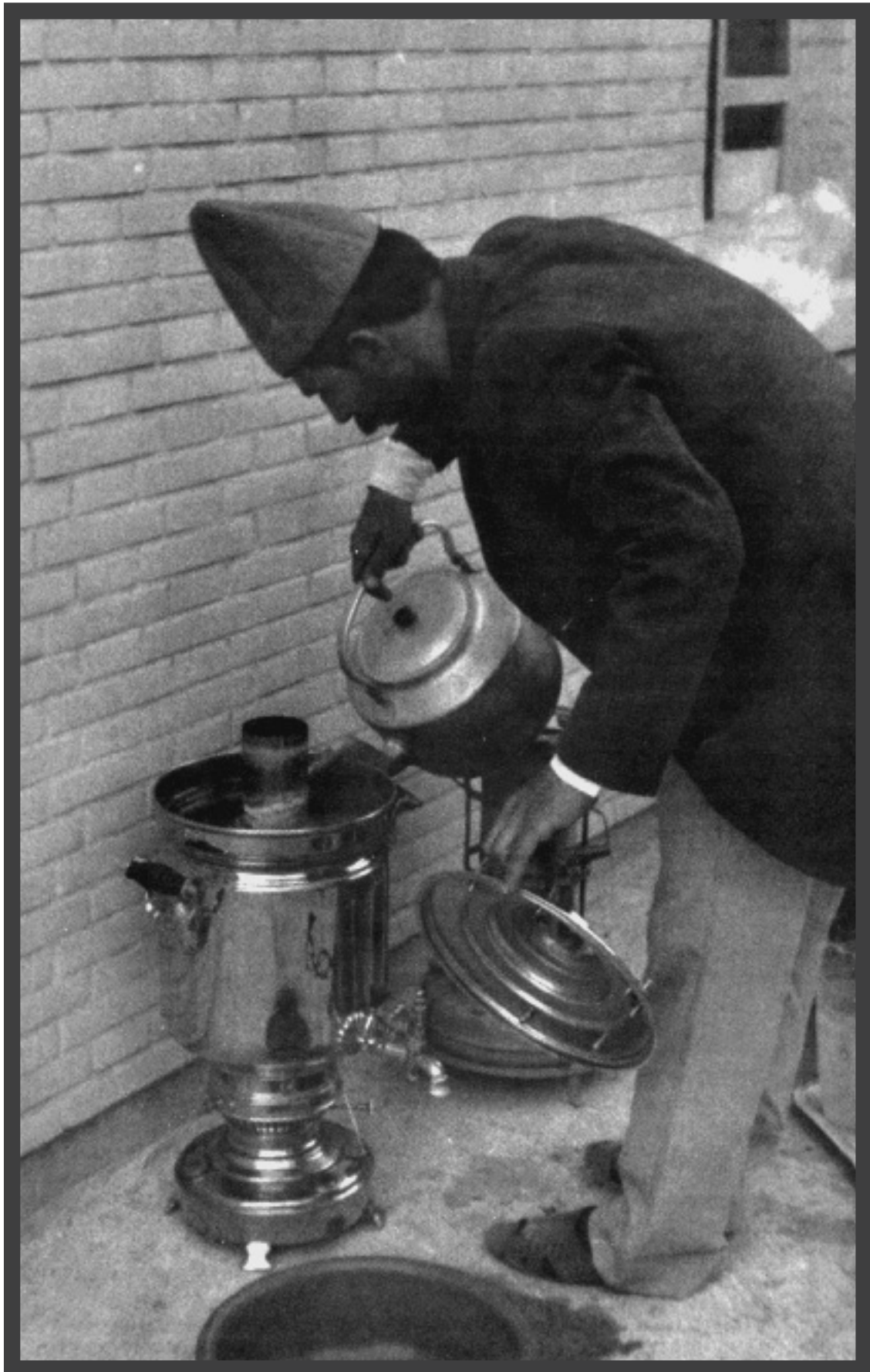
Le pasé el libro y lo abrió por la página del título.

«¿Mohāsebi?», pronunció con un tono de voz incrédulo. «¿Y tú no piensas que Mohāsebi sea un sufí?»

Sin esperar la respuesta, se dirigió a un *darwish* persa en el otro lado de la habitación, en un tono de voz alto e irónico. «Dice que Mohāsebi no es un sufí. ¿Qué te parece?»

El *darwish* se echó a reír y todo el mundo se volvió para mirar hacia mí. Sentí como me sonrojaba. Sacudiendo la cabeza, el Maestro tomó el libro y lo puso en el estante. Me invadieron la ira y el resentimiento por mi error,





*Darwish Nematollahi preparando té en un janaqab en Irán.*

y porque el Maestro había hecho que todo el mundo se diera cuenta. Me sentí tan tremendamente estúpido, tan pequeño en ese momento, que deseé escapar corriendo del *jānaqāh*. El *darwish* persa a quién se había dirigido el Maestro, comenzó entonces a decir:

«Mohāsebi», explicó con voz paciente, como un profesor dando clase a un alumno torpe, «fue un antiguo sufí famoso, uno de los maestros de Yoneid. ¿Éste sí sabes quién era, no?», añadió con una sonrisa. «Los escritos de Mohāsebi ejercieron también una gran influencia siglos más tarde sobre Ahmad Qazālī y su biografía fue incluida por 'Attār en su obra *Memorial de los Santos*». Después de una pausa, añadió: «Más valdría que te limitaras a abrir cajas».

Con rabia, volví la espalda a los *darwishes* y al Maestro, agarré una de las cajas sin abrir y comencé a tirar de la tapa de madera sólo con las manos. Al principio no cedía. Luego sentí que lo conseguía y me puse a tirar más fuerte. Con mi ira, era sencillo. La tapa saltó, pero uno de los clavos que la sujetaban me rasgó la mano y empecé a sangrar. Para no ensuciar la alfombra, cogí un trapo que había cerca, lo único que tenía a mano y lo enrollé alrededor de mi mano. No me importaba que no estuviera limpio; así, se me gangrenaba y moría.

Quería, sin embargo, al mismo tiempo, que el Maestro viera la sangre, que supiera que me había lastimado. No hice ningún esfuerzo para ocultar el trapo que estaba lentamente pasando de un blanco sucio a un rojo vivo. Quería que el Maestro sintiera pena por mí, que se sintiese culpable por su crueldad y apenado por haberme hecho sentir tan poca cosa. Pero ni siquiera se dio cuenta.

Al día siguiente, había borrado el incidente de mi mente y lo había olvidado todo.



Hace unos años, el *sheij* que me había nombrado portero del *jānaqāh* vino de visita a Nueva York. Era un día de *digyush*, una ceremonia especial

## La intimidad tras el pavor

Cuando el ruido de manos y gargantas  
es memoria que entibia la taberna  
y en sus salas dormís vuestro sopor  
de borrachos tristes y destronados  
me llevo a una esquina donde poder  
pasar bebiendo mi vigilia.  
Estos días soy el portero de la taberna.  
El pastor de vuestros alientos des preocupados.  
En sueños os escucho palabras inauditas  
o bien os mostráis entre gestos inexplicables  
que fiel guardo para mi saboreo.

—Luis Carrero

que tiene lugar para celebrar la iniciación de alguien, y por ello asistían más *darwishes* de lo habitual. Después de las oraciones, todos los *darwishes* se reunieron en la sala del fondo. Yo tenía algunos asuntos que atender en la cocina, así que cuando llegué a la sala donde se iba a celebrar la reunión, estaba ya casi llena de gente. Para no llamar la atención y no distraer, me senté en un lugar de atrás.

Poco después hizo su entrada en la habitación el *sheij*, y todo el mundo se puso en pie hasta que se sentó. Después de sentarnos todos, recorrió con la mirada el círculo de los *darwishes*. Al verme al fondo, me llamó y me dijo que me acercara para sentarme en un lugar cerca de él, a su derecha. Normalmente la gente es libre de sentarse donde quiera en el *jānaqāh*, pero en reuniones especiales el *sheij* reubica en algunas ocasiones a los *darwishes*, colocando cerca de él, o del Maestro, a los que llevan más tiempo en la senda o a los que desea honrar con su cercanía.

Como yo llevaba más tiempo como *darwish* que la mayoría de los allí reunidos, el *sheij* estaba señalando, pienso yo, que el lugar que me correspondía estaba más cerca de él.

Llamó luego por su nombre a otro *darwish*, un señor muy mayor que se había iniciado a una edad avanzada, y le indicó que se sentara al lado de él, un gran honor. Observé con una punzada de envidia cómo cruzaba lentamente la habitación el anciano, con todas las miradas fijas en él.

A la tarde siguiente, en la reunión habitual de los domingos, entré como siempre en la sala con los demás *darwishes*, después de la oración. No quería manifestar ningún signo de auto-suficiencia al sentarme otra vez cerca del *sheij*, por lo que decidí tomar asiento en el fondo de la habitación. En cuanto me senté, sin embargo, comencé a sentir un extraño sentimiento de agitación. De repente supe —aunque «saber» no es la palabra correcta, pues el darme cuenta no provino de mi mente— que el lugar que me pertenecía era aquel donde me había colocado el *sheij* la tarde anterior, y que sentarme al fondo después de lo sucedido el día antes no era en absoluto un acto de humildad, sino un acto de *hubris*, de orgullo. Sin dudar lo más mínimo, incluso quizás sin controlarlo yo, me levanté y cambié de lugar. En ese momento, entró el *sheij*.

Una vez sentado, recorrió la sala con la mirada, como había hecho la víspera. Hubo un momento de silencio, y le oí nombrar entonces al anciano de la tarde anterior quien de nuevo se había sentado en la parte de atrás de la sala. Dijo algo en persa, y mandó a uno de los *darnishes* que lo tradujese.

«El *sheij* quiere que sepas que tu lugar está junto a él donde te colocó ayer. Dice que la única razón por la que te sientas ahora en la parte de atrás es porque quieres que te vuelva a nombrar delante de todo el mundo, para sentirte importante. De ahora en adelante, te sentarás siempre en este lugar, esté él presente o no. Dice que no debería tener que volver a llamarte nunca más, que deberías conocer tu lugar sin que tenga que decírtelo. ¿Entiendes?»

Allí sentado, escuchando estas palabras, me di cuenta de que si no llega a ser por un momento de consciencia del corazón, yo también hubiera sido reprendido por el *sheij*. Aunque, para asombro mío, no me sentí superior en absoluto, como hubiera podido esperarlo de mí, porque sabía, sin duda alguna, que había sido Dios, y no yo, quien me había hecho cambiar de puesto. Es más, sabía, con la misma certeza, que había sido también Dios quien había hecho sentarse al otro *darnish* donde lo hizo.

Aunque desde un punto de vista exterior mi comportamiento podía parecer apropiado y el suyo inadecuado, en el nivel interior, no había diferencia entre ambos: yo había experimentado un tipo de bendición de Dios —un momento de consciencia del corazón—, mientras que él había experimentado otra clase de bendición de Dios —la revelación de un aspecto de su yo y la oportunidad de librarse así de él. Sin embargo, de haber alguna diferencia, la bendición que le había correspondido era incluso mayor que la mía, ya que a él se le había concedido la bendición quizás más importante de todas para alguien que se halla sinceramente en el camino —la de ser abochornado y hacerle sentir pequeño frente a los demás *darnishes*.

Al darme cuenta de esto, el recuerdo de mi experiencia con los libros y con el Maestro de tantos años atrás, que yo había enterrado durante todo ese tiempo para protegerme, volvió de repente a mi memoria. Me di cuenta por vez primera de qué oportunidad tan increíble había sido. Para un *darnish*, nada es más beneficioso que el ser humillado, que el hacerte sentir pequeño, ya que el sentirse insignificante significa estar cercano al Maestro, a Dios —con la única condición de aceptar la experiencia en lugar de negarla y huir de ella como había hecho yo.

Recuerdo que en una ocasión pregunté al Maestro en mi persa imperfecto, antes de que él hablase tan bien inglés, si Bāyazid era *jeili bozorg*, un sufí muy grande. Me miró y me respondió, «En el sufismo, la grandeza consiste en ser pequeño, no grande». Luego añadió después de una pausa, «Bāyazid estaba muy cerca de un cero». Ya que la grandeza en el sufismo reside en ser pequeño, al negarme a aceptar y a adoptar el regalo de pequeñez que me hacía el Maestro aquel día en el *jānaqāh* de Nueva York, me había confundido totalmente y había perdido la oportunidad que con su bondad me había ofrecido. En vez de eso, me había llenado de cólera y de resentimiento. Había procurado proteger mi sentido del ego, lastimándome la mano y buscando su compasión, como un niño.

Por si me quedaba alguna duda acerca de la actuación del Maestro ese día, se disipó hace poco tiempo mientras estaba trabajando en el *jānaqāh* buscando material para un artículo. Buscando en la biblioteca, encontré el libro de Mohāsebi, aquél con el que ocurrió todo el incidente (que, de hecho, resultó ser una obra en dos volúmenes). Con curiosidad, tomé el primer volumen del estante para ver cual era realmente su contenido.

Me hizo gracia descubrir que se trataba de un manual sobre la *shari'at* y los comportamientos correctos en el Islam: una explicación sobre las formas de oración, las reglas por las que se rigen los funerales y las transacciones de negocios, el uso co-

recto del palillo de dientes, cómo y cuando limpiarse los zapatos.

Un observador imparcial concluiría, al saber esto, sin lugar a dudas, que yo estaba totalmente en lo cierto aquel día sobre el libro y por tanto que mi actuación estaba justificada. Para mí, sin embargo, este descubrimiento no suponía ni la más mínima diferencia y tan solo confirmaba que la actuación del Maestro nada tenía que ver con el contenido del libro. Poco importaba que el libro fuera el texto sufí más esotérico o el tratado religioso más exotérico. Lo que importaba era que yo había manifestado mi ego delante del Maestro de un modo particularmente desagradable y detestable y a partir de ese comportamiento se me había dado la oportunidad de ver esa parte de mi yo y de superarla, pero no había sido capaz de hacerlo.



Cuando vi al anciano *darnish* cruzar el *jānaqāh* aquella tarde para sentarse junto al *sheij*, después de haber sido corregido delante de todo el mundo, pude ver cuan avergonzado se sentía y me apiadé de él. Sólo esperaba, por su bien, que reconociera qué extraordinaria bendición se le estaba proporcionando y que aprovechara la oportunidad mejor de cómo lo hiciera yo, porque a través de esta clase de experiencias corrientes y cotidianas es cómo, a fin de cuentas, recorremos el camino, y no con hechos extraordinarios y sobrenaturales.

De modo que si te has acercado a este camino esperando ver milagros y visiones, abre tus ojos: más valdría para ti verte a ti mismo.

*Considera en poco al león  
que derrota al enemigo;  
el verdadero león es aquel  
que se derrota a sí mismo.*

Rumi





## Shebli y su esclava

Historia relatada en *Cuarenta sesiones (chebel mayles)* de Semnāni

Anteriormente (Semnāni) había contado en una ocasión una historia sobre Shebli... En el vecindario de Shebli vivía un cristiano que manifestaba su especial devoción por él. Éste se ofreció un día a proporcionarle, si él lo autorizaba, una esclava para sus servicios. Respondió Shebli: «¡No he acabado con mi alma, no puedo poner otra encadenada junto a mí!», y rehusó. Una vez se despertó de noche este cristiano en casa. Oyó la voz de Shebli, que hablaba como se habla con una mujer (en femenino), y decía: «¡Lo has hecho bien, no has regateado esfuerzos! ¡Así te he querido yo!». De esta forma se expresaba. El cristiano pensó que Shebli había adquirido una esclava y que ésta le agradaba, y por eso la alababa. A la mañana siguiente se llegó a la puerta de la casa de Shebli. Cuando salió Shebli, dijo él: «Que redunde en bendición! ¡Es estupendo que tu esclava te guste!». Shebli se asombró y preguntó: «¿Cómo es eso?». El cristiano contó su historia. Shebli sonrió y dijo: «No era una esclava. La cosa fue más bien así: había ayunado durante tres días. Cuando la primera noche preparé pan para terminar el ayuno, mi alma quería además guarni-



ción. Dije: “¡Todavía no estás hambrienta!”. Tomé el pan y lo puse en la alacena. Cuando la segunda noche llegó el momento de romper el ayuno, me di cuenta de que se daba por satisfecha con el pan a secas. Saqué el pan. Se había quedado duro. Entonces dijo mi alma: “¡Vierte al menos un poco de agua sobre el pan para que se ablande!”. Dije yo de nuevo: “¡Todavía no estás hambrienta!”. Cogí el pan y lo puse en la alacena. Cuando la tercera noche extendí la mano y cogí el pan, se había cubierto de polvo y suciedad. Quise sacudir el polvo del pan. Entonces dijo mi alma: “¡No es necesario! ¡Tráelo así para que yo coma!”. Esto me gustó en ella, y empecé a alabarla. Aquel lenguaje y

aquella alabanza iban dirigidos a mi alma».

Así han vivido los (verdaderos) hombres con su alma. Hoy, sin embargo, sólo se come cuando hay varias clases de guarnición. Pero se quiere, no obstante, la morada de aquellos...



Hemos recibido el libro, *La mística del Islam*, de Richard Gramlich, publicado por Sal Térrea, que es una antología de textos de grandes maestros del sufismo. Entre ellas hemos elegido el siguiente extracto de la obra *Cuarenta sesiones*, colección de apuntes de las instrucciones dadas por el místico persa 'Alā ol-Dolah Semnāni a sus discípulos. Agradecemos a Sal Terrae su autorización para publicarlo en nuestra revista.

# LOS AUTORES

**ANTONI GONZALO CARBÓ** es profesor titular de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Barcelona. Su ámbito de estudio se centra en la relación entre los campos de la filosofía de la religión, la mística y el arte. Colaborador habitual de revistas de filosofía como *Convivium* y *Aurora* (Universidad de Barcelona), ha publicado artículos sobre pensamiento contemporáneo (M. Heidegger, M. Zambrano), mística (Ruzbehān Baqli, Na'ym al-Din Kobrā, Ibn 'Arabi, Ahmad Sirhindi) y arte contemporáneo (B. Newman, A. Reinhardt, A. Kiefer, B. Viola). Ha participado en distintos congresos y seminarios, nacionales e internacionales, sobre filosofía y mística, como, por ejemplo, en el «Homenaje a Henry Corbin» (Madrid, 2003).

**ARNOLD CUMBRINCK** reconocido estudioso e investigador de las religiones y de las tradiciones místicas. Viajero incansable, practicó el budismo durante varios años y se inició posteriormente en el sufismo.

**DONALD RAICHE** vive y trabaja en la comunidad Apple Farm en Three Rivers, Michigan, EEUU. Apple Farm es un centro, fundado por Helen Luke, para personas que tratan de reconocer y de responder al poder transformador de los símbolos en sus vidas.

**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.

**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.

**LLEWELLYN VAUGHAN-LEE**, doctor en filosofía, es autor de varios libros sobre sufismo, entre ellos: *Sufism*, *The Transformation of the Heart*, *The Paradoxes of Love* y *The Face Before I Was Born: A Spiritual Autobiography*. Nacido en 1953, ha seguido la Senda sufí Naqshbandi desde los 19 años. En 1991 se trasladó desde Londres al norte de California, donde vive con su mujer y sus dos hijos.

**MICHAEL N. NAGLER** es profesor emérito de literatura clásica y comparada en la Universidad de California en Berkeley, en la que fundó el Programa de estudios sobre paz y conflictos, y en la que sigue impartiendo cursos sobre no-violencia y meditación. Ha sido discípulo de Sri Eknath Easwaran, fundador y presidente del centro de meditación Blue Mountain, desde que lo conoció en Berkeley en 1967; ha colaborado asiduamente en la realización de talleres y retiros en dicho centro. Editó el volumen de Sri Easwaran de los Upanishad en su colección *Classics of Indian Spirituality*.

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](mailto:darwish@nematollahi.org)

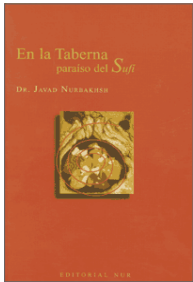
**Para suscribirse pónganse en contacto con el Centro Sufí Nematollāhi de Madrid**

# 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.»

Anne-Marie Schimmel

## En la Taberna, paraíso del sufi

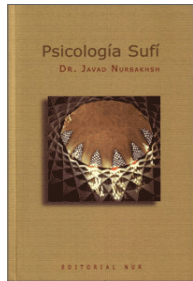


Precio: 15,30 €

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.

## Psicología sufi

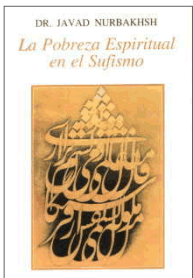


Precio: 16 €

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 Dr. 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.

## La pobreza espiritual en el sufismo



Precio: 11,40 €

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.

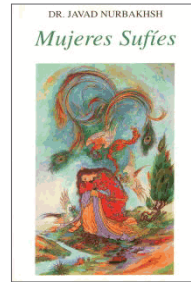
## Diwan de poesía sufi



Precio: 20 €

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.

## Mujeres sufíes

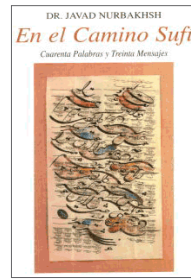


Precio: 11,40 €

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.

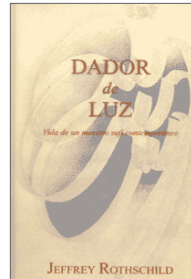
## En el camino sufi



Precio: 11,40 €

El Dr. 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.

## Dador de luz

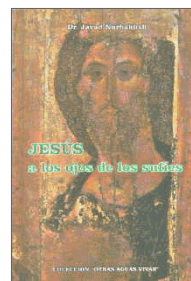


Precio: 15,00 €

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.

## Jesús a los ojos de los sufíes

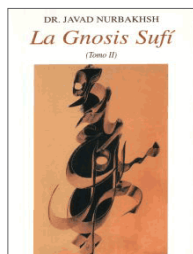
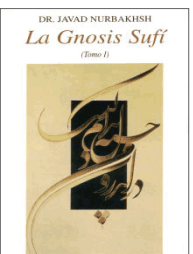


Precio: 7,50 €

El Dr. 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 hombre perfecto.

## 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.

Esta obra nos ofrece la quintaesencia de la gnosis de los maestros sufíes, una antología inigualable en lengua castellana y difícil de encontrar incluso en sus idiomas originales.

Precio: 17,40 € / tomo

**NOVEDAD**

## Simbolismo Sufí (tomo 3)



Precio: 18 €

Precio: 20 €

Precio: 20 €

*Simbolismo sufí*, 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. Esta obra magna recoge no sólo los términos que se refieren al sufismo en general, sino también —y de manera particular— la rica tradición del sufismo persa, que se remonta a la época preislámica y se centra esencialmente en el amor, en el recuerdo del Amado y en la unión amorosa con Él.

Cada uno de los conceptos o de los símbolos va ilustrado con textos doctrinales o poéticos de los más grandes místicos sufíes. En el primer tomo el autor revisa los temas relacionados con el amor, el vino, la música y los rasgos corporales. En el segundo trata lo relativo a la religión, a la naturaleza, plantas, animales y minerales, así como al viaje, el tiempo y el lugar. El tercero, que acaba de publicarse, se dedica a temas sobre el vestido, el gobierno, la economía y el comercio, la salud, la muerte y la vida, los títulos y los nombres de los perfectos en la jerarquía del reino espiritual.

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...

Esta obra del doctor Nurbakhsh es el fruto de su erudición en literatura sufí y de su experiencia como maestro espiritual.

# ORDEN SUFÍ NEMATOLLĀHI

## NORTE AMÉRICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

405 Greg Ave.  
Santa Fé, New Mexico 87501  
EEUU  
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

## EUROPA

41 Chepstow Place  
London W2 4TS,  
Reino Unido  
Tel: 44-20-7229-0769

95 Old Lansdowne Road,  
West Didsbury, Manchester  
M20 8NZ, Reino Unido  
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

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

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

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

## 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: 225-22410510

Quartier Beurivage  
BP 1599 Porto-Novo  
Bénin  
Tel: 229-21-4706

Azimmo Secteur  
Villa 12, Ouaga 2000  
17 B.P. 1790 Ouagadougou 17  
Burkina Faso  
Tel: 226- 385797

Villa D89 Pres Residence Hotel  
Wawa  
Magnambougou Fasso-Kanu  
BP 2916 Bamako  
Mali

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

4,50 €

