

La paradoja de la naturaleza humana, según Rumi

Eric Geoffroy

Traducción y presentación de Máximo Lameiro

Eric Geoffroy (1956-) es un pensador francés contemporáneo especializado en el Islam en general, y particularmente en el sufismo. Enseña islamología en la universidad de Estrasburgo, y ha realizado numerosas traducciones y comentarios sobre obras de maestros del *tasawwuf* y del *irfan*.

El texto que presentamos a continuación, a pesar de su brevedad, es muy denso en contenido doctrinal. Y de hecho puede considerarse como una excelente síntesis de las enseñanzas de la gnosis islámica acerca del *Hombre perfecto (al insan al kamil)*.

Dicho sea de paso, la idea del *Hombre perfecto* se encuentra de modo explícito también, bajo formas diferentes pero inequívocamente convergentes, en el budismo –especialmente en las escuelas inspiradas por la doctrina de la *tathāgatagarbha*-, en la *kabbalah* judía y en la teosofía cristiana de Swedenborg. Asimismo en el taoísmo, tal como ha puesto en claro Toshihiko Izutsu en diversos estudios. Y sin duda se la podría encontrar, bajo formas tal vez menos explícitas pero reconocibles, en otras varias fuentes de sabiduría espiritual.

En esencia, se trata del reconocimiento de la íntima participación humana en lo Divino. Participación que define nada menos que la *naturaleza primordial del hombre*; y de la cual deriva su intrínseca dignidad, más allá de las apariencias en contra resultantes de considerar lo humano en un nivel exclusivamente mundano.

Dentro de este contexto general, la paradoja a la que alude el título del trabajo de Geoffroy podría enunciarse así: si bien el Hombre está dotado primordialmente de la unidad y pureza propias de lo Divino (el hombre como *imago dei*), cada hombre en particular, para realizar dicha naturaleza, deberá recorrer el círculo de su ser. Y ese recorrido implica necesariamente el alejamiento de su naturaleza esencial, el olvido de la misma, y la consecuente pérdida de su unidad y pureza. Sólo así, pasando antes por una suerte de negación de su esencia, puede el hombre llegar a ser lo que fue, y que en su más profunda intimidad nunca dejó de ser. De ahí que Rumi y el sufismo se refieran a esa recuperación de la naturaleza primordial mediante una analogía que también aparece en el budismo de modo recurrente: el despertar (*Buda* es justamente "el despierto", de *budh*: despertar, volver en sí).

Así, esa recuperación de la naturaleza originaria es de orden *cognitivo*. Pero en este horizonte de comprensión el status ontológico de los seres depende de su grado de conocimiento. Aquí lo ontológico se subordina a lo gnoseológico. Por eso Geoffroy evoca más de una vez en este estupendo trabajo una sorprendente idea de Rumi según la cual: el mundo tal como lo conocemos empíricamente, con su aparente solidez y subsistencia, no es sino el resultado de la ignorancia de los hombres acerca de su propia naturaleza primordial. Pues de otro modo, dicho mundo se disolvería por sí mismo y la creación entera regresaría a su estado edénico originario.

Dejamos ahora a los lectores con el texto de Geoffroy. Por último, y por una cuestión de respeto al trabajo intelectual, solicitamos a quienes citen total o parcialmente dicho texto que mencionen el nombre de su autor y su fuente (ver abajo del escrito) y el nombre del traductor al español. Gracias.

Máximo Lameiro
Enero 2016, Osaka, Japón



La paradoja de la naturaleza humana, según Rumi

“El hombre es algo inmenso. En él todo está escrito, pero los velos y las tinieblas le impiden leer en esa ciencia” “Tú vales más que ambos mundos, pero ¿qué haces? No conoces tu propio valor...”

Rumi (*Fihi ma fihi*)

En el conjunto de su obra, Rumi proclama de modo eminente la dignidad humana. Ve al hombre como la cima de la creación, la consumación del proyecto divino. Si el hombre es la última de las creaturas en entrar a la existencia fenoménica, es porque los otros reinos (mineral, vegetal, animal...) tienen por función preparar su advenimiento; ellos son para él medios de perfeccionamiento. A tal efecto, Rumi recurre a la imagen, muy conocida, del jardinero que para llevar a término su cosecha antes debe preparar el suelo, sembrar las semillas, regar, podar, etc. :

«En su forma exterior la rama es el origen del fruto, pero interiormente la rama no viene a la existencia sino por el fruto.

Si no deseara el fruto ni lo esperara, ¿por qué el jardinero habría de plantar el árbol?

Así, según la realidad interior el fruto le ha dado existencia al árbol, aunque, en apariencia, el árbol haya dado nacimiento al fruto.

Y el Profeta ha dicho: “Adán y los otros profetas siguen mi causa” (1)»

Por eso un maestro del conocimiento ha pronunciado estas palabras alusivas: “Nosotros somos los posteriores y los anteriores”. En efecto se trata de los últimos en el orden de la creación física y de los primeros en el orden metafísico. Y esto se aplica tanto a:

- El reino humano en relación a las otras creaturas.
- El Islam, en tanto última religión revelada dentro del ciclo de la humanidad
- Muhammad, como “sello de los profetas” pero a la vez móvil y fuente de la creación, y razón misma del cosmos.

A propósito de esto Rumi hace referencia a menudo a un *hadith qudsi* que dice: “*Law lâka mâ khalaqnâ al-aflâk*”, es decir “*De no haber sido por ti (Muhammad) no habríamos creado el cosmos*”

Volviendo al precedente pasaje de su Mathnawi, Rumi a continuación señala:

«Si en apariencia yo he nacido de Adán, en realidad soy el ancestro de todo ancestro (...)

Es por eso que el padre (Adán) ha nacido de mí, ya que en realidad el árbol nace del fruto» (2)

Para Rumi hay tres clases de hombres: los bestiales, los ordinarios, y los angélicos; estos últimos son los profetas y sus sucesores, los santos. Entre los angélicos, Rumi afirma la preeminencia de Muhammad: por él los profetas y los santos son comparables a rayos irradiados por el sol *muhammadí* (3). Un maestro sufí casi contemporáneo de Rumi, Ibn 'Ata'llah, expresó en términos muy similares el mismo tema de la “*luz muhammadina*” (*al-nur muhammadî*):

«Dado que eres consciente de que la guía espiritual se completa después del ciclo de la profecía, puedes comprender que la luz que derraman los santos proviene de la irradiación de la profecía sobre ellos. Haz de saber que la “realidad muhammadina” (al-haqîqa al muhammadîya) es semejante al sol, y la luz del corazón de cada santo es como la luna. Tú sabes, la luna es clara porque la luz del sol se posa sobre ella y ésta la refleja. El sol ilumina durante del día, pero también de noche por intermedio de la luna: así, él no se pone jamás! » (4).

El Profeta es, entonces, “el Hombre perfecto” (*al insan al kamil*): esa expresión pertenece más a la terminología de Ibn Arabí que en la de Rumi, pero la doctrina es idéntica.

El hombre en general es el mediador, el eslabón, que une la creación a lo Divino. Aún sin saberlo él purifica lo que está contaminado (5). Es la puerta para acceder a Dios: “*Tu eres la puerta de la ciudad del conocimiento (6), porque eres los rayos del sol de la clemencia (7)*”

Es evidente que Rumi hace fructificar la enseñanza coránica del Califato (*khilafa*): el hombre es el representante de Dios sobre la tierra (*khalifat Allah fi l-ard*). Por otra parte, uno de sus fundamentos doctrinales es el Pacto (*mîthâq*) primordial celebrado, de acuerdo al Corán (7:172), entre Dios y la humanidad en el mundo espiritual, pre-creatural. Un tema que es corolario del Pacto es el “depósito sagrado” (*amâna*): según el Corán (33: 72) el hombre acepta, asume, este depósito en función de la alianza contraída con Dios, a pesar de que, siempre según el Corán, no está a la altura de la tarea que involucra. Pero lo importante para Rumi, en este contexto, es que el hombre está dotado de la capacidad de elegir; es libre, lo cual constituye una cualidad compartida con Dios (8).

Es precisamente este depósito propio de la naturaleza humana, esta parte divina que el hombre lleva consigo, lo que le asigna un destino incomparable al de cualquier otra creatura, una misión particular:

«Si tú dices “no he cumplido la tarea que me incumbe pero he realizado otras cosas” has de saber que el hombre no fue creado para esas otras cosas. Eso es como si tomaras del tesoro del rey un sable indio de valor inestimable, hecho del mejor acero, y lo utilizaras como un simple cuchillo de carnicero para cortar una carne putrefacta» (9).

Como consecuencia del proceso de encarnación el hombre olvida su origen celeste y su misión: pues se identifica con su forma... Sin embargo, aunque su consciencia se encuentra oscurecida, padece un penoso sentimiento de alienación, y una profunda nostalgia de su estado primordial de pureza y de unidad, al que el Islam llama la *fitra*. Y sabemos que el tema mayor de la obra de Rumi es, sin duda, el exilio del hombre en la tierra, lejos de la patria espiritual, y el sentimiento de encierro en la prisión del cuerpo y del mundo fenoménico. La referencia escritural a este tema es el siguiente *hadith*: “*El bajo mundo es la prisión del creyente y el paraíso del incrédulo*”. Así, los seres más conscientes de ese estado caído no tendrán otra meta, en el curso de su existencia, que la de recordar el Pacto y buscar el reencuentro con Dios. De ahí que la práctica esencial del sufismo es el *dhikr*, “recuerdo-invocación” de Dios.

Por lo tanto, el descenso del hombre desde su estado paradisiaco hacia la condición terrestre tiene un sentido positivo en el Islam y el sufismo. En efecto, si Adán no hubiera caído, ninguna de las posibilidades presentes, inherentes a la Esencia divina, se habría desarrollado. Si todos los humanos alcanzaran el estado de “*Hombre perfecto*” (*insân kâmil*), el mundo sería inmediatamente reintegrado en el Principio divino, el Paraíso sería restablecido, y el mundo cesaría de existir... Pues es la separación de Dios la que solidifica al mundo (10). Corresponde al hombre, entonces, reintegrarse a la Unicidad, reconocer a Dios en el mundo de la dualidad y malograr así la acción de *Iblis*, de Satán. En efecto, conforme al sentido de la raíz árabe *sh-t-n*, o *sh-y-n*, que significa “dividir, separar”, Satán intenta impedir al hombre su reabsorción en la Unicidad.

Ahora bien, ¿cómo liberarse de la dualidad que nos impone nuestro ego y el mundo? Ciertamente no por la razón y sus racionalizaciones, nos dice Rumi, la cual al ser “mental” nos juega malas pasadas y estimula las pasiones e ilusiones. El único medio es la “muerte iniciática”, es decir la purificación del ego. Rumi insiste sobre este punto utilizando diversas imágenes. Por ejemplo, al ego sin trabajar, no depurado espiritualmente, lo califica de “asno”; y ese ego debe transmutarse en Jesús, en “ego crístico” (11).

Así, las prescripciones y ritos del Islam, tales como la plegaria (*salat*), tienen un efecto salvífico:

“Tú vives, hijo del Viviente, ¡se te ha bendecido!

¿No te sofoca esta tumba estrecha?

Tú eres el José de tu tiempo y el sol del firmamento

¡Sal de ese pozo, de esa prisión, y muestra tu rostro!

Es en el corazón de la ballena donde tu Jonás ha madurado

¿Qué es lo que libera? ¡Orar a tu Señor!” (12)

Respecto al proceso de purificación, Rumi insiste sobre la virtud del sufrimiento:

«Es el dolor quien guía al hombre a su casa. Mientras no se sufre por el deseo y el amor de una cosa, no se tiene la intención de conseguirla. Sin dolor no puede lograrse nada, ni en el dominio material ni en el espiritual... Mientras María no padece los dolores del embarazo, no se dirige al árbol de la felicidad» (13).

Para concluir, la paradoja de la naturaleza humana y el mundo fenoménico reside en el hecho de que una y otro subsisten gracias –¿o a causa de?- la inconsciencia de la mayor parte de los hombres, de su distracción (*ghafla* en árabe) con respecto a la realidad divina, su olvido, su amnesia casi general en relación a su patria espiritual. Se trata de un leitmotiv de Rumi, especialmente en su *Fihi-ma-fihi*, que hace de espejo en el que se refleja la superioridad que Rumi, conforme a las enseñanzas coránicas, le otorga a la criatura humana. Bien consciente del *hadith* según el cual “*los hombres duermen, y cuando mueren se despiertan*”, Rumi dice: “*Yo no he venido a la tierra más que para despertar a las almas dormidas*” (14), y todavía más: “*Si los dejáramos dormir ¿quién los libraría del infortunio? Los he tomado a mi cargo para pedir por ellos a Dios y conducirlos a la perfección*” (15).

Ese es precisamente el rol del ser que ha despertado, del maestro espiritual como Rumi, quien practica sobre su discípulo la mayéutica, tal como ha afirmado Eva de Vitray Meyerovitch (16), es decir “el arte de dar a luz” los espíritus, de desplegar el pequeño yo hacia el gran Sí, o bien, para refrendar la terminología del propio Rumi, de transmutar el alma animal en alma angélica y aún más allá del estado angélico, ya que, citando al pensador francés Pascal (m. 1662), “*el hombre sobrepasa infinitamente al hombre*”.

Eric Geoffroy

(Texto escrito para la celebración del 800 aniversario del nacimiento de *Mawlana Jalal ed-Din Rumi* en la UNESCO, 6 de Septiembre de 2007.)

Para leer otros textos del mismo autor puede consultarse su sitio web: <http://eric-geoffroy.net/>

Notas

[1] *Mathnawi*, IV (de la traducción francesa de L. Anvar-Chenderoff). El texto árabe del *hadith* aludido dice: *Nahnu al-âkhirûn al-sâbiqûn*.

[2] *Ibid.* IV

[3] *Mathnawi*, III, VI.

[4] *La sabiduría de los maestros sufís*, introducción, traducción y notas de E. Geoffroy, Paris, 1998.

[5] *Fîhi-mâ-fîhi*, cap. 8 (de la traducción francesa de L. Anvar-Chenderoff).

[6] Referencia al *hadith* del Profeta en el que declara: «*Yo soy la ciudad del conocimiento y Alí es su puerta*».

[7] *Mathnawi*, I.

[8] *Mathnawi*, V, IV.

[9] *Fîhi-mâ-fîhi*.

[10] W. Chittick, *The Sufi Doctrine of Rumi*, Bloomington (USA), 2005.

[11] *Dîwân*, ed. Furûzânfar, Téhéran, 1957-1967, poema n° 1816.

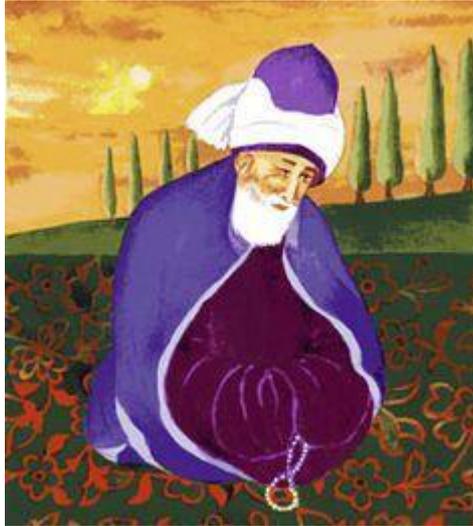
[12] *Mathnawi*,

[13] *Fîhi-mâ-fîhi*.

[14] Eva de Vitray-Meyerovitch, *Islam, l'autre visage*, Paris, 1995. Hay una traducción al español disponible gratuitamente en Webislam, *Islam, el otro rostro*: http://www.webislam.com/media/2006/10/45072_197.pdf

[15] Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî et le soufisme*, Paris, 1977, reeditado en 2005.

[16] *Ibid*



Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī
(recreación de Setsuko Yoshida sobre un antiguo retrato)