

El profeta

Por Frithjof Schuon

Para el occidental, y sin duda para la mayoría de los no musulmanes, Cristo y Buda representan perfecciones inmediatamente inteligibles y convincentes, lo que refleja, por lo demás, el ternario vivekanandiano –inaceptable por varias razones– “Jesús, Buda, Ramakrishna”; (1) por el contrario, el Profeta del Islam parece complejo y desigual y apenas se impone como símbolo fuera de su universo tradicional. La razón de ello es que, contrariamente a lo que ocurre con Buda y Cristo, su realidad espiritual se recubre de ciertos velos humanos y terrenos, y esto a causa de su función de legislador “para este mundo”. De este modo, se asemeja a los otros grandes Reveladores semíticos, Abraham y Moisés, y también a David y a Salomón. Desde el punto de vista hindú, se podría añadir que está próximo a Rama y a Krishna, cuya suprema santidad y poder salvador no impidieron toda clase de vicisitudes familiares y políticas. Esto nos permite indicar una distinción fundamental: no sólo existe la clase de Reveladores que representan exclusivamente “al otro mundo”, también existen aquellos cuya actitud es a la vez divinamente contemplativa y humanamente combativa y constructiva.

Cuando se ha tomado conocimiento de la vida de Muhammad a través de las fuentes tradicionales; (2) de ella se desprenden tres elementos que podríamos designar provisionalmente con las palabras siguientes: piedad, combatividad, magnanimidad. Por piedad entendemos el apego profundo a Allah, el sentido del más allá, la absoluta sinceridad, es decir, un rasgo del todo general en los santos y a fortiori en los mensajeros del cielo; si lo mencionamos es porque aparece en la vida del Profeta con una función particularmente destacada y porque prefigura en cierta forma la atmósfera espiritual del Islam (3). Hubo, en esa vida, guerras y, destacándose contra ese fondo violento, una grandeza de alma sobrehumana; hubo también matrimonios, y por ellos una entrada deliberada en lo terrenal y lo social –y no decimos: en lo mundano y lo profano, e ipso facto una integración de lo humano colectivo en lo espiritual, dada la naturaleza avatárica del Profeta. En el plano de la piedad, señalemos el amor a la pobreza, a los ayunos y las vigilias; algunos objetarán sin duda que el matrimonio, y sobre todo la poligamia, se oponen a la ascesis, pero esto es olvidar en primer lugar que la vida conyugal no quita rigor a la pobreza, a las vigilias y a los ayunos y no los hace fáciles ni agradables, (4) y después, que el matrimonio tenía en el Profeta un carácter espiritualizado o “tántrico”, como, por lo demás, todas las cosas en la vida de un ser así, en razón de la transparencia metafísica que adquieren entonces los fenómenos (5). Vistos desde el exterior, la mayoría de los matrimonios del Profeta tenían, por otra parte, un alcance “político” –y la política posee aquí una significación sagrada en conexión con el establecimiento en la tierra de un reflejo de la “Ciudad de Dios” –, y, finalmente,

dio suficientes ejemplos de largas abstinencias, sobre todo en su juventud, cuando se considera que la pasión es más fuerte, como para estar al abrigo de juicios superficiales. Otro reproche que se formula a menudo es el de crueldad; pues bien, aquí habría que hablar más bien de implacabilidad, y ésta tenía por objeto, no a los enemigos como tales, sino únicamente a los traidores, fuera cual fuere su origen; si en ello había dureza, fue la dureza misma de Allah, por participación en la justicia divina que rechaza y consume. Acusar a Muhammad de tener un carácter vindicativo equivaldría no sólo a equivocarse gravemente acerca de su estado espiritual y a desnaturalizar los hechos, sino también a condenar al mismo tiempo a la mayoría de los profetas judíos y a la propia Biblia; (6) en la fase decisiva de su misión terrenal, cuando la toma de La Meca, el Enviado de Allâh dio pruebas incluso de una sobrehumana mansedumbre, en contra del sentimiento unánime de su ejército victorioso. (7) Hubo al principio de la carrera del Profeta oscuridades dolorosas e incertidumbres; con ello se trata de mostrar que la misión muhammadiana era obra, no del genio humano de Muhammad –genio cuya existencia él mismo nunca sospechó–, sino esencialmente de la elección divina; de modo análogo, las aparentes imperfecciones de los grandes Mensajeros tienen siempre un sentido positivo. (8) La ausencia total, en Muhammad, de cualquier ambición nos lleva por lo demás a abrir aquí un paréntesis: siempre nos sorprendemos cuando algunos, seguros de su pureza de intención, de sus talentos y de su poder combativo, se imaginan que Allâh debe servirse de ellos y esperan con impaciencia, y hasta con decepción y desconcierto, el toque de llamada celestial o el milagro; lo que olvidan –y esto es extraño por parte de defensores de lo espiritual– es que Allâh no tiene necesidad de nadie y que no le hacen falta para nada sus dones naturales y sus pasiones. El Cielo no utiliza talentos más que a condición de que primero hayan sido rotos para Allâh o de que el hombre no haya sido nunca consciente de ellos; un instrumento directo (9) de Allâh siempre es sacado de las cenizas.

Como más arriba hemos aludido a la naturaleza avatárica de Muhammad, se podría objetar que éste, por el Islam o, lo que viene a ser lo mismo, por su propia convicción, no era y no podía ser un Avatâra; pero la cuestión no es ésta, pues sabemos muy bien que el Islam no es el Hinduismo y que excluye, particularmente, toda idea encarnacionista (hulûl); diremos simplemente, en lenguaje hindú (ya que en este caso es el más directo o el menos inadecuado) que un determinado Aspecto divino ha tomado en determinadas circunstancias cíclicas una determinada forma terrestre, lo que es perfectamente conforme con el testimonio que el Enviado de Allâh dio sobre su propia naturaleza: “Quien me ha visto, ha visto a Allâh” (Al Haqq, “la Verdad”); “Yo soy Él mismo y Él es yo mismo, salvo que yo soy el que soy y Él es el que es”; “Yo era Profeta cuando Adán estaba todavía entre el agua y la arcilla” (antes de la creación); “He estado encargado de cumplir mi misión desde el mejor de los siglos de Adán, de siglo en siglo, hasta el siglo en que estoy” (10).

Sea como fuere, si la atribución de la divinidad a un ser histórico repugna al Islam, es a causa de su perspectiva centrada en el Absoluto como tal, la cual se enuncia por ejemplo en la concepción de la nivelación final antes del juicio: sólo Allâh permanece “vivo”, todo es nivelado en la muerte universal, incluidos los Ángeles supremos y, por tanto, también el “Espíritu” (Al Rûh), la manifestación divina en el centro luminoso del cosmos.

Es natural que los partidarios del exoterismo (fuqahâ o 'ulama al-zhâhir, “sabios de lo exterior”), tengan interés en negar la autenticidad de los hâdices que se refieren a la naturaleza avatárica del Profeta, pero el concepto mismo del Espíritu muhammadiano (Rûh muhammadi) –que es el Logos– prueba que estos hâdices tienen razón, sea cual sea su valor histórico, admitiendo que éste pueda ser puesto en duda. Cada forma tradicional identifica a su fundador con el divino Logos y considera a los demás portavoces del Cielo, en la medida en que los toma en consideración, como proyecciones de este fundador y como manifestaciones secundarias del Logos único; para los budistas, Cristo y el Profeta no pueden ser sino Budas. Cuando Cristo dijo: “Nadie llega al Padre si no es por mí”, es el Logos como tal el que habla, aunque Jesús se identifica realmente, para un mundo dado, con este Verbo uno y universal.

El Profeta es la norma humana en el doble aspecto de las funciones individuales y colectivas, o también, de las funciones espirituales y terrenas.

Es, esencialmente, equilibrio y extinción: equilibrio desde el punto de vista humano, y extinción con respecto a Allâh.

El Profeta es el Islam. Si éste se presenta como una manifestación de verdad, de belleza y de poder –pues son realmente estos tres elementos los que inspiran al Islam y que éste tiende, por su naturaleza, a realizar en diversos planos–, el Profeta, por su parte, encarna la serenidad, la generosidad y la fuerza; también podríamos enumerar estas virtudes inversamente, según la jerarquía ascendente de los valores y refiriéndonos a los grados de la realización espiritual. La fuerza es la afirmación –si es preciso combativa– de la Verdad divina en el alma y en el mundo; ésta es la distinción entre las dos guerras santas, la “mayor” (akbar) y la “menor” (asghar), o la interior y la exterior. La generosidad compensa el aspecto de agresividad de la fuerza; es caridad y perdón. (11) Estas dos virtudes complementarias, la fuerza y la generosidad, culminan –o se extinguen en cierto modo– en una tercera virtud: la serenidad, que es desapego con respecto al mundo y al ego, extinción ante Allâh, conocimiento de lo Divino y unión con Ello.

Hay cierta relación –sin duda paradójica– entre la fuerza viril y la pureza virginal, en el sentido de que tanto la una como la otra conciernen a la inviolabilidad de lo sagrado, (12) la fuerza en modo dinámico y combativo, y la pureza en modo estático y defensivo; podríamos decir también que la fuerza, cualidad “guerrera”, implica un modo o un complemento estático o pasivo, y éste es la sobriedad, el amor a la pobreza y al ayuno, la incorruptibilidad, que son cualidades “pacíficas” o “no agresivas”. Asimismo, la generosidad, que “da”, posee un complemento estático, la nobleza, que “es”; o, mejor, la nobleza es la realidad intrínseca de la generosidad. La nobleza es una suerte de generosidad contemplativa, es el amor a la belleza en el sentido más amplio; aquí se sitúa, en el Profeta y en el Islam, el estetismo y el amor a la limpieza, (13) pues ésta quita a las cosas, y a los cuerpos sobre todo, la marca de su terrenalidad y de su caída y las devuelve así, simbólicamente, a sus prototipos inmutables e incorruptibles o a sus esencias. En cuanto a la serenidad, también ésta posee un complemento necesario: la veracidad, que es como el lado activo o distintivo de la serenidad; es el amor a la verdad y a la inteligencia, tan característico del Islam; es, pues, también, la imparcialidad, la justicia. La nobleza compensa el aspecto de estrechez de la sobriedad, y estas dos virtudes complementarias culminan en la veracidad, en el sentido de que se

subordinan a ella y, si es preciso, se anulan —o parecen anularse— ante ella.
(14)

Las virtudes del Profeta forman, por decirlo así, un triángulo; la serenidad veracidad constituye el vértice, y los otros dos pares de virtudes —la generosidad nobleza y la fuerza sobriedad— forman la base; los dos ángulos de ésta están en equilibrio y en cierto modo se reducen a la unidad en el vértice. El alma del Profeta, ya lo hemos dicho, es esencialmente equilibrio y extinción.
(15)

La imitación del Profeta implica: la fuerza para con uno mismo; la generosidad para con los demás; la serenidad en Allâh y por Allâh. Podríamos decir también: la serenidad por la piedad, en el sentido mas profundo de este término.

Esta imitación implica además: la sobriedad con respecto al mundo; la nobleza en nosotros mismos, en nuestro ser; la veracidad por Allâh y en Él. Pero no hay que perder de vista que el mundo está también dentro de nosotros y que, inversamente, no somos distintos de la creación que nos rodea, y, por último, que Allâh ha creado “por la Verdad” (bil Haqq); el mundo, en sus perfecciones y en su equilibrio, es una expresión de la Verdad divina.”

El aspecto “fuerza” es igualmente, e incluso ante todo, el carácter activo y afirmativo del medio espiritual o del método; el aspecto “generosidad” es también el amor de nuestra alma inmortal; y el aspecto “serenidad”, que a priori es: verlo todo en Allâh, es también: ver a Allâh en todo. Se puede ser sereno porque se sabe que “sólo Allâh es”, que el mundo con sus agitaciones es “no real”, pero se puede serlo también porque uno se da cuenta —admitiendo la realidad del mundo— de que “todo es querido por Allâh”, de que la Voluntad divina actúa en todo, de que todo simboliza a Allâh en uno u otro aspecto y de que el simbolismo es para Allâh una “manera de ser”, si puede decirse así. Nada está fuera de Allâh; Allâh no está ausente de nada.

La imitación del Profeta es la realización del equilibrio entre nuestras tendencias normales o, más precisamente, entre nuestras virtudes complementarias, y es después y sobre todo, sobre la base de esta armonía, la extinción en la Unidad. Así es como la base del triángulo se reabsorbe en cierto modo en el vértice, que aparece como su síntesis o su origen, o como su fin, su razón de ser.

Reanudando nuestra descripción anterior, pero formulándola de manera algo diferente, diremos que Muhammad es la forma orientada hacia la Esencia divina; esta «forma» tiene dos principales aspectos, que corresponden respectivamente a la base y al vértice del triángulo, a saber, la nobleza y la piedad. Ahora bien, la nobleza está hecha de fuerza y generosidad, y la piedad —en el nivel de que aquí se trata— está hecha de sabiduría y santidad; añadiremos que por “piedad” hay que entender el estado de “servidumbre espiritual” (‘ubûdiyya) en el sentido más elevado del término, que comprende la perfecta “pobreza” (faqr, de ahí la palabra faqîr) y la «extinción» (fanâ’) ante Allâh, lo que no carece de relación con el epíteto de “iletrado” (ummî) atribuido al Profeta. La piedad es lo que nos liga a Allâh; en el Islam, esto es en primer lugar, en la medida de lo posible, la comprensión de la evidente Unidad —pues el que es “responsable” debe captar esta evidencia, y no hay aquí una línea de demarcación rigurosa entre el “creer” y el “saber”— y, después, la realización de la Unidad más allá de nuestra comprensión provisional y “unilateral”, que es ignorancia en comparación con la ciencia plenaria; no hay santo (wâlî,

“representante” y, por tanto, “participante”) que no sea “conocedor por Dios” (‘arîf bil Llâh). Y esto explica por qué la piedad —y con mayor razón la santidad, que es su flor— tiene en el Islam un aire de serenidad; (17) es una piedad que desemboca esencialmente en la contemplación y la gnosis.

O también: para caracterizar el fenómeno muhammadiano podríamos decir que el alma del Profeta está hecha de nobleza y de serenidad, comprendiendo ésta la sobriedad y la veracidad, y aquélla la fuerza y la generosidad. La actitud del Profeta frente al alimento y el sueño está determinada por la sobriedad; y su actitud frente a la mujer lo está por la generosidad; el objeto real de la generosidad es aquí el polo “substancia” del género humano, siendo considerado este polo —la mujer— bajo su aspecto de espejo de la infinitud beatífica de Allâh.

El amor al Profeta constituye un elemento fundamental en la espiritualidad del Islam, aunque no hay que entender este amor en el sentido de una bhakti personalista, la cual presupondría la divinización exclusiva del héroe.(18) Los musulmanes aman e imitan al Profeta hasta en los menores detalles de su vida cotidiana porque ven en él el prototipo y el modelo de las virtudes que constituyen la deiformidad del hombre y la belleza y el equilibrio del Universo, y que son otras tantas claves o vías hacia la Unidad liberadora; el Profeta, como el Islam a secas, es un esquema celestial dispuesto para recibir el influjo de la inteligencia y la voluntad del creyente, y en el cual incluso el esfuerzo se convierte en una suerte de reposo sobrenatural.

“En verdad, Allâh y Sus Malaika bendicen al Profeta; ¡oh, vosotros que creéis, bendecidlo y presentadle el saludo!” (19) Este versículo constituye el fundamento escriturario de la “Plegaria por el Profeta” —o, más exactamente, la “Bendición del Profeta”— plegaria que es de uso general en el Islam, pero que reviste un carácter particular en el esoterismo, en el que es un símbolo básico. La significación esotérica del versículo es la siguiente: Allâh, el Cielo y la Tierra —o el principio (que es no manifestado), la manifestación supraformal (los estados angélicos) y la manifestación formal (que comprende los hombres y los jinn, es decir, las dos categorías de seres corruptibles, (20) y de ahí la necesidad de una exhortación)— confieren (o transmiten, según los casos) gracias vitales a la Manifestación universal o, desde otro punto de vista, al centro de ésta, que es el Intelecto cósmico. (21) Quien bendice al Profeta, bendice implícitamente al mundo y al Espíritu universal (Al Rûh), (22) al Universo y al Intelecto, a la Totalidad y al Centro, de modo que la bendición recaee, decuplicada, de parte de cada una de estas manifestaciones del Principio, (23) sobre el hombre que ha puesto su corazón en esta oración.

Los términos de la “Plegaria por el Profeta” son en general los siguientes, aunque de ella existen variantes y desarrollos múltiples: “Oh, Allâh, bendice a nuestro Señor Muhammad, Tu Servidor (Abd) y Tu Enviado (Rasûl), el Profeta iletrado (Al Nabi al ummi), y a su familia y a sus compañeros, y salúdalos”. Las palabras “saludar” (sallam) y “salutación” (taslîm) o “paz” (salâm) (24) significan, por parte del creyente, un homenaje reverencial (el Corán dice: “¡Y presentadle el saludo!”), y, así, una actitud personal, mientras que la bendición hace intervenir a la Divinidad, pues es Ella la que bendice; por parte de Allâh, la “salutación” es una “mirada” o una “palabra”, es decir, un elemento de gracia, no “central” como en el caso de la “bendición” (salât: sallâ ‘alâ, “rogar sobre”), sino “periférico”, es decir, concerniente al individuo y a la vida, no al intelecto y a la gnosis. Por esto se hace seguir el Nombre de

Muhammad de la “bendición” y el “saludo”, y los nombres de los otros “Enviados” y de los Ángeles del “saludo” solamente: desde el punto de vista del Islam es Muhammad. quien encarna “actualmente” y “definitivamente” la Revelación, y ésta corresponde a la “bendición”, no a la “salutación”. En el mismo sentido más o menos exotérico cabría señalar que la “bendición” se refiere a la inspiración profética y al carácter “relativamente único” y “central” del Avatâra considerado, y la “salutación” se refiere a la perfección humana, cósmica, existencial, de todos los Avatâras, o también a la perfección de los Malaika. (25) La “bendición” es una cualidad trascendente, activa y “vertical”; la “salutación”, una cualidad inmanente, pasiva y “horizontal”; o también, la “salutación” concierne a lo “exterior”, al “soporte”, mientras que la “bendición” concierne a lo “interior”, al “contenido”, ya se trate de actos divinos o de actitudes humanas. En esto reside toda la diferencia entre lo “sobrenatural” y lo “natural”: la “bendición” significa la presencia divina en cuanto es un influjo incesante, lo que en el microcosmo —el Intelecto— se convierte en la intuición o la inspiración, y, en el Profeta, en la Revelación; en cambio, la “paz” o el “saludo” significa la presencia divina en cuanto es inherente al cosmos, lo que en el microcosmo se convierte en la inteligencia, la virtud, la sabiduría; concierne al equilibrio existencial, a la economía cósmica. Es verdad que la inspiración intelectual —o la ciencia infusa— es “sobrenatural” también, pero lo es, por decirlo así, de una manera «natural», en el marco y según las posibilidades de la “Naturaleza”.

Según el Shaykh Ahmad Al ‘Alawi, el acto divino (tajallî) expresado por la palabra sallî (“bendice”) es como el relámpago, por su instantaneidad, e implica la extinción, en un grado u otro, del receptáculo humano que lo experimenta, mientras que el acto divino expresado por la palabra sallim (“saluda”) expande la presencia divina en las modalidades del propio individuo; es por esto, ha dicho el Shaykh, por lo que el faqîr debe pedir siempre el salâm (la “paz”, que corresponde a la “salutación” divina) (26) para que las revelaciones o intuiciones no desaparezcan como el resplandor de un relámpago, sino que se fijen en su alma.

En el versículo coránico que instituye la bendición muhammadiana se dice que “Allâh y sus malaika bendicen al Profeta”, pero la “salutación” sólo se menciona al final del versículo, cuando se trata de los creyentes; la razón de ello es que el taslim (o salâm) está aquí sobreentendido, lo que significa que en el fondo es un elemento de la salât y que sólo se disocia de ella a posteriori y en función de las contingencias del mundo.

La intención iniciática de la “Plegaria por el Profeta” es la aspiración del hombre hacia su totalidad. La totalidad es aquello de lo que somos una parte; ahora bien, somos una parte, no de Dios, que es sin partes, sino de la Creación, cuyo conjunto es el prototipo y la norma de nuestro ser, y cuyo centro, Al Rûh, es la raíz de nuestra inteligencia; esta raíz es vehículo del “Intelecto increado” (increatus et increabilis, según el maestro Eckhart). (27) La totalidad es perfección: la parte como tal es imperfecta, puesto que manifiesta una ruptura del equilibrio existencial y, por tanto, de la totalidad. Con respecto a Allâh, somos “nada” o “todo”, según el punto de vista, (28) pero no somos nunca parte; en cambio, somos parte en relación con el Universo, que es el arquetipo, la norma, el equilibrio, la perfección; él es el “Hombre Universal” (Al Insân al Kâmil) (29) cuya manifestación humana es el Profeta, el Logos, el Avatâra. El Profeta —siempre en el sentido esotérico y universal del término— es así la

totalidad de la que somos un fragmento; pero esta totalidad se manifiesta también en nosotros mismos, y de una manera directa: en el centro intelectual, el “Ojo del Corazón”, sede de lo “Increado”, punto celestial o divino cuya periferia microcósmica es el ego; (30) somos, pues, “periferia” con respecto al Intelecto (Al Rúh) y «parte» con respecto a la Creación (Al Khalq). El Avatára representa estos dos polos a la vez: él es nuestra totalidad y nuestro centro, nuestra existencia y nuestro conocimiento; la “Plegaria por el Profeta” —como toda fórmula análoga— tendrá, por consiguiente, no sólo el sentido de una aspiración hacia nuestra totalidad existencial, sino también, y por esto mismo, el de una “actualización” de nuestro centro intelectual, y por lo demás los dos puntos de vista están inseparablemente unidos; nuestro movimiento hacia la totalidad —movimiento cuya expresión más elemental es la caridad, es decir, la abolición de la escisión ilusoria y pasional entre “yo” y “el otro”—, este movimiento, decimos, purifica al mismo tiempo el corazón, o, dicho de otro modo, libera al intelecto de las trabas que se oponen a la contemplación unitiva.

En la bendición muhammadiana —la “Plegaria por el Profeta”— los epítetos del Profeta se aplican igualmente —o, mejor, a fortiori— a la Totalidad y al Centro cuya expresión humana es Muhammad, o de los que es “una expresión” si se toma en cuenta la humanidad de todos los tiempos y de todos los lugares. El propio nombre de Muhammad significa “el Glorificado” e indica la perfección de la Creación, de la que da fe también el Génesis: “Y Allâh vio que aquello era bueno”; además, las palabras “nuestro Señor” (Sayyîdunâ), que preceden al nombre de Muhammad, indican la cualidad primordial y normativa del Cosmos en relación con nosotros.

El epíteto que sigue al nombre de Muhammad en la “Plegaria por el Profeta” es “tu servidor” (‘abduka): el Macrocosmo es “servidor” de Allâh, porque la manifestación está subordinada al Principio, o el efecto a la Causa; la Creación es “Señor” con respecto al hombre y “Servidor” con respecto al Creador. El Profeta —como la Creaciones, pues, esencialmente un “istmo” (barzakh), una “línea de demarcación”, al mismo tiempo que un “punto de contacto” entre los grados de realidad.

Viene a continuación el epíteto “tu Enviado” (rasûlika): este atributo concierne al Universo en cuanto éste transmite las posibilidades del Ser a sus propias partes —a los microcosmos— mediante los fenómenos o símbolos de la Naturaleza; estos símbolos son los “signos” (âyât) de los que habla el Corán (31) las pruebas de Allâh que el Libro sagrado recomienda a la meditación de “los que están dotados de entendimiento”. (32) Las posibilidades así manifestadas transcriben, en el mundo “exterior”, las “verdades principales” (haqâ’iq), como las intuiciones intelectuales y los conceptos metafísicos las transcriben en el sujeto humano; el Intelecto, como el Universo, es “Enviado”, “Servidor”, “Glorificado” y “nuestro Señor”.

La “Plegaria por el Profeta” incluye a veces los dos atributos siguientes: “tu Profeta” (Nabiyuka) y “tu Amigo” (Habibuka): este último calificativo expresa la intimidad, la proximidad generosa —no la oposición— entre la manifestación y el Principio; en cuanto a la palabra “Profeta” (Nabi), indica un “mensaje particular”, no el “mensaje universal” del “Enviado” (Rasûl): (33) es, en este mundo, el conjunto de las determinaciones cósmicas —incluidas las leyes naturales— que conciernen al hombre; y en nosotros mismos es la conciencia de nuestros fines últimos, con todo lo que ésta implica para nosotros.

En cuanto al epíteto siguiente, “el Profeta iletrado” (Al Nabî al ummi), expresa la “virginidad” del receptáculo, ya sea universal o humano; nada lo determina, en lo que respecta a la inspiración, fuera de Allâh; es una hoja blanca ante el Cálamo divino; nadie salvo Allâh llena la Creación, el Intelecto, el Avatâra.

La “bendición” y la “salutación” se aplican no sólo al Profeta, sino también a “su familia y a sus compañeros” (‘alâ âlihi wa sahbihi), es decir, en el orden macrocósmico, al Cielo y a la Tierra, o a las manifestaciones informal y formal, y en el orden microcósmico, al alma y al cuerpo, siendo el Profeta en el primer caso el Espíritu divino (Al Rûh) y en el segundo el Intelecto (Al ‘Aql) o el “Ojo del Corazón” (‘Ayn al Qalb); el Intelecto y el Espíritu coinciden en su esencia, en el sentido de que el primero es como un rayo del segundo. El Intelecto es el “Espíritu” en el hombre; el “Espíritu divino” no es otro que el Intelecto universal.

Los epítetos del Profeta indican las virtudes espirituales, las principales de las cuales son: la “pobreza” (faqr, cualidad del ‘Abd) , luego la “generosidad” (karam, cualidad del Rasûl) (35) y, por último, la “vacuidad” o “sinceridad” (sidq, ijlâs, cualidad del Nabî al ummî). (36) La “pobreza” es la concentración espiritual, o más bien, su aspecto negativo y estático, la no expansión, y por consiguiente la “humildad” en el sentido de “cesación del fuego de las pasiones” (Tirmidhi); la “generosidad”, por su parte, es vecina de la “nobleza” (sharal); es la abolición del egoísmo, la cual implica el “amor al prójimo”, en el sentido de que la distinción pasional entre “yo” y “el otro” es entonces superada; por último, la “veracidad” es la cualidad contemplativa de la inteligencia y, en el plano racional, la lógica o la imparcialidad, en una palabra, el “amor a la verdad”.

Desde el punto de vista iniciático, la “Plegaria por el Profeta” se refiere al “estado intermedio”, es decir, a la “expansión” que sigue a la “purificación” y precede a la “unión”; y éste es el sentido profundo del hadith: “Nadie encontrará a Allâh si no ha encontrado previamente al Profeta”. (37)

La “Plegaria por el Profeta” es comparable a una rueda: el voto de bendición es el eje; el Profeta es el cubo; su Familia constituye los radios; sus Compañeros constituyen la llanta.

Según la interpretación más amplia de esta oración, el voto de bendición corresponde a Allâh; el nombre del Profeta al Espíritu Universal; (38) la Familia a los seres que participan de Allâh —por el Espíritu— de una manera directa; los Compañeros a los seres que participan indirectamente de Allâh, pero igualmente gracias al Espíritu. Este límite extremo puede ser definido de diferentes maneras, según se piense en el mundo musulmán o en la humanidad entera, o en todas las criaturas terrestres, o incluso en el Universo total. (39)

La voluntad individual, que es a la vez egoísta y disipada, debe convertirse a la Voluntad universal, que es “concéntrica” y trasciende lo humano terrenal.

El Profeta es, en cuanto principio espiritual, no sólo la Totalidad de la que somos partes separadas, fragmentos, sino también el Origen con respecto al cual somos otras tantas desviaciones; (40) es decir, el Profeta, en cuanto Norma, no sólo es el “Hombre Total” (al Insân al Kâmil), sino también el “Hombre Antiguo” (al Insân al Qadim). Hay en ello como una combinación de un simbolismo espacial con un simbolismo temporal: realizar el “Hombre Total” (o “Universal”) es en suma salir de uno mismo, proyectar la propia voluntad en lo absolutamente “otro”, expandirse en la vida universal que es la de todos los seres; y realizar el “Hombre Antiguo” (o “Primordial”) es retornar al origen que

llevamos dentro de nosotros mismos; es retornar a la infancia eterna, reposar en nuestro arquetipo, nuestra forma primordial y normativa, o en nuestra substancia deiforme. Según el simbolismo espacial, la vía hacia la realización del “Hombre Total” es la altura, la vertical ascendente que se despliega en la infinitud del Cielo; y según el simbolismo temporal, la vía hacia el “Hombre Antiguo” es el pasado en el sentido casi absoluto, el origen divino y eterno. (41) La “Plegaria por el Profeta” se refiere al simbolismo espacial por el epíteto de Rasûl, “Enviado” —pero aquí la dimensión se describe en sentido descendente— y al simbolismo temporal por el epíteto de Nabî al ummî, “Profeta iletrado”, el cual, con toda evidencia, se relaciona con el origen.

El “Hombre Antiguo” se refiere, pues, más particularmente, al Intellecto, a la perfección de “conciencia”, y el “Hombre Total” a la Existencia, a la perfección de “ser”; pero al mismo tiempo, en el plano mismo del simbolismo espacial, el centro se refiere también al Intellecto, mientras que en el plano del simbolismo temporal, la duración representa la Existencia, pues se extiende indefinidamente. Podemos establecer una relación entre el origen y el centro, por una parte, y entre la duración y la totalidad —o la ilimitación—, por otra; podríamos incluso decir que el origen, inasequible en sí, se sitúa para nosotros en el centro, y que la duración, que se nos escapa por todas partes, coincide para nosotros con la totalidad. Y, de la misma forma, partiendo de la idea de que el “hombre Total” concierne más particularmente al macrocosmo y el “Hombre Antiguo” al microcosmo, podríamos decir que, en su totalidad, el mundo es Existencia, mientras que, en el origen, el microcosmo humano es Inteligencia, en cierto modo al menos, pues no salimos del ámbito de lo creado y de las contingencias.

En el plano del “Hombre Total” podemos distinguir dos dimensiones, el “Cielo” y la “Tierra”, o la “altura” (tûl) y la “longitud” (‘ardh): la “altura” une la tierra al cielo, y este vínculo es, en el Profeta, el aspecto Rasûl (“Enviado”, y, así, Revelador), mientras que la tierra es el aspecto ‘Abd (“Servidor”). Estas son las dos dimensiones de la caridad: amor a Allâh y amor al prójimo en Allâh.

En el plano del “Hombre Antiguo”, no distinguiremos dos dimensiones, pues en el origen el Cielo y la Tierra no hacían más que uno; este plano, lo hemos visto más arriba, se refiere al “Profeta iletrado”. Su virtud es la humildad o la pobreza: no ser más que lo que Allâh nos ha hecho, no añadir nada; la virtud pura es apofática.

Resumiremos esta doctrina en estos términos: la naturaleza del Profeta implica las dos perfecciones de totalidad (42) y de origen: (43), Muhammad encarna la totalidad teomorfa y armoniosa (44) de la que somos fragmentos y el origen con respecto al cual somos estados de caída, siempre en cuanto individuos. Para el sufí, seguir al Profeta es extender el alma a la vida de todos los seres, “servir a Dios” (‘ibâda) y “orar” (dhakara) con todos y en todos; (45) pero es también reducir el alma al “recuerdo divino” (dhikru Llâh) del alma única y primordial; (46) es, en último término y a través de los planos considerados —totalidad y origen, plenitud y simplicidad—, realizar a la vez lo “infinitamente Otro” y lo “absolutamente Sí mismo”.

El sufí, a semejanza del Profeta, no quiere ni “ser Allâh” ni ser “otro que Allâh”; y esto no deja de tener relación con todo lo que acabamos de enunciar, ni con la distinción entre la “extinción” (fanâ’) y la “permanencia” (baqâ’). No hay extinción en Allâh sin caridad universal, y no hay permanencia en Él sin esta suprema pobreza que es la sumisión al origen. El Profeta representa, ya lo

hemos visto, la universalidad y la primordialidad, lo mismo que el Islam, según su intención profunda, es “lo que es en todas partes” y “lo que siempre ha sido”. Todas estas consideraciones permiten comprender hasta qué punto la manera islámica de considerar al Profeta difiere del culto cristiano o budista del Hombre Dios. La sublimación del Profeta se hace, no a partir de una divinidad terrestre, sino mediante una suerte de mitología metafísica: Muhammad es, o bien hombre entre los hombres —no decimos “hombre ordinario”—, o bien idea platónica, símbolo cósmico y espiritual, Logos insondable (47) pero nunca Dios encarnado.

El Profeta es ante todo una síntesis que combina la “pequeñez” humana con el misterio divino. Este aspecto de síntesis, o de conciliación de los opuestos, es característico del Islam y resulta expresamente de su función de “última Revelación”: si el Profeta es el “sello de la profecía” (khâtam al nubuwwa) o “de los Enviados” (al mursafin), esto implica el que aparezca como una síntesis de todo lo que hubo antes que él; de ahí su aspecto de “nivelación”, ese algo de “anónimo” y de “innumerable” que aparece también en el Corán. (48) Los que, refiriéndose al ejemplo de Jesús, encuentran a Muhammad demasiado humano para poder ser un portavoz de Allâh no razonan de manera diferente de los que, refiriéndose a la espiritualidad tan directa de la Bhagavadgîtâ o del Prainâ Pâramita Hridaya Sûtra, encontrarían la Biblia “demasiado humana” para tener derecho a la dignidad de Palabra divina.

La virtud —reivindicada por el Corán— de ser la última Revelación y la síntesis del ciclo profético se manifiesta no sólo en la simplicidad externa de un dogma interiormente abierto a todas las profundidades, sino también en esa capacidad que tiene el Islam de integrar a todos los hombres en cierto modo en su centro, de conferir a todos una misma fe inquebrantable y si es preciso combativa, de hacerles participar, al menos virtualmente, aunque eficazmente, en la naturaleza medio celestial, medio terrenal del Profeta.

Notas

(1). Inaceptable, porque, en primer lugar, es imposible, en la perspectiva realmente hindú, preferir Buda y Cristo a Rama y a Krishna; en segundo lugar, porque Cristo es ajeno a la India; en tercer lugar, porque, si se tienen en cuenta mundos no hindúes, no hay razón para tomar en consideración solamente a Cristo, siempre desde el punto de vista del Hinduismo; en cuarto lugar, porque no hay punto de comparación entre el río Ramakrishna y los océanos Shakyamuni y Jesús; en quinto lugar, porque Ramakrishna vivió en una época cíclica que de todos modos ya no podía contener una encarnación plenaria de la envergadura de los grandes Reveladores; en sexto lugar, porque, en el sistema hindú, ya no hay lugar, entre el noveno y el décimo Avatâra de Vishnu —a saber, Buda y el futuro Kalki Avatâra—, para otra encarnación plenaria y solar de la Divinidad. “Un solo Profeta enseña Al Tahâwi es más excelente que el conjunto de todos los amigos de Dios” (los santos)

(2). Pues los biógrafos profanos del Profeta, ya sean musulmanes o cristianos, tratan siempre de “excusar” al héroe, los primeros en un sentido “laico” y anticristiano, y los segundos, en el mejor de los casos, con una especie de condescendencia psicologista.

(3). En Cristo y Buda no se puede hablar de manifestaciones de piedad, es decir de “temor” y de «amor»; lo humano está como extinto en el mensaje divino, de ahí el “antropoteísmo” de las perspectivas cristiana y budista.

(4). Por lo que se refiere al Islam en general, se pierde de vista con demasiada facilidad que la prohibición de las bebidas fermentadas significaba un indiscutible sacrificio para los antiguos árabes —y para los otros pueblos que iban a islamizarse—, todos los cuales conocían el vino. Tampoco el Ramadán es un placer, y la misma observación vale para la práctica regular —y a menudo nocturna— de la oración; el Islam no se impuso, ciertamente, por su facilidad. Durante nuestras primeras estancias en ciudades árabes, estábamos impresionados por su atmósfera

austera e incluso sepulcral: una especie de blancura desértica se extendía como una mortaja sobre las casas y los hombres; en todo había un aire de oración y de muerte. Hay en esto, indiscutiblemente, huellas del alma del Profeta.

(5). La Sunna refiere esta frase del Profeta: “Nunca he visto una cosa sin ver a Allâh en ella”; o: “Sin ver a Allâh más cerca de mí que ella”. Sobre la cuestión sexual, véase Los engarces de la sabiduría, de Ibn ‘Arabi Capítulos sobre Muhammad y sobre Salomón.

(6). Con todas estas consideraciones no “atenuarnos” unas “imperfecciones”, sino que explicamos unos hechos. También la Iglesia era implacable —en nombre de Cristo— en la época en que todavía era todopoderosa.

(7). Entre las numerosas manifestaciones de mansedumbre, sólo citaremos este hadith: “Allâh no ha creado nada que ame más que la emancipación de los esclavos, y nada que aborrezca más que el divorcio”.

(8). Por ejemplo, la dificultad de elocución, en Moisés, significaba la prohibición divina de divulgar los misterios, lo cual implica una sobreabundancia de sabiduría.

(9). Un “instrumento directo” es un hombre consciente de su función, a partir del momento en que esta función le toca en suerte; por el contrario, cualquiera, o cualquier cosa, puede ser un “instrumento indirecto”.

(10). Un dicho árabe dice que “Muhammad es un mortal, pero no como los demás mortales; él es (en relación con ellos) como una joya entre las piedras”. La mayoría de los críticos profanos interpretan erróneamente esta respuesta del Profeta: “¿Qué soy yo sino un mortal y un Enviado?” (Corán, XVII, 93) dada a unos incrédulos que pidieron prodigios absurdos y fuera de lugar como una negación del don de los milagros, don que el Islam atribuye a todos los profetas. Cristo también se negó a realizar los milagros que el tentador le pidió, prescindiendo aquí del sentido intrínseco de sus respuestas. La frase citada de Muhammad significa en suma, en conformidad con la perspectiva característica del Islam, la cual subraya que toda derogación de las leyes naturales se produce “con el permiso de Allâh” (bi-idhni-Llâh): “¿Qué soy yo fuera de la Gracia de Allâh, sino un hombre como vosotros?”. Añadamos que la Sunna da fe de cierto número de milagros por parte de Muhammad, los cuales, en su calidad de argumentos “debilitadores” (mu’jizât) de la incredulidad, se distinguen de los prodigios de los santos, que son llamados “favores” (karâmât) divinos.

(11). Según Al Ghazzâli, “el principio” (asl) de todas las buenas acciones (mahâsîn) es la generosidad (karam). Allâh es “el Generoso” (Al Karim).

(12). Es lo que expresa el «analfabetismo» del profeta (al ummî, “el iletrado”); la Ciencia divina sólo puede implantarse en una tierra virgen. La pureza de la Santa Virgen no deja de tener relación con la espada del Arcángel que guarda la entrada del Paraíso.

(13). El Profeta dijo que “Allâh detesta la suciedad y el estrépito”, lo cual es muy característico del aspecto de pureza y de calma de la contemplación, aspecto que también encontramos en la arquitectura islámica, desde la Alhambra hasta el Taj Mahal, geográficamente hablando. En los patios de las mezquitas y de los palacios la calma y el equilibrio se repiten en el murmullo de los surtidores, cuya monotonía ondulatoria repite la de los arabescos. Para el Islam la arquitectura es, junto con la caligrafía, el arte sagrado por excelencia.

(14). Las tres virtudes de fuerza, generosidad y serenidad y con ellas las otras tres virtudes se expresan ya en la sonoridad misma de las palabras del segundo testimonio de fe (Shahâda): Muhammadun Rasûlu Llâh (“Muhammad es el enviado de Allâh”).

(15). Sería falso querer enumerar así las virtudes de Cristo, pues éstas no lo caracterizan dado que Cristo manifestaba la divinidad y no la perfección humana, o al menos no lo hace de manera expresa y explícita, comprendiendo también las funciones colectivas del hombre terrenal. Cristo es la divinidad, el amor, el sacrificio; la Virgen es la pureza y la misericordia. De modo análogo, se podría caracterizar a Buda con los términos siguientes: renunciamiento, extinción, piedad, pues son estas cualidades o actitudes las que 61 encarna de forma particular.

(16). Es decir: del puro Espíritu o, en lenguaje hindú, de la pura “Coscienza” (Chit) que se objetiva en Maya por el Ser (Sat).

(17). Esto es lo que le vale a esta piedad los reproches, por parte de algunos, de “fatalismo” y de “quietismo”. Las tendencias de que se trata en realidad aparecen ya, por lo demás, en el término islâm, “abandono” (a Allâh).

(18). Exclusiva, es decir, que no ve prácticamente lo Divino más que en una forma humana y no fuera de ella, como ocurre en el culto a Rama o a Krishna. Recordemos, a propósito de esto, la analogía entre los Avatâras hindúes y los Profetas judíos; éstos permanecían dentro del marco del judaísmo como aquéllos permanecían en el del Hinduismo, con una única y gran excepción

por cada lado: Buda y Cristo. David trajo los Salmos y Salomón el Cantar de los Cantares, al igual que Ráma inspiró el Rámayana y el Yoga Vasishta (o Maháramayana), y al igual que Krishna inspiró el Mahábhárata con la Bhagavadgita, y también el Shrimad Bhágavatam.

(19). Corán, XXXII, 56.

(20). Estos son los dos “pesos” o “especies pesadas” (al thaqalán) de los que habla el Corán (Sura del Misericordioso, 31). Los hombres están creados de “barro” (tin), es decir, de materia, y los jinn de «fuego», de substancia inmaterial o anímica, “sutil” (sukshma) como dirían los hindúes. Los Ángeles, por su parte, están creados de “luz” (nûr), de substancia informal; sus diferencias son comparables a las de los colores, los sonidos o los perfumes, no de las formas, que les parecen petrificaciones y fragmentaciones.

(21). Esta oración equivale por consiguiente, en parte al menos, al voto budista: “Que todos los seres sean felices”.

(22). Llamado también “Intelecto primero” (APAq1 al awwal); es ya “creado”, ya “increado”, según el modo en que se lo considere.

(23). “A quien me bendice una sola vez dijo el Profeta, Allâh lo bendecirá diez veces ...” Citemos también este otro hadith: “En verdad, el Arcángel Gabriel vino a mí y me dijo: Oh Muhammad, nadie de tu comunidad te bendice sin que yo lo bendiga diez veces, y nadie de tu comunidad te saluda sin que yo lo salude diez veces”. Según otro hadith, Allâh crea un ángel con cada oración por el Profeta lo que está lleno de sentido desde el punto de espirituales y cósmicas.

(24). Saludar, en árabe, es “dar la paz”; es pronunciar: “Que la Paz esté con vosotros” (al Salâmu ‘alaykum).

(25). El Espíritu (Al Rûh) constituye una excepción a causa de su posición central entre los Malaika, la cual le confiere la función “profética” por excelencia; el Corán lo menciona separadamente de los Malaika, y se dice también que no tuvo que prosternarse, como ellos, ante Adán; en lógica musulmana, merecería, como Muhammad, la salat y el salâm. Yibril personifica una función del Espíritu, a saber, el rayo celestial que alcanza a los Profetas terrestres.

(26). Y lo hace, precisamente, por medio de la “Plegaria por el Profeta”.

(27). Se identifica con él, también, según la perspectiva de la unidad de esencia.

(28). “Nada” desde el punto de vista ordinario y “separativo”, y “todo” desde el punto de vista “unitivo”, el de la “unicidad de lo Real” (Wahdat Al Wujûd).

(29). Cf. De L’Homme Universel de ‘Abd al Karim Al Jîlî (traducido y comentado por Titus Burckhardt).

(30). Del mismo modo, el loto sobre el que descansa Buda es a la vez el Universo manifestado y el corazón del hombre, cada uno de ellos considerado en cuanto soporte del Nirvana. Del mismo modo: la Santa Virgen es a la vez la pura Sustancia universal (Prakriti), matriz del Espíritu divino manifestado y también de todas las criaturas desde el punto de vista de su deiformidad, y la sustancia primordial del hombre, su pureza original, su corazón en cuanto soporte del Verbo liberador.

(31). Hemos visto anteriormente que la palabra “signo”, cuando no se trata de fenómenos de este mundo, se aplica a los versículos del Corán, lo cual muestra claramente la analogía que existe entre la Naturaleza y la Revelación.

(32). Es, pues, plausible el que una tradición pueda basarse enteramente en este simbolismo; éste es el caso, especialmente, del Shinto y de la tradición “calumética” de América del Norte.

(33). El Nabî no es tal porque recibe y transmite un mensaje particular, es decir, limitado a unas determinadas circunstancias, sino porque posee la nubuwwa, el mandato profético; todo Rasûl es Nabi, pero no todo Nabi es Rasûl, un poco como toda águila es un ave, pero no toda ave es un águila. El sentido de “mensaje particular” se impone no por el solo hecho de que el hombre es Nabi, sino por el hecho de que lo es sin ser Rasûl. Muhammad es “iletrado” en cuanto Nabi, y no en cuanto Rasûl, lo mismo que —para seguir con nuestra comparación— el águila puede volar porque es un ave, y no porque es un águila.

(34). En el sentido de que el ‘Abd no tiene nada que le pertenezca en propiedad.

(35). El Rasûl es, en efecto, una “misericordia” (rahma); él es el desinterés mismo, la encarnación de la caridad.

(36). La veracidad es inseparable de la virginidad del espíritu, en el sentido de que éste debe estar libre de todo artificio, de todo prejuicio, de toda interferencia pasional.

(37). Este es el sentido iniciático de esta frase del Evangelio: “Nadie llega al Padre sí no es por mí”. Sin embargo, hay que tener en cuenta la diferencia de “acento” que distingue a la perspectiva cristiana del sufismo.

- (38). Al Rûh, que contiene a los cuatro Arcángeles; en el plano terrestre y en el cosmos musulmán, es el Profeta y los cuatro califas.
- (39). El simbolismo de la Plegaria por el Profeta corresponde bastante exactamente al del molino de oración lamaísta: una oración, inscrita en una tira de papel, bendice al universo por la rotación.
- (40). Es en este sentido en el que, según San Bernardo, nuestro ego debe aparecérsenos como “algo despreciable”, y en el que, según el Maestro Eckhart, hay que “odiar la propia alma”.
- (41). Esto pone bien en evidencia el sentido de la tradición como tal y también, en particular, del culto a los antepasados.
- (42). “Allâh dijo: ¡Oh Adán! ¡Dales a conocer sus nombres!” (Corán, II, 35). “Y cuando dijimos a los malaika: ¡Prosternaos ante Adán!» (Corán, 11, 34).
- (43). “En verdad, hemos creado al hombre en la forma más bella” (Corán, XCV, 4).
- (44). Estas dos cualidades son esenciales. La creación es “buena” porque está hecha a imagen de Allâh, y porque compensa sus desequilibrios —ontológicamente necesarios so pena de inexistencia— con el equilibrio total, que los “transmuta” indirectamente en factores de perfección.
- (45). “Los siete Cielos y la tierra y los que en ellos se encuentran Lo loan; y no hay cosa alguna que no cante sus alabanzas, pero vosotros no comprendéis su canto ...” (Corán, XVII, 44).
- (46). “Y cada vez que reciban un fruto (en el Paraíso) dirán: esto lo hemos recibido antes ...” (Corán, 11, 25).
- (47). Sin Muhammad, se dice, el mundo no habría sido creado; él es, pues, el Logos, no en cuanto hombre, sino en su “realidad interior” (haqîqa) y en cuanto “luz muhammadiana” (Nûr muhammadi). Se dice también que las virtudes del Profeta son creadas puesto que son humanas, pero que son “sin embargo eternas en cuanto cualidades de Aquél cuyo atributo es la eternidad” (según Al Burda, del Shaykh Al Busiri); asimismo, el Profeta tiene el nombre de Haqq (“Verdad”), mientras que Al Haqq (“la Verdad”) es un Nombre divino. La haqîqa de Muhammad es descrita como un misterio: es ya escondida, ya cegadora, y no se puede interpretar sino de lejos.
- (48). Según dijo ‘A’isha, la “esposa preferida”, el Corán refleja o prefigura el alma del Enviado de Allâh.