LA RECONSTRUCCION DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO EN EL ISLAM

ALLAMA MUHAMMAD IQBAL

LA RECONSTRUCCION DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO EN EL ISLAM

LA RECONSTRUCCION DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO EN EL ISLAM

POR
ALLAMA MUHAMMAD IQBAL

INTRODUCCION POR:
GRACIELA DE LA LAMA

COMPILACION Y NOTAS POR:
M. SAEED SHEIKH

TRADUCCION POR:
JOSE ESTEBAN CALDERON

IQBAL ACADEMY, PAKISTAN

Publisher
Prof. Muhammad Munawwar
Director
IQBAL ACADEMY PAKISTAN
P.O. Box 1308, G.P.O. LAHORE

1st Ed. 1989
Copies 2000
Price: H.B. $ 15.00
P.B. $ 8.00

Printed at:
Pap-Board Printers (Pvt.) Ltd., Rawalpindi

MUHAMMAD IQBAL: PENSADOR DE LA INDIA MUSULMANA DEL SIGLO XX, CREADOR DE PAQUISTAN

GRACIELA DE LA LAMA
Embajadora de México en Egipto

En la historia intelectual del subcontinente indio se destaca la figura del poeta, del ideólogo, del filósofo responsable de la idea motriz que generó Paquistán, Muhammad Iqbal. Él es el creador de la teoría del estado islámico socialista, de la filosofía del sí mismo o ego, de la renovación, en suma, en todos los órdenes del pensamiento musulmán en la India y de las formas en el lenguaje, tanto en urdu como en persa.

La India de las últimas décadas del siglo XIX soportaba la intervención cada vez más profunda del dominio británico, en todos los aspectos de la vida económica, política y social, intervención que también se manifestaba en la hegemonía ejercida por la cultura occidental. Pero esa situación no era aceptada por todos los sectores de la sociedad, se dejaba la inconformidad en ciertos grupos. Entonces empieza a tomar forma una organización política que expresa tímidamente el deseo de las élites de participar en la toma de decisiones que afectaban su propio destino. En el Punjab, donde se había difundido el movimiento de rechazo más violento de la historia moderna del sur asiático, "El motín de 1857",1 nace de una vieja familia de brahmanes conversos en Sialkot, Muhammad Iqbal. El pilar del pensamiento político musulmán moderno crecerá paralelamente al desarrollo de la lucha por la independencia, en sus variadas manifestaciones. Y será su portavoz en los discursos ante la Liga Musulmana, en sus poesías, en la exégesis del Corán, en "La reconstrucción del pensamiento religioso del Islam"2, que ahora se publica por primera vez en español. Nunca adopta sin embargo el papel de dirigente político y, tal

vez por ello, desempeña la función del ideólogo que se encuentra por encima de cualquier tentación partidista.

Intentar hacer una síntesis de la contribución de Iqbal al desarrollo del pensamiento en todos estos campos, es imposible en este limitado espacio por ello, con el fin de ofrecer una semblanza que permita apreciar la amplitud de sus intereses, la complejidad y originalidad de sus doctrinas, su dominio del lenguaje y la pureza de su estilo, me referiré brevemente sólo a tres aspectos fundamentales de su labor intelectual: como poeta, como teórico del estado y como filósofo.

Iqbal inicia su educación formal en su ciudad natal, dentro del sistema tradicional, bajo la tutela de Mawlawi MirHasan, un sabio de la escuela clásica. Después ingresa en el Colegio Misionero Escocés en la misma ciudad, para trasladarse posteriormente al Colegio Gubernamental de Lahore, donde se gradúa en filosifía y hace estudios de posgrado con Sir Thomas Arnold, el famoso orientalista inglés, especialista en miniatura indomusulmana. Él lo guía en el estudio de los clásicos del pensamiento occidental y lo alienta a ir a Europa. Estudia en Cambridge y obtiene el doctorado en filosofía en Munich con una tesis sobre "El desarrollo de la metafísica en Persia". Los tres años que Iqbal estuvo en Europa dejaron profundas huellas en su espíritu. Iqbal era, al menos parcialmente, un producto de la educación a la inglesa que se impartía en la India en esa época. Ejemplos de ello son su admiración por Milton, su labor de traductor de poesía inglesa y su nacionalismo. Pero en Europa fué donde se alimentó su imaginación, y donde su intelecto se ejercitó en profundas discuciones con intelectuales europeos. También en Europa se agudizó su sentido crítico y su apreciación de la cultura europea se hizo más profunda. Es entonces cuando sufre una metamoforsis intelectual que lo inclina hacia el Pan-Islamico, cuando se gesta su desprecio por el nacionalimo irreconciliable de los pueblos occidentales.

A su regreso a la India en 1908, trabaja como maestro por poco tiempo, aunque conserva su pasión por la educación a lo largo de toda su existencia. Fue decano de la Facultad de Estudios Orientales y Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Punjab. También estuvo relacionado con el Colegio Islámico de Lahore. Después decide ejercer su profesión de abogado, vive modestamente y desempeña sus funciones

principales de crítico e ideólogo. En 1930 pronuncia el famoso discurso donde propone la creación de un estado musulmán independiente en las provincias nor-occidentales de mayoría musulmana. A pesar de su participación en la Liga Musulmana, su papel político como dirigente fue muy limitado, vio siempre en Jinnah al líder capaz de poner en ejecución sus ideas, y de ahí se origina una amistad profunda y duradera. En 1938 murió Iqbal y con ello, como dijera Tagore al enviar sus condolencias, "crea un vicio en la literatura que, como una herida mortal, tomará largo tiempo en sanar". Iqbal escribió poesía en urdu y en persa, y en ambas lenguas su contribución fue inmensa. En urdu, que no era su lengua materna, empezó a escribir a muy temprana edad, aún antes de trasladarse a Lahore. En esa época su nacionalismo le inspiró poemas que aún son recitados por los hindúes que hablan esta lengua, incluso uno de sus poemas se convirtió en un himno nacionalista que logró gran popularidad, el Naya Shivala. Éste contiene "un lirismo melodioso que expresa un nacionalismo sincrético notable". 3

Después de su viaje a Europa, su Pan-Islamismo florece en sus versos publicados en su primera colección llamada Bang-i Dara. Uno de los poemas más característicos de esta época de romanticismo político es un lamento dirigido a Dios sobre las condiciones sociales y políticas de los musulmanes en la India. En él se nota su pertenencia a la corriente iniciada por Hali, quién había establecido una renovadora escuela naturalista de poesía en urdu, inspirado por la poesía inglesa. Hali infringe todas las normas del criticismo literario y dota a su lengua materna de la elasticidad indispensable para adaptarse a las crecientes necesidades de la modernización. Iqbal no sólo se alimentó de la concepción renovadora de esta escuela, también su formación tradicional le permitió escribir en las formas clásicas de la poesía persa: Ghasalz, ruba-i,git'a.. Por ejemplo en sus mathnawis continúa la línea del poema político. Más tarde abandona el urdu y escribe en persa, para poder aproximarse a un público más amplio y selecto. Por eso su segunda colección de poemas en urdu sólo aparece muchos años después cuando publica Bal- Jibril. Dos años después aparece una tercera colección, Zarb-i Katim, sobre temas políticos. En uno de sus poemas más hermosos, donde reflexiona sobre la creatividad humana en relación con el ego y el tiempo, vemos cómo expresa sus preocupaciones filosóficas en una forma poética depurada. Su teoría de la belleza, donde sostiene que la belleza está en la mente, no

en los objetos, lo lleva a encontrarla en todo lo poderoso y perfecto. Ésta es la razón de su admiración irrestricta de la naturaleza, como podemos observarlo en la felicidad que irradian sus poemas al Himalaya. Sin embargo, la emoción que dominó su poesía es el amor. Ésta es la fuerza que ofrece no sólo la solución de todas las dificultades del hombre, sino también la superación de sus debilidades. "Todo el universo sería un sepulcro sin la magia y el encanto sutil del amor", nos dice. Pero su poesía no sólo describe esta emoción fundamental sino que a través de ella vemos destellos de su pensamiento filosófico, o se entretejen los temas políticos que aparecen constantemente en su obra.

Uno de los cambios notables operados durante su estadía en Europa es su decisión de escribir en persa.

En 1914 es terminada una de sus obras más destacadas, Asrar-i Khudi, que despertó grandes controversias entre los eruditos musulmanes que la consideraron herética. Esta obra es un ejemplo de poema épico, clasificado como mathnawis o poema largo de varias rimas, mientras que Ghazals y Gosdas no tienen una rima interna, excepto en el primer verso. Ésta fue la primera obra que escribió utilizando mathnawis, forma que después sería una de sus predilectas, Habiendo producido ocho poemas largos importantes, entre los cuales se encuentra su famosa obra Javid Namah, que a los pocos años de su publicación se convirtió en un clásico comparable con la Iliada, la Odisea, Los nibelungos o el paraíso perdido. Se ha dicho que su inspiración proviene de la Divina Comedia. Sin duda existen muchos elementos para considerarlo así. El poeta, acompañado por Rumi, igual que Dante lo es por Virgilio, visita varios planetas y se encuentra con personajes históricos. En los diálogos que sostiene con ellos se expone a su doctrina sobre verdades eternas. Entre los personajes que aparecen en esta obra están además de sabio hindú Jehan Dost, Buda, Zoroastro, Cristo y Mahoma, las grandes figuras políticas de Asia del siglo XIX, Jamal-ud-Din Afghani y Sa'ed Halim Pasha. En esta obra Iqbal señala los errores que están cometiendo las naciones orientales al occidente y nos dice por boca de Sa'ed Halim Pasha que la salvación de la humanidad se encuentra en la síntesis de Oriente y Occidente:

En occidente el intelecto es la fuente de la vida
En oriente, el amor es la base de la vida.

A través del amor el intelecto se percata de la realidad,

Y el intelecto ofrece estabilidad a las obras del amor
Levanta y construye los cimientos del nuevo mundo el intelecto al amor.

Más adelante Afghani exorta al poeta a comunicar a los rusos que el Islam no es muy distinto al bolchevismo pero que tanto los musulmanes como los rusos no actúan conforme a sus preceptos; los rusos deben liberarse de su materialismo irreligioso y aceptar al Corán, al mismo tiempo que los musulmanes deben aceptar los postulados del socialismo acordes con el Islam. Esto significaría la unión ideal entre oriente y occidente. Muchos otros personajes del pasado o contemporáneos aparecen a lo largo del poema. Una de sus características es la introducción de interludios líricos, donde utiliza no sólo su poesía, sino también la obra de otros poetas persas e incluso poesía sánscrita, traducida naturalmente al persa.

En una de sus últimas obras en persa, Pas chi Bayard Kard ay aqwam-i Sharq, vuelve a denunciar al imperialismo occidental y al comunismo ateo, retornando al tema que ya aparece en el Javid Namah. Su pensamiento político se va gestando paulatinamente al ir absorbiendo las inquietudes que hacían vibrar el ambiente intelectual de su época y participa en el movimiento nacionalista, principalmente con su pluma. Este es el momento en que escribe poemas patrióticos de gran belleza. Su nacionalismo será de corta duración y concluye con su viaje a Europa en 1905, fecha de la partición de Bengala y de la propagación y popularización del nacionalismo. Sin duda las terribles consecuencias de la partición fueron conocidas por Iqbal, que se encontraba en Inglaterra. Su contacto con el nacionalismo europeo y su preocupación por establecer la relación entre el individuo y la comunidad, lo llevan a una segunda fase de su pensamiento político. Al Pan-Islamismo, cuyos ideales defenderá siempre. Sus ideas, como veremos en su obra escrita en esta época, Rumez-i Bikhudi, están íntimamente relacionadas con los preceptos musulmanes, especialmente cuando analiza los vínculos entre el hombre y su comunidad. Cuando se refiere a la comunidad, siempre está presente la comunidad islámica sustentada por los cinco pilares de la fe, pero su preocupación es preservar sus valores y una forma de organización de esa comunidad en el mundo moderno. El hombre es un ser libre que debe tener la oportunidad de desarrollar su alma individual. El pensamiento político

de Iqbal está íntimamente ligado con su pensamiento religioso, como podemos observar cuando hace hincapié en la unidad de la comunidad islámica, y su derecho a una existencia política independiente. Así, cuando es electo presidente de la sesión anual de la Liga Musulmana, en su discurso afirma:

> ...El único camino para una India pacífica es la redistribución del país de acuerdo con las afinidades raciales, religiosas y lingüísticas.

En 1931 y 1932, cuando asistió a la Conferencia de la Mesa redonda que tuvo lugar en Londres con el fin de redactar la constitución para el sur asiático, tomó una parte activa en los trabajos; y luego en la India, presidiendo la Sesión Anual de la Conferencia Musulmana, expresó con gran precaución su posición, afirmando:

> Me opongo al nacionalismo como se entiende en Europa, no porque es posible que sea menos provechoso para los musulmanes, si se le permite desarrollar en la India. Me opongo porque veo en él los gérmenes del ateísmo materialista que considero el peligro más grande para la humanidad moderna. El patriotismo es una virtud natural y tiene su lugar en la vida moral del hombre. Sin embargo, lo que realmente importa es su fe, su cultura, sus tradiciones históricas. Por estas cosas, desde mi punto de vista, es digno vivir y morir, y no por un pedazo de tierra con el cual el espíritu del hombre puede estar asociado temporalmente.

Sin embargo, así como la comunidad musulmana tiene un centro que es la Ka'ba en la Meca, la comunidad musulmana del sur asiático debe tener un centro político reconocido por todos, y éste sólo puede existir en un territorio independiente. Así en una de sus últimas cartas a Jinnah, le escribe preocupado por la situación económica desalentadora de las masas musulmanas. "He llegado a la conclusión de que si la Ley (del Islam) es entendida y aplicada adecuadamente, al menos el derecho a la subsistencia está asegurado para todos. Pero la aplicación de la Sharia del Islam, ¿acaso es imposible en este país sin uno o varios estados musulmanes libres?...Para el Islam la aceptación de la democracia socialista, en alguna forma adecuada y consistente con los principios legales del Islam, no constituye una revolución sino el retorno a la pureza original del

Islam.
Sus ideas son puestas en práctica por Jinnah, como puede verse en su correspondencia. Aún cuando su pensamiento filosófico aparece en muchos de sus poemas en urdu y en persa, quizá la obra más importante para el estudio de su contribución en este campo sea "La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam", publicada en Lahore en 1934. Esta obra había sido precedida por "Los secretos del ego" (khudi), publicada en 1915. En 1920 se publicó en Londres una traducción de su antiguo maestro y amigo de Cambridge, profesor R.A. Nicholson, quien veía en ella la obra de un filósofo original.

Iqbal conscientemente se sitúa en la corriente de pensamiento islámico, pero de un pensamiento islámico moderno, conocedor de las escuelas filosóficas occidentales a las cuales cita, critica y analiza profundamente. Entre los pensadores europeos que mayor influencia ejercieron en Iqbal, se pueden citar a Bergson y Nietzsche. Este último contribuyó en alguna medida en la gestación de su idea del superhombre, aunque en Iqbal tiene un contenido diferente que parte de su concepción del ego, que se origina en el análisis de la existencia, de lo dado, del mundo fenoménico y del hombre, que lo conduce a preguntarse: ¿"Qué es la vida?", a lo que responde: "Es el individuo: su forma suprema es el ego (khudi) en el cual el individuo se convierte en un centro independiente que se contiene a sí mismo". Esta idea, que aparece por primera vez en Asrar-i Khudi (El secreto del ego) en 1915, trata del origen del ego en el universo, su relación con el amor y con la naturaleza y los tres estadios de su desarrollo: obediencia, autocontrol y vicerrectorado divino. El ego individual es el centro de la voluntad y de la energía a partir del cual se desarrolla su concepto de divinidad, de libertad individual, de voluntad y de inmortalidad. La divinidad es el Ego Supremo hacia el cual debe tender el hombre en busca de libertad, porque el hombre gozará de una libertad mayor en la medida en que se asimile el Ego Supremo, sin identificarse con él, como sostienen las doctrinas monistas. Se refiere a la voluntad como a la fuerza generadora que conduce al hombre a su perfeccionamiento, que le permite elegir entre lo bueno y lo malo, haciendo posible que "este mundo desértico se convierta en tierra fértil", y que su acción lo purifique capacitándolo para la inmortalidad. Por ello, el hombre seleccionado por Dios entre todas sus criaturas, tiene características especiales, como son su mayor individualidad y conciencia de sí mismo,

obteniendo así una visión definida de su destino como una unidad de la vida.

Un aspecto que es importante destacar es que su concepción del ego lo lleva a reivindicar el movimiento y el cambio, como algo positivo que permite la evolución del hombre en tres direcciones: la libertad personal, la inmortalidad personal y la generación de hombres superiores.
La evolución no sólo la propone en función del individuo, sino también desde el punto de vista de la comunidad:

Para un individuo, adherirse a un grupo es una bendición,
Su virtud potencial alcanza la perfección gracias al grupo.
Cuando el individuo se identifica con el grupo.
La gota de agua en su beusqueda de expansión se convierte en un océano.
El individuo solitario no se percata de los objetivos,
Su fuerza es presa de la desintegración.

Cuando se refiere a la comunidad, siempre tiene presente a la comunidad musulmana. Considera que ésta tiene los elementos necesarios para lograr el cambio, ya que el espíritu de la cultura musulmana es escencialmente dinámico.
La contribución de Iqbal al desarrollo del pensamiento filosófico es especialmente significativa cuando determina la relación que debe existir entre la evolución del ego y los mecanismos que permiten que la sociedad cambie, adecuándose a las necesidades del tiempo y ofreciendo las condiciones óptimas para que se generen hombres perfectos. La calidad de la vida de la comunidad es el reflejo de la vida del individuo, por ello el individuo tiene una gran responsabilidad en el destino de la comunidad. En este proceso, el conocimiento y la reinterpretación de la herencia cultural son fundamentales. A partir de su concepción de individuo y comunidad, se desarrolla su teoría del estado en el cual debe existir una armonía total entre los intereses individuales y el beneficio de la comunidad, inclinándose hacia una visión de un estado islámico de carácter socialista, en el cual se integren la interpretación de la herencia cultural y la modernización, entendiéndose siempre a ésta como una modernización dentro de los cánones de la religión.

Damos la bienvenida a la primera traducción al español de "La Recon-

strucción del pensamiento religioso en el Islam", ya que abre al mundo hispanoparlante la obra de uno de los pensadores de mayor trascendencia del mundo contemporáneo.

1. No existe consenso respecto a la fecha de su nacimiento. S.A. Wahed asegura que fue el 22 de febrero de 1873 (Iqval, bis art and thought, John Murray, London, 1959, p. 3), Aziz Ahmad señala 1875 (A. Ahmad y G. E. von Grunebaum, Muslim Self Statement in India and Pakistan 1857-1968. Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1970, p. 13) y el Comité Nacional para la Celebración del Centenario fija el 9 de noviembre de 1877.

2.Obra publicada originalmente en Londres en 1934 y reeditada en Lahore en varias ocasiones.

3. Cf. A. Ahmad y G.E. von Grunebaum, op. cit., p 13.

INTRODUCCION DEL COMPILADOR

En la presente edición de **Reconstrucción del pensamiento religioso del Islam**, por Allama Iqbal, se procuró proporcionar referencias acerca de muchos de los autores citados en el libro y, especialmente, sobre los pasajes que de sus obras se citan. Allama no porporcionó en todos los casos los títulos y, en algunas ocasiones, incluso los nombres de los autores tuvieron que deducirse de descripciones de carácter general, como "el gran poeta místico del Islam", "un historiador moderno de la civilización", y otras de ese mismo tipo.

Por otra parte, la obra más mencionada y citada es el Qur'an. Entre el gran número de pasajes citados, unos setenta y siete, que generalmente se destacan dentro del texto general, van acompañados de referencias a los Surahs y versículos alcoránicos. Los pasajes sin numerar del Qur'an —aproximadamente cincuenta— citados dentro del texto son relativamente más cortos, a veces muy breves, y tienen por objeto llamar la atención sobre alguna expresión del Qur'an única en su género. Las referencias concernientes a estas citas y también a muchas ideas alcoránicas y no pocos temas alcoránicos, especialmente mencionados en las cinco primeras Conferencias, aparecen en las Notas y, posteriormente, también en el Indice de Referencias Alcoránicas. Un examen numérico de este Indice pone de manifiesto muy significativamente que el número de versículos relacionados con los temas "hombre", "empirismo alcoránico" y "fenómeno del cambio" (casi siempre en función de la alternancia del día y la noche pero también en un sentido más amplio), en cada caso es comparativamente mayor que el número de versículos sobre cualquier otro tema. Esto también puede observarse en el agrupamiento de tales versículos o de referencias a ellos en no pocas páginas del libro. Además de los versículos tomados del Qur'an y de las referencias acerca

de ellos, se encuentra en la presente obra un buen número de valiosas observaciones y asertos donde se encarna la especial penetración con que Allama se introducía en el Qur'an, nacida de sus estudios especialmente perceptivos y profundos. Estos asertos y observaciones a menudo se encuentran dispersos en toda la obra, excepto en la Conferencia VII, donde sólo se hace una sola observación y donde es total la ausencia de pasajes tomados del Qur'an, quizá porque originalmente se destinó a un público no musulmán. Una lista de aproximadamente sesenta y cinco de estos asertos y observaciones se encuentra en el Indice General bajo el rubro de: "observaciones y asertos basados en", como subdivisión dentro del Qur'an".

Entre las demás obras de las cuales aparecen citas en **Reconstrucción** (pude identificar cuarenta y nueve e incluirlas en el Indice) alrededor de quince son de autores musulmanes, en su mayoría místicos. Los pasajes de estas obras muslimes, originalmente en árabe, persa o turco, se presentan, con la sola excepción de **Mathnawi, de Rumi**, por primera vez en inglés, gracias a la traducción de Allama Iqbal. Conviene destacar pasajes de **Al-Mabahith** Al-Mashri-qiyah (por Fakhr al-Din al-Razi), **Maktûbat** (por Shaikh Ahmad Sirhindi) y, sobre todo, los poemas turcos de Ziya Gökalp, que Allama vertió al inglés partiendo de la versión alemana de August Fischer en su **Aus die religiösen Reformbewegung in der Turkei** (Leipzig, 1922).

La misma importancia —y quizás aún mayor— tienen las versiones resumidas (en lengua inglesa) que Allama hizo de pasajes considerablemente más largos o de ciertas partes de **Al-Fauz al-Aaghar**, por Maskawaih (sobre la hipótesis evolucionista, tanto en el sentido biológico como en el espiritual), del **magnum opus Al-Hujjat Allah al-Balighah**, de Shah Wali Allah (sobre el método profético para construir un **Shari'ah** universal) y el **Ghayat al-Imkan fi al-Makan, de Iraqi** (sobre la pluralidad de los órdenes espaciales y de los órdenes temporales). Esta última, la más larga de las versiones resumidas de obras escritas en árabe o en persa, inicialmente fue preparada por Allama Iqbal partiendo del —entonces raro— manuscrito para su **Sectional Presidential Address**: "A Plea for Deeper Study of the Muslim Scientists", presentada a la Quinta Conferencia Oriental, Lahore: 20-22 de Noviembre de 1928. La traducción del pasaje tomado de **Al-Hujjat Allah al-Balighah**, por Shah Wali, al parecer

pertenece a una fecha posterior. Hay una referencia bastante clara a este significativo pasaje en la carta que Allama Iqbal dirigió a Sayyid Sulaiman Nadvi el 22 de Septiembre de 1929, es decir, un mes antes de pronunciar sus primeras seis Conferencias en la Universidad Musulmana Aligarh. Cabría agregar que estas traducciones resumidas constituyen algunas de las partes del texto principal de las Conferencias III, V y VI. En lo concerniente a **Mathnawi, por Rumi**, citado por extenso (seis de sus versos incluso aparecen citados en el original persa), debe indicarse que las traducciones de todos esos pasajes no son obra del propio Allama Iqbal sino de otras personas: Whinfield, Nicholson (con ciertas modificaciones) y Thadani. Sólo en un caso presentó Allama su traducción de un verso de Rumi (p.98); pero, aun cuando parezca increíble, este verso, según el traductor al persa de **Reconstrucción**, no aparece ni en el **Mathnawi** ni en el **Kullivat-i Shams**. Es un punto que debe estudiarse más a fondo. No obstante, casi siempre que se cita un pasaje del **Mathnawi** o hay alguna referencia a esta obra, se recuerdan al lector "las hermosas palabras de Rumi" y que fue "mucho más fiel al espíritu del Islam" que, pongamos por caso, Ghazali".

Entre los treinta y cuatro (aproximadamente) autores occidentales de cuyas obras Allama toma citas, nada menos veinticinco fueron contemporáneos suyos, y entre ellos cabe subrayar los nombres de Whitehead, Eddington, Wildon Carr, Louis Rougier y, ciertamente, también el de Spengler. Debe asimismo notarse que las obras de estos y otros autores contemporáneos de quienes se incluyen citas, en su mayor parte fueron publicadas entre 1920 y 1928. Con esto por ningún concepto se desea minimizar la importancia de pasajes muy significativos tomados de obras de Bergson, James, Hocking e incluso Aginádes, todas ellas publicadas antes de 1920, sino únicamente referirse al hecho de que en **Reconstrucción** hay más citas de obras occidentales publicadas dentro de un determinado período.

Sucede que 1920 fue el año en que se publicó **Relatividad: Teoría General y Especial: Una exposición popular**, de Einstein, que marcó toda una época. Ese mismo año también se publicó **Espacio, Tiempo y Gravitación**, de Eddington, y **Principio General de la Relatividad en sus aspectos filosófico e histórico**, quizá las más antiguas explicaciones sobre la relatividad debidas a autores ingleses. En **Reconstrucción** apare-

cen citas de estos libros. En la biblioteca personal de Allama hay fichas catalogadas sobre las obras de Einstein junto con una docena más de trabajos sobre la física de la relatividad.

En esta Introducción también debe mencionarse la complicada obra de dos volúmenes **Espacio, Tiempo y Deidad** de Alexander, la cual, desde su aparición en 1920 fue aclamada como "suceso filosófico de primera categoría". Quizá sea la primera obra contemporánea a la que inmediatamente consagró Allama un comentario profesional que, si bien breve, encerraba este significativo reconocimiento: "El pensamiento de Alexander es mucho más audaz que el mío". A pesar de la metafísica marcadamente realista (pero también naturalista y empírica y, por tanto, científica) de Alexander, el Allama parece haber encontrado en su culminante "principio de la emergencia" una especie de confirmación empírica de la evolución creadora bergsoniana. A decir verdad, explicó a Nicholson en función del principio de la emergencia su teoría acerca del Hombre Perfecto, en contraposición al Superhombre nietsezcheano, en una larga carta, quizá la más larga de cuantas escribió, fechada el 24 de enero de 1921.

La evaluación que Allama Iqbal hizo de obras de escritores occidentales, en especial de los que estudió con mayor atención, parece caracterizada por la ambivalencia de la admiración y la disatisfacción, o de la aceptación y el rechazo. Esto también se refleja en uno de sus más valiosos aforismos dirigidos a los musulmanes: "Acercaos al conocimiento moderno con respeto pero conservando una actitud independiente" (p.87). Quizá en ningún texto resulte más clara esta ambivalencia que en la forma como Allama trata la **Decadencia de Occidente**, de Spengler; dos volúmenes publicados, respectivamente, en abril de 1926 y en noviembre de 1928. Allama acepta de buena gana declaraciones spenglerianas como las siguientes: "Así, la historia del conocimiento occidental se caracteriza por la **progresiva emancipación** del pensamiento clásico"; "El símbolo del Occidente... es la idea (matemática) de función"; "Antes de que evolucionara la teoría de las funciones" era imposible contar con "nuestra **dinámica** física occidental". Por lo demás, el Allama se sentía profundamente descontento con la tesis central de **La Decadencia de Occidente**, o sea "que las culturas, como estructuras orgánicas, son completamente extrañas entre sí". En su Alocución ante la Conferencia Oriental, subrayó

que los "hechos tienden a refutar la tesis de Spengler". Esta tesis o doctrina sobre la "mutua enajenación de las culturas" o aislacionismo cultural, sostenía decididamente el Allama, fue lo que impidió a Spengler comprender las influencias o ingredientes indudablemente muslimes dentro del desarrollo de la cultura europea. No vuelve a mencionarse en esa obra, por otros conceptos "supremamente sabía", hechos históricos tan conocidos como el anticlasicismo de los pensadores musulmanes, expresado con especial claridad en la obra de Ibn Khaldun, por muchas razones esclarecido equivalente muslime de Spengler. Tampoco hay en **La Decadencia de Occidente** ninguna referencia a la "teoría de las funciones", de al-Biruni, claramente expuesta en su **Al-Qanun al-Mas'udi**, seiscientos años antes de Fermat y Descartes, un hecho que debía conocer Spengler por estar muy versado en matemáticas, e incluso como historiador de la cultura.

Asimismo, al referirse a la aseveración de Spengler acerca de que "por su caracter y su espíritu la cultura del Islam es completamente **maga**, Allama Iqbal observa sin ambages: "No niego que una corteza **maga** se haya extendido sobre el Islam"; y añade algo muy importante para nosotros: "A decir verdad, mi principal objetivo en estas conferencias ha sido afianzar una visión del espíritu islámico emancipado de sus adherencias magas (p.126). Según Allama, el concepto spengleriano del Islam como movimiento cultural estaba completamente falseado por su tesis sobre la "mutua enajenación de las culturas", y también por su enfoque morfológico de la historia, lo cual los hizo agrupar al Islam como cultura con las culturas manifiestamente magas del judaísmo y del zoroastrismo, entre otras. Allama Iqbal sí reconoció como hecho histórico que el Islam importó algunos conceptos y una "experiencia religiosa" —como puede verse, por ejemplo, en algunas tradiciones esotéricas de la teología musulmana y en ciertas tendencias teosóficas y ocultistas del sufismo— de esas antiguas culturas en su período de expansión y también en períodos posteriores, en especial cuando los conquistados se convirtieron culturalmente en conquistadoress. Pero estas importaciones, insiste Allama, permanecieron siempre en las capas superficiales del Islam, en su corteza y en sus adherencias magas. Es obvio el grave error de Spengler .

Más aún, Spengler no llegó a percibir en la idea de finalidad del profe-

tismo islámico "una cura psicológica de la actitud maga de constante expectación". Todo el mundo debería comprender que con la "revelación" de esta idea de finalidad, una de las más extraordinarias que hayan aparecido en la conciencia profética, "toda autoridad personal que se atribuyese un origen sobrenatural terminó ya en la historia humana". Spengler tampoco supo apreciar el valor cultural de esta idea en el Islam. No obstante su "abrumadora sabiduría", quizá le resultó imposible comprender esta importantísima verdad: "el constante recurso a la razón y a la experiencia en el Qur'an, y el hecho de insistir en la Naturaleza y en la Historia como fuentes del conocimiento humano... son diversos aspectos de esa misma idea de finalidad. Estos aspectos de la idea de finalidad sin duda proporcionan al hombre una clara conciencia del "nacimiento" con el Islam de una nueva época, la época "del intelecto inductivo".

El que ninguna de las obras de escritores occidentales que se citan en **Reconstrucción** haya sido publicada después de 1928, no representa un problema serio en lo referente a las seis primeras Conferencias. Basta con recordar que las tres primeras Conferencias se escribieron o llegaron a la redacción definitiva en 1928 y, las tres siguientes, en 1929, quizá en su mayor parte, durante las vacaciones veraniegas de los Tribunales. Es muy probable que mientras escribía el segundo grupo de tres conferencias en 1929, Allama Iqbal no haya tenido contacto con muchas de las obras publicadas en Occidente ese mismo año, o que no haya encontrado en ellas nada que conviniera citar en sus conferencias. Ahora bien, la última conferencia incluida en este libro —"¿Es posible la religión?"— la pronunció en una sesión de la Sociedad Aristotélica, en Londres, en diciembre de 1932; pero las seis obras occidentales que cita, incluso en esa conferencia, se publicaron antes de terminar 1928. ¿Cómo explicar que Allama no haya conservado su ritmo de lectura —perceptivo y ávido, según se afirma— de los filósofos occidentales?

¿A qué se debió esta negación de sí mismo, casi ascética, en materia filosófica? Pudo haber muchas razones. Entre otras, hay que tomar debida cuenta de su interés en otros dos campos: uno se adaptaba perfectamente a su estupendo genio poético; el otro, de tipo más práctico, se fue apoderando más y más de su tiempo y atención, y lo condujo a guiar y ayudar a los musulmanes de la India en su lucha por obtener una patria

independiente. Allama Iqbal siempre estuvo profundamente convencido de que el Islam tendría una oportunidad de "movilizar su ley, su educación, su cultura, y de acercarles más a su espíritu original y al espíritu de los tiempos modernos (**Speeches, Writings and Statements of Iqbal** ["Discursos, Escritos y Declaraciones de Iqbal"], p. 11). De lo más hondo de estos sentimientos emergió una visión profética con forma geográfica que hoy conocemos con el nombre de Pakistán.

Como ya se dijo, el principal objetivo de sus Conferencias—Allama lo reconoce expresamente—"es afianzar una visión del espíritu islámico emancipado de sus adherencias magas" (p.126). con todo, poco se menciona a los magos o a los adeherencias magas del Islam en **Reconstrucción.** En total, hay una breve referencia a la cultura maga en la primera sección de la IV conferencia y al pensamiento o a la idea de los magos en el pasaje final de la V Conferencia. En el segundo caso Allama dice que Ibn Khaldun " finalmente arrasó la base, supuestamente proveniente de una revelación, de una idea, dentro del Islam, similar...a la idea maga original" (p.127), lo cual encierra una referencia implícita, quizá un tanto suavizada, a su opinión acerca de que "todas las tradiciones proféticas referentes a mahdi, masihiyat y mujaddidiyat son magas por su origen y por su espíritu (**Igbalnamah**, II, 231). Con toda razón puede afirmarse que, íntegramente la **Weltanschauung** de Allama es tan completamente antimaga que no necesita mencionar siempre a los magos cuando dice algo que implícitamente va contra ellos. Quizá pueda encontrarse un buen ejemplo de esto en sus observaciones, en la VII Conferencia, sobre la "técnica" del misticismo medieval o en el Oriente musulmán. Lejos de reintegrar la fuerza de la vida interior de un hombre común y corriente, y prepararlo así a participar en la marcha de la historia" este misticimo muslímico, dice Allama, "enseñó al hombre un falso renuciamiento y lo dejó perfectamente sastisfecho con su ignorancia y servidumbre espiritual" (pp.164-165).

Con todo, sigue siendo cierto que en **Reconstrucción** no hay demasiadas declaraciones, aun implícitas, del criterio de Allama o puesto al de los magos, a menos que entendamos los términos "implícito" y "alusión" en una acepción diferente y más profunda, y vayamos precisamente hasta el principio o génesis de su posición contraria a los magos. Como sucede en la mayor parte de sus insignes y excepcionales ahondamientos —por lo

general expresados en un lenguaje diferente al de la metafísica de Bergson y Whitehead— Allama debe su postura contraria a la de los magos a su interpretación excepcionalmente perceptiva del Qur'an. Surge esencialmente de su aguda comprención del profundo significado de la idea suprema de la finalidad del profetismo, considerada desde el punto de vista del desenvolvimiento religioso y cultural del hombre a través de la historia; más aún, desde el punto de vista "del hombre que alcanza plena conciencia de sí mismo" como portador del "divino depósito" de la "personalidad" (ego) y de la divina promesa" de "una completa sujeción de toda esta inmensidad del espacio y del tiempo". Gracias a esta idea profética de la perfección y, a través de ella, del final en el Islam de la cadena de las religiones divinamente reveladas, dice Allama: "toda autoridad personal que pretenda tener origen divino terminó ya en la historia humana" (p.112).De esa misma idea cimera emana también la honda conciencia del trascendental "nacionamiento del intelecto inductivo, resumido en el famoso aforismo formulado por Allama: "El nacimiento del Islam es el nacimiento del intelecto inductivo" (p.112). A esto cabe añadir otra otra de sus observaciones, también caracterizada por la misma sencillez, por la misma "percepción" directa. En el profeta Así, la " abolición de todas las pretenciones de los magos" y del nacimiento del intelecto inductivo", dentro de la lógica de la experiencia muslime, son dos ideas co-implicantes, pues deben su origen a la misma idea cimera de la finalidad, de la cual derivan su inspiración común.

Debido a la verdadera unidad interna del Qur'an, la nueva conciencia que el hombre tiene de sí mismo en lo referente a su sitio de Naturaleza y a su posición en la Historia, despertada por "la idea de finalidad", ya se refleja claramente en la forma como el Qur'an subraya la Naturaleza y la Historia como fuentes del conocimiento humano ". Esto último, según Allama, sólo constituye uno de los aspectos de lo primero, y otro tanto puede afirmarse "del constante llamamiento alcoránico a la razón y a la experiencia". Por ello, "el nacimiento del intelecto inductivo" se encuentra en el Qur'an en diversas formas y, por consiguiente, en otras tantas formas se encuentra el repudio de la postura maga inherente al intelecto inductivo. Quizá esto explique, en buena parte, por qué Allama adoptó en **Reconstrucción** el recurso metodológico consistente en quitar del Islam la corteza maga fomentando, desde el interior del Islam, su propia conciencia intrínseca del nacimiento del entendimiento inductivo.

Esto cuenta con el apoyo de muchos de los más brillantes pasajes de la presente obra.

Algunos perceptivos lectores occidentales de **Reconstrucción** han observado atinadamente en la idea de Allama sobre el nacimiento o despertar del intelecto inductivo " un término medio entre Islam y ciencia moderna". También cabría señalar que Allama agrupa "ciencia" y "conciencia de Dios", algo más preciso que la mera creencia en Dios, en una de sus extraordinarias aseveraciones. Estas, a veces, surgen súbitamente, a manera de expresiones espontáneas de un aspecto esencial del impulso interno de dicha argumentación que, al parecer, en la etapa final se elevó aún poco más. Así son, por ejemplo, las aseveraciones en las cuales Allama equipara la observación científica de la naturaleza con alguien que virtualmente busca una especie de intimidad con el Ego Absoluto "(p.51); y otro tanto sucede cuando llama "al observador científico de la Naturaleza" una especie de buscador místico en el acto de orar (p.81).

Haciendo aún más explícita "la conciencia de Dios a través de la ciencia", dice Allama que la "la observación científica de la Naturaleza nos mantiene en estrecho contacto con el comportamiento de la Realidad, con lo cual agudiza nuestra percepción interna con miras a una visión más profunda " (p.); y en otra parte (p. 80) dice que "una forma indirecta de establecer contacto con la realidad que tenemos delante consiste en la observación reflexiva y en el control de sus símbolos, tal y como se revelan a la percepción sensorial" (p. 14). Tan seguro está Allama de las responsabilidades—casi al alcance de la mano— de que el observador científico "establezca contactos con la realidad", siguiendo las "modestas" vías del intelecto inductivo que, significativamente, llega a esta conclusión: "Esto por sí solo incrementará su poder sobre la Naturaleza y le proporcionará esa visión del infinito total que la filosofía busca, pero no puede encontrar" (p. 81).

Sin embargo, no podría afirmarse que **Reconstrucción** sea una crítica del sobrenaturalismo de los magos, y quizá tampoco sea una disertación sobre la conciencia islámica del intelecto inductivo; o acerca de que el Islam dice "sí" al mundo de la materia; o sobre la forma especialísima en que se subraya el aspecto empírico de la realidad, y, por tanto, la ciencia y el poder sobre la Naturaleza. Todo ello encuentra en la obra de Allama

el lugar que le corresponde en una síntesis del Islam, religioso y moral, concebida filosóficamente. De hecho, la urgencia por escribir la parte más importante de **Reconstrucción** al parecer proviene, entre otras cosas, del estado de desesperación en que se había sumido la tradición religiosa y filósofica muslime, debido, posiblemente, a una absoluta y secular negligencia. En fin de cuentas, los mulsumanes se habían quedado con los que Allama denomina "metafísica desgastada" o "prácticamente muerta", con sus moldes de pensamiento peculiares y una fraseología fija que, manifiestamente, producían "un efecto asfixiante en la mentalidad moderna" (pp. 80, 86).

No podría exagerarse la necesidad la de escribir una nueva metafísica islámica; y Allama la escribió en **Reconstrucción** en función de sucesos contemporáneos, tanto científicos como filosóficos. Tenía Allama la esperanza de que esto "podría ayudar a comprender como se debe el significado del Islam como mensaje a la humanidad" (p. 8).

La esperanza de Allama se convirtió en realidad. **Reconstrucción es** una de las escasísimas obras muslimes que hoy pueden conseguirse donde se encuentre una exposición significativa del Islam con miras a un foro internacional de gente culta. Promueve en forma verdaderamente excepcional el diálogo interreligioso efectivo, siempre y cuando la "metafisíca",al menos de las principales religiones del mundo, también se exponga en el lenguaje y en las metáforas de nuestros días. **Reconstrucción** sin duda también busca facilitar en grado sumo la urgente comunicación interna entre el Islam "y alguna de las más importantes fases de su cultura, desde el punto de vista intelectual" (p.7), las cuales ahora, con el paso del tiempo, acabaron por manifestarse en muchas disciplinas humanas que progresan rápidamente en todo el mundo. El promover el Islam en otras regiones recurriendo a sus propias manifestaciones quizá sea hoy en día, históricamente hablando, algo indispensable para que los musulmanes "comprendan debidamente el significado del Islam".

Al preparar el texto de este libro para la presente edición empleé básicamente, la edición de Oxford University Press (1934). Unos cuantos errores de imprenta en nombres propios como Maimónides, Rougier,

Tawfik Fitrat los cuales, según parece, llegaron a la edición oxoniense de **Reconstrucción** pasando por la edición original y mal impresa de Lahore (Kaput Art Printing Works, 1930) ya fueron señalados por algunos de los primeros críticos occidentales de la obra. Por fortuna ninguno de estos errores tipográficos representó un verdadero problema, con una sola excepción que, lo confieso, me puso a trabajar en serio. Me refiero a lo siguiente: "Sarkashi del siglo X de la Hijra", donde había un error por partida doble en cuanto al nombre propio y en cuanto a la fecha. Quienes tradujeron **Reconstrucción**, respectivamente, al francés, al urdú y al persa observaron que debía haberse dicho "Sarakhsi del siglo V de la Hijrah", pero se trataba de un nombre y de una fecha demasiado conocidos como para poder deslizarse en un doble error de imprenta. Además, la fecha resultaba algo anacrónica en el pasaje a que se refería. Después de llegar a lo que me he permitido llamar "razones irrefutables" y a pruebas de indudable autenticidad en lo referente a los errores en la fecha y en el nombre, decidí cambiar la frase a "Zarkashi del siglo VIII de la Hijrah" y añadir una larga nota explicativa.

En lo referente a la labor primordial de encontrar los textos originales de escritores muslimes u occidentales citados en **Reconstrucción**, reconozco que por fin los encontré todos, excepto cuatro, o sea los de Horten Hurgronje, von Kremer y ;saio Halim Pasha. Estos pasajes pertenecen a la VI Conferencia. Esta Conferencia -de ello presento algunas pruebas en mis Notas- se considera acertadamente como versión corregida y aumentada de un trabajo sobre **Ijtihad** que Allama Iqbal leyó en público en diciembre de 1924. Al cabo de mis investigaciones sobre las cuatro citas mencionadas que no logré identificar en las obras donde posiblemente se encontraran y que pude consultar, me inclino a suponer que se trata de traducciones que Allama hizo del alemán. La traducción de Allama de dos pasajes de Briefe Uber Religion, de Friedrich Naumann, la de cinco pasajes de **Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei**, de August Fischer (se encuentran en la VI Conferencia), un trabajo anterior sobre **Ijtihad** y el hecho de que Allama anteriormente citó textos alemanes en **The Development of Metaphysics in Persia** (Desarrollo de la Metafísica en Persia), así como también su correspondencia con prestigiosos orientalistas alemanes y de otras nacionalidades, constituyen algunas de las razones adicionales en que baso mi opinión.

En cuanto a los pasajes citados en la VI Conferencia cuya fuente original sí pudo encontrarse, hay sólidas razones para creer que las tres citas tomadas de **Mohammedan Theories of Finance**, de Nicolás Aghnides (un ejemplar llegó a manos de Allama entre marzo y abril de 1923), en la segunda parte de la Conferencia, pertenecen a la época en que Allama escribía su trabajo sobre "Idea of Ijtihad in the Law of Islam", en 1924. Esto, al parecer, también puede aplicarse en el caso de los poemas de Ziya Gökalp que Allama tomó y tradujo de **Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei** (1922). Allama recibió en abril de 1924 el ejemplar de esta obra que le envió su autor, August Fischer, por aquel entonces director de la revista **Islamica**. En una de sus cartas a Sayyid Sulaiman Nadvi, Allama indica claramente que en su trabajo sobre **Ijtihad** utilizó los poemas de Ziya Gökalp. Hay, por otra parte, por lo menos, dos textos que, con bastante seguridad, pueden asignarse a fechas posteriores. Me refiero al pasaje, al principio de la VI Conferencia, tomado de **Emotion as the Basis of Civilization**, de Denison, publicado en 1928, y a la cita de **Al-Hujjat Allahal al-Balighah**, el cual, como ya se dijo, se relaciona con la carta que Allama dirigió a Sayyid Sulaiman Nadvi el 22 de septiembre de 1929.

Al parecer, la preparación de la VI Conferencia abarcó más tiempo que la elaboración de las otras. Así mismo, el interés que Allama demostró en "la idea de **Ijtihad** en la ley islámica" y, por tanto, en toda la metodología de la jurisprudencia musulmana -que reaparece periódicamente en los últimos quince años de su vida- es mucho más duradero que su interés por otros muchos temas, incluyendo bastantes que encontró en los grandes filósofos occidentales cuyas obras leía con avidez.
En una entrevista de prensa, un poco anterior a la "Round Table Conference", Allama manifestó su intención de escribir un libro sobre "el sistema de figh a la luz de los conocimientos modernos", otra "obra de reconstrucción" sobre el aspecto legal del Islam, mucho más importante que su aspecto puramente teológico. Y añadió con su acostumbrada modestia que el presente libro sobre la reconstrucción filosófica del Islam, "era necesario a manera de preludio" de su segunda obra "reconstructiva". Nunca se llegó a escribir la tan deseada obra acerca de "La reconstrucción del pensamiento jurídico en el Islam", pero el sólo hecho de que Allama deseara escribirla y la gran importancia que le daba, quizá signifiquen una especie de legado a la posteridad.

Al dar con la clave de los puntos de vista de muchos escritores -musulmanes u occidentales, medievales o modernos- citados en el presente libro, o al proporcionar notas sobre algunas de las cuestiones que se suscitan o de los términos que se mencionan, sinceramente opino que con esta abundante cosecha académica sólo realicé lo que cualquier otro profundo admirador de Allama habría realizado, aun mejor que yo.
Teniendo en cuenta la amplitud casi enciclopédica de criterios y hechos que abarca **Reconstrucción**, y considerando también el elevadísimo rango intelectual y espiritual de Allama Iqbal, no es difícil comprender que una edición anotada del libro hubiera sido imposible sin los amables consejos y la ayuda de muchos amigos y eruditos, tanto en Pakistán como en el extranjero. Sinceramente reconozco mi deuda para con todos ellos. Debo especial gratitud al Presidente de la Suprema Corte, Dr. David Iqbal, por haber gentilmente aceptado mi propuesta encaminada a preparar una edición anotada de **Reconstrucción**, y también por haber autorizado su publicacion. Estoy así mismo agradecido con los miembros del Consejo de Administración del Instituto de Cultura Islámica, de Lahore, por haberme permitido emprender esta obra como parte de mis obligaciones académicas ajenas a mi puesto de Director del Instituto, y en especial al Dr. M. Afzal, Ministro de Educación, por su amable apoyo y continuado interés en la publicación del libro.

Tengo el muy agradable deber de agradecer al profesor M. Siddiq, del Colegio Islámico (Lahore), por su gran cortesía y generosa ayuda en el empleo de la biblioteca personal de Allama Iqbal y, en especial, por sus consejos profesionales cuando hubo que localizar y transcribir las anotaciones de Allama -marginales y de otros tipos- así como sus notas en ejemplares personales de muchas obras importantes.

Igualmente doy las gracias al Dr. Ahmad Nabi Khan y a su colega, el señor M.H. Khokhar, director y conservador del Museo Allama Iqbal, de Lahore, respectivamente, por la especial consideración que me acordaron para consultar y estudiar algunos de los importantes manuscritos y libros que se conservan en el Museo, en especial las cartas de los orientalistas. Tengo deuda de gratitud con Qazi Mahmudul Haq, de la Biblioteca Británica (Londres), por haberme enviado la copia fotostática del artículo de Allama Iqbal publicado en el primer número de la **Sociological Review** (1908), y de ciertas partes del libro de Denison, ya muy raro,

Emotion as the Basis of Civilization, además, el señor Haq tuvo la bondad de enviarme microfilmes de ciertos manuscritos que se encuentran en El Cairo, incluyendo el excepcional manuscrito **Risalah dar Zaman-o-Makan**. Gracias a estas aportaciones me fue posible dar con la fuente de ciertas referencias de difícil e incluso de imposible aclaración que se encuentran en el presente libro.
Igualmente deseo expresar mi gratitud a Mlle. Mauricette Levasseur, de la **Bibliothèque Nationale** (París), porque amablemente me proporcionó la información solicitada sobre André Servier, y por algo aún más importante: sus minuciosas notas sobre Louis Rougier (anteriormente Rongier), las cuales me ayudaron a orientarme en un difícil problema relacionado con nombres propios y títulos.

Doy mis más cumplidas gracias a dos amigos holandeses: el Rev. Dr. Jan Slomp y al señor Harry Mintjes. El primero jamás se cansó de traducir para mí pasajes tomados de artículos y libros en alemán o francés, pues la información que yo solicitaba a veces sólo podía encontrarse en esas lenguas. El señor Mintjes, a su vez, hizo posible que yo contara con una copia fotostática de los pasajes de **Briefe über Religion**, de Naumman, citados en **Reconstrucción**.

También doy las gracias a mi sobrino, el profesor Mustansir Mir, de la Universidad de Michigan (Ann Arbor), por el buen número de fotocopias de diversos artículos, partes de algunos libros y, sobre todo, de una nueva tesis sobre Allama Iqbal escrita en Estados Unidos.
Entre otros muchísimos amigos y eruditos que bondadosamente me ayudaron en mi trabajo o cuyos puntos de vista en una u otra forma me beneficiaron, debo mencionar a Maulana M. Hanif Nadvi y a Maulana M. Ishaq Bhatti. Casi diariamente me reunía con ellos en el despacho del Instituto de Cultura Islámica. Siempre fue de gran utilidad mostrarles algunos importantes textos árabes y discutir animadamente con ellos algunas cuestiones islámicas mencionadas en **Reconstrucción**. Estoy profundamente agradecido por estas amistosas discusiones.

Con gusto reconozco mi gran deuda para con el señor M. Ashraf Darr, Secretario y Consejero de Publicaciones del Instituto, por su valiosa cooperación al preparar el manuscrito para la imprenta, por sus valiosas sugerencias y asistencia técnica en la preparación de los dos índices -

Particularmente el segundo, que se convirtió en índice de concordancias- y, finalmente, por haber leído y corregido las pruebas de la segunda parte de la obra, es decir, la correspondiente al compilador a partir de sus Notas y Referencias.
Nadie comprende mejor que yo las numerosas deficiencias que encierra dicha segunda parte, y por eso mismo nadie dará mejor acogida a las sugerencias del culto lector destinadas a enriquecer la siguiente edición.
En fin, desearía dedicar la parte realizada por el compilador a la memoria del desaparecido Presidente de la Suprema Corte de Justicia S.A. Rahman y a la del también desaparecido Maulana Sa'id Ahmad Akbarabadi, ambos especialistas en la obra de Allama Iqbal, quienes me ayudaron a comprender "la gran síntesis, la más importante del mundo mahometano contemporáneo", realizada por el propio Allama. ¡Que sus almas gocen de eterno descanso!

Lahore, mayo de 1984.

M.S.S.

PREFACIO

El Qur'an es un libro que subraya los "hechos" con preferencia a las "ideas". Sin embargo, hay personas para quienes resulta imposible asimilar orgánicamente un universo extraño volviendo a vivir, a manera de proceso vital, el tipo especial de experiencia interior donde, en última instancia, descansa la fe religiosa. Más aún, el hombre moderno, al desarrollar hábitos de pensamiento concreto -hábitos que el propio Islam fomentó, al menos en las etapas iniciales de su carrera cultural- se ha vuelto menos capaz de esa experiencia, a la cual mira con sospecha porque da cabida a lo ilusorio. Las más genuinas escuelas del sufismo, sin duda, han realizado una obra valiosa al modelar y dirigir la evolución de la experiencia religiosa islámica; pero sus más recientes seguidores, debido a su desconocimiento de la mentalidad moderna, se hallan absolutamente incapacitados para recibir nuevas inspiraciones provenientes del pensamiento y de la experiencia modernos. Perpetúan métodos creados para generaciones poseedoras de un punto de vista cultural diferente al nuestro en aspectos muy importantes. "Vuestra creación y vuestra resurrección" dice al Qur'an, "son como la creación y la resurrección de una sola alma".

Una experiencia viva del tipo de unidad biológica encerrada en este versículo, requiere hoy en día un método fisiológicamente menos violento y psicológicamente mejor adaptado a un tipo concreto de mentalidad. En ausencia de dicho método, resulta natural que se exija una forma científica del conocimiento religioso. En las presentes conferencias,

preparadas a solicitud de la Asociación Muslime de Madrás y pronunciadas en Madrás, Hiderabad y Aligarh, procuré satisfacer, así fuese sólo en parte, esta urgente demanda al intentar reconstruír la filosofía religiosa musulmana, tomando debida cuenta de las tradiciones filosóficas del Islam y de los más recientes progresos en varios dominios del conocimiento humano. El momento actual es muy favorable para una empresa de este tipo. La física clásica ya ha aprendido a hacer la crítica de sus cimientos. Como resultado de esta crítica, el tipo de materialismo que inicialmente le hacía falta está desapareciendo rápidamente; y no se halla lejano el día en que la Religión y la Ciencia descubran mutuas armonías hasta hoy insospechadas. Debe recordarse, sin embargo, que la finalidad no existe en el pensamiento filosófico. A medida que avanzan los conocimientos y se abren nuevas vías al pensamiento resultan posibles otros puntos de vista, probablemente aún mejor fundamentados que los que se exponen en estas conferencias. Nuestro deber consiste en vigilar atentamente el progreso del pensamiento humano y en conservar frente a él una actitud crítica independiente.

M.I.

INDICE

I. CONOCIMIENTO Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

¿En qué consisten el carácter y la estructura general del universo en que vivimos? ¿Existe un elemento permanente en la constitución de este universo? ¿Cómo nos relacionamos con ese elemento? ¿Qué lugar ocupamos dentro de él y qué tipo de conducta conviene al lugar que ocupamos? Estos interrogantes pertenecen tanto a la religión como a la filosofía y a la más elevada poesía. Ahora bien, el tipo de conocimiento que nace de la inspiración poética posee un carácter esencialmente individual: es figurativo, vago e indefinido. La religión, en sus formas más desarrolladas, se eleva aún más que la poesía: pasa del individuo a la sociedad. Por su actitud ante la Suprema Realidad se opone a las limitaciones humanas; amplía sus demandas y ofrece, nada menos, como expectativa, la visión directa de la Realidad. ¿Es posible, entonces, aplicar a la religión el método puramente racional de la filosofía? El espíritu de la filosofía consiste en la libre investigación y sospecha de toda autoridad. Su función consiste en seguir la huella de superficiales hipótesis humanas hasta el lugar donde se esconden y, en el transcurso de esta labor puede llegar finalmente a la negación o al abierto reconocimiento de la incapacidad de la razón pura para alcanzar la Suprema Realidad. Por otra parte, la escencia de la religión es la fe; y la fe, igual que un pájaro, ve su "ruta sin huella" sin la ayuda del intelecto, el cual, en palabras del gran poeta místico del Islam, "sólo está al acecho del corazón vivo del hombre y le roba la invisible riqueza vital que lleva en su interior".1

Sin embargo, no puede negarse que la fe no se reduce al sentimiento. Posee una especie de contenido cognoscitivo. La existencia de partidos rivales —escolásticos y místicos— en la historia de las religiones demuestra que la idea es un elemento religioso vital. Independientemente de esto, la religión, desde un punto de vista doctrinal, como la definió el

profesor Whitehead, es "un sistema de verdades generales cuyo efecto transforma el carácter, cuando se sostienen con sinceridad y se aprehenden vivamente".2 Como la transformación y conducción de la vida interior y exterior del hombre constituyen la meta esencial de la religión, resulta evidente que las verdades generales que incorpora no deben permanecer imprecisas o indefinidas. Nadie se lanzaría a actuar sin más base que la de un dudoso principio rector de la conducta. Añádase que, dada su función, la religión, aún más que los dogmas científicos, necesita de un fundamento racional donde se basen sus principios esenciales. La ciencia puede hacer a un lado la metafísica racional y, hasta la fecha, esa ha sido su actitud; pero la religión difícilmente podría hacer caso omiso de la búsqueda de una reconciliación de los aspectos opuestos de la experiencia y una justificación del ambiente dentro del cual se encuentra la humanidad. A ello se debe que el profesor Whitehead haya observado muy agudamente que "las edades de fe son edades de racionalismo".3 Sin embargo, racionalizar la fe no equivale a reconocer que la filosofía sea superior a la religión. La filosofía, sin duda, tiene jurisdicción que le permite juzgar a la religión, pero lo que ha de ser juzgado es de tal naturaleza que no se someterá a la jurisdicción de la filosofía si no se aceptan sus condiciones. Al dictar sentencia sobre la religión, la filosofía no puede adjudicarle un sitio inferior entre los datos que maneja. La religión no es asunto que corresponda a tal o cual departamento; tampoco es exclusivamente pensamiento o únicamente sentimiento o acción, sino total expresión del hombre. Así, al evaluar la religión, la filosofía debe reconocer la posición central de la religión, y su única opción consiste en aceptarla como elemento central en el proceso de la síntesis reflexiva. Tampoco existe ninguna razón para suponer que el pensamiento y la intuición se opongan esencialmente entre sí. Ambas provienen de la misma raíz y la una complementa a la otra. La aprehende la realidad de fragmento en fragmento; la otra, en su totalidad. La una fija la mirada en lo eterno; la otra, en el aspecto temporal de la Realidad. La una es el goce actual de la Realidad total; la otra tiende a atravesar el todo especificando lentamente y cernando las diversas regiones del todo con el objeto exclusivo de observarlo. Se necesitan mutuamente para su mutuo rejuvenecimiento.

Ambas van en pos de visiones de la misma Realidad, la cual se les revela de acuerdo con la función que ejercen en la vida. A decir verdad, como

atinadamente afirma Bergson, la intuición no es otra cosa que un intelecto de más elevada calidad.4 Dentro del Islam, puede considerarse que la investigación de los fundamentos racionales se inició precisamente con el Profeta. Su oración constante decía: "¡Dame, oh Dios, el conocimiento de la más profunda naturaleza de las cosas!"5 La obra de místicos de épocas posteriores y de racionalistas no místicos constituye un capítulo extraordinariamente instructivo de la historia de nuestra cultura, pues revela el anhelo por un sistema coherente de ideas, por un sistema de entrega sin reservas a la verdad y, así mismo, las limitaciones de aquella edad, las cuales hicieron que los diversos movimientos teológicos dentro del Islam fueran menos fructuosos de los que hubieran podido ser en una época diferente. Como es bien sabido, la filosofía griega ha constituído una gran fuerza cultural en la historia del Islam. Sin embargo, un estudio cuidadoso del Qur'an y de las diversas escuelas de teología escolástica que brotaron de la inspiración del pensamiento griego revela un hecho sorprendente: mientras que la filosofía griega amplió considerablemente el horizonte de los pensadores musulmanes, por otra parte, en términos generales, obscureció su visión del Qur'an. Sócrates concentró su atención únicamente en el mundo del hombre. Para él, el estudio que correspondía al hombre era el del hombre mismo, no al mundo de los insectos, las plantas y las estrellas. Esto difiere totalmente del espíritu del Qur'an, el cual ve en la humilde abeja un receptor de la inspiración divina,6 y constantemente mueve al lector a observar el perpetuo cambio de los vientos, la sucesión del día y la noche, las nubes,7 los cielos estrellados 8 y los planetas que se desplazan en espacios infinitos.9 Como auténtico discípulo de Sócrates, Platón despreció la percepción sensorial, que, en su concepto, sólo suministraba opiniones pero ningún conocimiento verdadero. 10 Esto difiere completamente del Qur'an, el cual considera el "oído" y la "vista" como los más valiosos entre los dones divinos,11 y declara que deberán dar cuenta a Dios sobre las actividades que realizaron en este mundo.12 Bajo el hechizo de la especulación clásica esto pasó completamente desapercibido para los primeros estudiantes musulmes del Qur'an. Lo leían a la luz del pensamiento griego, y tardaron más de doscientos años para percibir —y no con toda claridad— que el espíritu del Qur'an es esencialmente anticlásico.13 El resultado de este conocimiento fue una especie de rebelión intelectual cuyo significado, a fondo, no ha llegado a conocerse, ni siquiera en nuestros días. En parte se debió a esta rebelión y en parte a su historia personal que Ghazali

basara la religión en el escepticismo filosófico, lo cual constituye una base religiosa bastante endeble y no enteramente justificable según el espíritu del Qur'an. El principal opositor de Ghazali, Ibn Rushd, quien defendió la filosofía griega contra los rebeldes, llegó, a través de Aristóteles, a lo que se conoce como doctrina de la Inmortalidad del Entendimiento Agente,14 doctrina que alguna vez ejerció enorme influencia en la vida intelectual de Francia e Italia,15 pero que, en mi opinión, se opone completamente al concepto del Qur'an sobre el valor y el destino del ego humano.16 Así, Ibn Rushd perdió de vista una idea del Islam, grande y fructuosa, y sin caer en la cuenta ayudó al crecimiento de una filosofía enervante acerca de la vida que obscurece la visión que el hombre tiene de sí mismo, de su Dios y de su mundo. Es indudable que los más constructivos de los pensadores ash'aritas iban bien orientados y que se adelantaron a algunas de las más modernas manifestaciones del idealismo. No obstante, en términos generales, el objeto del movimiento Ash'arita era, sencillamente, defender la opinión ortodosa con las armas de la dialéctica griega. Los Mu'tazilah, al concebir la religión meramente como un cuerpo doctrinal y no tomarla en cuenta como hecho vital, para nada prestaron atención a enfoques no conceptuales de la Realidad y redujeron la religión a un mero sistema de conceptos lógicos que desembocan en una actitud exclusivamente negativa. No lograron ver que en el dominio del conocimiento —científico o religioso— no es posible la total independiencia del pensamiento frente a la experiencia concreta.

Sin embargo, no puede negarse que la misión de Ghazali —como la de Kant en la Alemania del siglo XVIII— tuvo un carácter cuasi apostólico. En Alemania, el racionalismo se presentó como aliado de la religión, pero pronto se cayó en la cuenta de que el aspecto dogmático de la religión no es susceptible de demostración. No quedaba más recurso que eliminar el dogma del depósito sagrado. Con la eliminación del dogma sobrevino el concepto utilitarista de la moral y, en esta forma, el racionalismo dio cima al reino de la incredulidad. En ese estado se encontraba el pensamiento teológico en Alemania cuando surgió Kant. **Su Crítica de la Razón Pura** puso de manifiesto las limitaciones de la razón humana y convirtió en montón de ruinas toda la obra de los racionalistas. Con toda justicia se ha dicho que Kant fue el más grande don de Dios en Alemania. El escepticismo filosófico de Ghazali —el cual, por otra parte, quizá fue demasiado lejos— virtualmente realizó una obra del mismo tipo en el Islam, al

asestar un golpe decisivo a aquel racionalismo prekantiano en Alemania. No obstante, existe entre Ghazali y Kant una diferencia importante. Kant, dentro de la lógica de sus principios, no podía afirmar que fuera posible conocer a Dios. Ghazali, al no hallar ninguna esperanza en el pensamiento analítico, pasó a la experiencia mística donde encontró, para la religión, un contenido independiente. En esta forma logró consolidar para la religión, el derecho a existir independientemente de la ciencia y de la metafísica. Ahora bien, la revelación del Infinito total dentro de la experiencia mística lo convenció del carácter finito e inconcluyente del pensamiento, y lo indujo a marcar una línea de separación entre el pensamiento y la intuición. No logró ver que el pensamiento y la intuición se relacionan orgánicamente, y que el pensamiento, necesariamente, debe simular características finitas e inconcluyentes porque se unen a la sucesión temporal. La idea según la cual el pensamiento es esencialmente finito y, por ello mismo, incapaz de aprehender lo Infinito, se basa en un concepto erróneo acerca del movimiento del pensamiento dentro del conocimiento. La insuficiencia del entendimiento lógico, la cual encuentra múltiples individualidades que se repelen mutuamente, sin esperanza de poder reducirlas, al fin y a la postre, a una unidad, es lo que nos vuelve escépticos sobre el valor concluyente del pensamiento. De hecho, el entendimiento lógico es incapaz de ver esta multiplicidad como un universo coherente. Su único método consiste en la generalización basada en semejanzas, pero sus generalizaciones no pasan de unidades ficticias que no afectan la realidad concreta de las cosas. Sin embargo, mediante una actividad más profunda, el pensamiento es capaz de llegar al Infinito inmanente dentro de cuyo movimiento autodesenvolvente los diversos conceptos finitos no pasan de ser meros momentos. Por consiguiente, en su naturaleza esencial el pensamiento no es estático; es dinámico y desenvuelve su infinitud interna en el tiempo como una semilla, la cual desde un principio contiene la unidad orgánica del árbol a manera de hecho presente. Por lo tanto, el pensamiento es un todo en su autoexpresión dinámica, la cual se presenta a la visión temporal como una serie de especificaciones definidas que sólo pueden comprenderse mediante la referencia recíproca. Su significado no se encuentra en su autoidentidad, sino en el todo más vasto del cual constituyen aspectos específicos. Este todo más vasto —recurriendo a una metáfora alcoránica— es una especie de "Loseta Preservada"17 que presenta en su totalidad las posibilidades indeterminadas del conocimiento como realidad presente, la cual se

revela en la sucesión temporal como una sucesión de conceptos finitos que parecen alcanzar una unidad ya presente en ellos. De hecho, la presencia del Infinito total en el movimiento cognoscitivo hace posible el pensamiento finito. Ni Kant ni Ghazali vieron que el pensamiento, precisamente en su acto de conocer, supera su propia finitud. Las finitudes de la Naturaleza se excluyen mutuamente; pero esto no ocurre en las finitudes del pensamiento, el cual, en su naturaleza esencial, no puede ser limitado ni permanecer prisionero en el estrecho circuito de su propia individualidad. Nada le es ajeno en el vasto mundo que se encuentra más allá de él. Por su participación progresiva en la vida de lo aparentemente extraño, el pensamiento arrasa los muros de su finitud y goza de su infinitud en potencia. Su movimiento se hace posible sólo debido a la presencia implícita del infinito dentro de su individualidad finita, el cual mantiene viva la llama de la aspiración y sostiene su búsqueda sin fin. Es un error considerar inconcluyente al pensamiento, pues también a su manera, el pensamiento es una salutación entre lo infinito y el infinito.

Durante los últimos quinientos años, el pensamiento religioso del Islam ha permanecido prácticamente estacionario. Hubo épocas en que el pensamiento europeo recibió la inspiración del mundo islámico. Con todo, el más notable fenómeno de la historia moderna se encuentra en la enorme rapidez con que el mundo del Islam se está moviendo espiritualmente hacia Occidente. No hay nada discordante en este movimiento, pues la cultura europea, en su aspecto intelectual, es sólo un desarrollo ulterior de alguna de las más importantes fases de la cultura islámica. Sólo tenemos que el deslumbrante exterior de la cultura europea logre detener nuestro movimiento y que nosotros no podamos alcanzar el verdadero meollo de esa cultura. Durante los siglos de nuestro letargo intelectual, Europa ha estado pensando seriamente acerca de los grandes problemas que tanto interesaron a los filósofos y hombres de ciencia del Islam. Desde la Edad Media, cuando quedaron completas las escuelas musulmanas de teología, se habían realizado infinitos progresos en el terreno del pensamiento y de la experiencia humanos. El incremento del poder del hombre sobre la Naturaleza le proporcionó una nueva fe y un nuevo sentido de superioridad sobre las fuerzas que integran su ambiente. Se sugirieron nuevos puntos de vista, se replantearon viejos problemas a la luz de recientes experiencias y surgieron nuevos problemas. Parece como si el intelecto humano superara sus categorías fundamen-

tales: el tiempo, el espacio y la causalidad. Con el progreso del pensamiento científico, incluso nuestro concepto de la inteligibilidad está experimentando cambios.18 La teoría de Einstein trajo una nueva visión del universo y ha sugerido nuevas maneras de considerar los problemas comunes a la religión y a la filosofía. Por lo tanto, no es de extrañar que la nueva generación del Islam en Asia y Africa exija nuevas orientaciones a su fe. Con el despertar del Islam, consiguientemente, resulta necesario examinar, con espíritu independiente, lo que Europa ha pensado, y hasta qué punto las conclusiones alcanzadas en Europa nos pueden ayudar a revisar y, en caso necesario, a reconstruir, el pensamiento teológico islámico. Por otra parte, no es posible hacer caso omiso de la propaganda —generalmente antirreligiosa y anti-Islam— que se lleva a cabo en Asia Central y que ya ha cruzado las fronteras de la India. Algunos de los apóstoles de este movimiento nacieron musulmanes, y uno de ellos, Tevfik Fikret, poeta turco recientemente fallecido,19 llegó al grado de valerse de nuestro gran poeta-pensador, Mirza 'Abd al-Qadir de Akbarabad, en servicio de este movimiento. Sin duda, no puede ya posponerse la hora de volver los ojos a los conceptos medulares del Islam. En estas conferencias me propongo emprender la discusión filosófica de algunas de las ideas básicas del islamismo, con la esperanza de que ello, por lo menos, coadyuve a un conocimiento adecuado del significado del Islam como mensaje a la humanidad. Así mismo deseo proporcionar una especie de bosquejo básico que se irá discutiendo, y para ello propongo en esta conferencia preliminar considerar las características del conocimiento y de la experiencia religiosos.

El objetivo principal del Qur'an es despertar en el hombre la conciencia superior de sus múltiples relaciones con Dios y el universo. Teniendo en cuenta este aspecto esencial de la enseñanza alcoránica, Goethe, al revisar en general el Islam como fuerza educativa, dijo a Ackermann: "Como ve usted, esta enseñanza nunca falla. Con todos nuestros sistemas no podemos ir más allá y, hablando en términos generales, no hay quien pueda ir más allá".20 En realidad, el conflicto mutuo sugería el problema del Islam y, a la vez, la atracción mutua repeesentada en dos fuerzas: la religión y la civilización. El Cristianismo en sus inicios se enfrentó al mismo problema. El punto clave del Cristianismo es la búsqueda de un contenido independiente para la vida espiritual, que, según la visión interior de su fundador, podría elevarse, no por las fuerzas de un mundo

exterior al alma del hombre, sino por la revelación de un mundo nuevo que se halla dentro de su alma. El Islam concuerda enteramente con esta percepción, y la complementa añadiendo que la iluminación del mundo nuevo así revelado no es algo ajeno al mundo de la materia sino algo que la penetra de lado a lado.

Así, la afirmación del espíritu que busca el Cristianismo llegaría no por la renuncia a fuerzas externas ya saturadas por la iluminación del espíritu, sino por el debido ajuste de la relación del hombre con esas fuerzas, teniendo en cuenta la luz recibida del mundo interior. El misterioso toque de lo ideal es lo que anima y sostiene lo real, y únicamente a través de éste podemos descubrir y afirmar el ideal. Para el Islam, lo ideal y lo real no son dos fuerzas opuestas irreconciliables. La vida del ideal no consiste en un rompimiento total con lo real que tendería a destrozar la integridad orgánica de la vida dividiéndola en dolorosas oposiciones, sino en el perpetuo empeño del ideal por apropiarse de lo real con miras a absorberlo andando el tiempo, a convertirlo en sí mismos y a iluminar todo su ser. La abierta oposición entre sujeto y objeto, entre lo matemático en el exterior y lo biológico en el interior, impresionó al Cristianismo. El Islam, por su parte, se enfrenta a la oposición a fin de superarla. La diferencia esencial cuando se considera una relación fundamental determina las actitudes respectivas de estas grandes religiones frente al problema de la vida humana en el ambiente donde actualmente se encuentra. Ambas exigen la afirmación del yo humano espiritual, pero con esta diferencia: el Islam, al reconocer el contacto de lo ideal con lo real, dice "sí" al mundo de la materia,21 y señala la manera de dominarlo, con miras a descubrir una base para la regulación realista de la vida.

¿Cuál es, entonces, según el Qur'an, el carácter del universo que habitamos? En primer lugar, no es meramente resultado de un deporte creador:

> "No creamos por juego los cielos y la tierra y lo que entre ellos se encuentra. Los creamos con muy seria finalidad, pero la mayoría no lo comprende". (44:38-39). 22

Hay que tener en cuenta esta realidad:

> "En verdad, en la creación de los Cielos y de la tierra,
> y en la sucesión de la noche y el día hay señales para
> los hombres entendidos; los cuales, al ponerse de pie,
> al sentarse o reclinarse piensan en Dios y reflexionan
> sobre la creación de los Cielos y de la tierra, y dicen:
> '¡Oh, Señor nuestro! No creaste en vano' (3:109-91).

El universo está constituido en tal forma que es capaz de extensión:

> "El (Dios) añade lo que quiere a Su creación" (35:1).23

No es un universo estático, un producto terminado, inmóvil e incapaz de cambio. Quizá en las profundidades de su ser se encuentre el sueño de un nuevo nacimiento:

> "Decid: recorred la tierra y ved cómo Dios produjo toda
> la creación. En lo sucesivo El hará que vuelva a nacer"
> (29:20).

De hecho, este misterioso vaivén e impulso del universo, este silencioso fluir del tiempo que se presenta ante los seres humanos como el movimiento del día y la noche, el Qur'an lo considera como una de las mayores manifestaciones de Dios:

> "Dios estableció la sucesión del día y de la noche. En
> verdad, en ello hay enseñanzas para los hombres
> perceptivos" (24:44).

Por esto dijo el Profeta: "No envilezcas el tiempo, porque el tiempo es Dios".24 Esta inmensidad espacio-temporal encierra la promesa de un sometimiento completo al hombre, cuyo deber consiste en reflexionar sobre las señales de Dios, y descubrir así los medios para llevar verdaderamente a cabo la conquista de la Naturaleza:

> "¿No veis cómo Dios ha sometido a vuestro dominio
> cuanto hay en los Cielos y en la tierra, cómo ha
> derramado magnánimamente sobre vosotros Sus

> favores, relacionados tanto con lo visible como con lo invisible?" (31:20).
>
> "Y El sometió a vuestro dominio la noche y el día, el sol y la luna, y también las estrellas, por disposición de El, os quedaron sometidas. En verdad, son señales para quienes comprenden" (16:12).

Siendo esta la naturaleza y la promesa del universo, ¿cuál es la naturaleza del hombre a quien por doquier hace frente? Dotado de un utilísimo ajuste mutuo de **afacultades** se descubre a sí mismo abajo, en la escala de la vida, rodeado por fuerzas obstructivas:

> "Nosotros creamos de la mejor tela al hombre, y después lo hicimos descender al punto más bajo" (94:4-5).

¿Cómo vemos al hombre en ese ambiente? Como un ser "inquieto",25 absorto a tal grado en sus ideales que se olvida de todo lo demás; capaz de causarse dolor al ir en busca sin cesar de nuevos horizontes de autoexpresión. No obstante todos sus puntos débiles es superior a la Naturaleza, pues lleva en su interior un valioso depósito que, en palabras del Qur'an, los cielos, la tierra y las montañas rehusaron llevar:

> "En verdad, propusimos a los Cielos, a la tierra y a las montañas recibir el depósito (de la personalidad), pero rehusaron la carga y temieron recibirla. ¡Sólo el hombre se comprometió a llevarla, pero ha demostrado ser injusto e insensato!" (33:72).

Sin duda, su carrera tuvo comienzo, pero quizá esté destinado a convertirse en elemento permanente de la constitución del ser:

> "¿Piensa el hombre que será arrojado como objeto inútil? ¿Era, acaso, algo más que un embrión? Después se convirtió en sangre espesa con la cual Dios lo formó y lo moldeó, y lo hizo dos, varón y mujer. ¿No tiene El poder suficiente para resucitar a los

muertos?" (75:36-40).

Cuando lo atraen las fuerzas que lo rodean, el hombre tiene poder para ordenarlas y dirigirlas. Cuando le ponen obstáculos, tiene capacidad para construir un mundo mucho más vasto en las profundidades de su propio ser interior, en donde descubre fuentes de infinita alegría e inspiración. Su suerte es dura y frágil su ser, como pétalo de rosa, pero, aun así, ninguna forma de la realidad es tan poderosa, tan bella y tan capaz de inspirar como el espíritu humano. Así, en lo más profundo de su ser, el hombre, como lo concibe el Qur'an, es actividad creadora, espíritu ascendiente que, en su marcha hacia adelante, se eleva de estado en estado de ser:

> "No hace falta que yo jure por los rojos de la puesta del sol, por la noche y sus concentraciones, y por la luna llena, cuando (afirmo) que sin duda seréis llevados hacia adelante, de una condición a la otra" (84: 16-19).

Tocó al hombre compartir las más hondas aspiraciones del universo que lo rodea, y moldear su propio destino y el del universo, ya ajustándose a sus fuerzas, ya aplicando toda su energía para moldear las fuerzas universales acoplándolas a sus propios fines e intenciones. En este proceso de cambio progresivo Dios se convierte en colaborador del hombre, pero a condición de que éste tome al iniciativa:

> "En verdad, Dios no cambiará la condición de los hombres mientras éstos no cambien lo que hay dentro de ellos" (13:11).

Si el hombre no toma la iniciativa, si no hace evolucionar la riqueza interior de su ser, si deja de sentir el impulso interior de la vida en marcha, entonces su espíritu se convierte en piedra y él queda reducido al nivel de la materia muerta. La vida del hombre y la marcha hacia adelante de su espíritu depende de que se establezcan nexos con la realidad a la que se enfrenta.26 El conocimiento establece estos nexos, y el conocimiento es percepción sensorial elaborada por el entendimiento.

"Cuando tu Señor dijo a los Angeles: 'En verdad estoy a punto de colocar en la tierra a uno que ocupe mi lugar', ellos dijeron: '¿Instalarás en la tierra a quien pueda hacer el mal y derramar sangre cuanto entonamos tus alabanzas y ensalzamos Tu santidad?' Dios dijo: 'En verdad yo sé lo que vosotros no sabéis'. Y enseñó a Adán el nombre de todas las cosas; después las puso frente a los Angeles y dijo: 'Si estáis dotados de sabiduría, decidme el nombre de estas cosas'. Ellos repusieron: '¡Alabanza a Ti! No tenemos más conocimiento que el que Tú nos has otorgado. Tú eres el Sabio, el que Sabe!. Dios dijo: 'Adán, dales a conocer los nombres' Y cuando Adán informó (a los Angeles) sobre el nombre de las cosas, dijo Dios: '¿Acaso no os dije que yo conozco las cosas ocultas del Cielo y de la tierra, y que conozco cuanto sacáis a luz y cuanto escondéis?' (2:30-33).

El punto central de estos versículos es que el hombre está dotado con la facultad de dar nombre a las cosas, es decir, de formar conceptos sobre ellas, ahora bien, formar conceptos sobre ellas equivale a apoderarse de ellas. Por esto el conocimiento humano es conceptual, y mediante el arma del conocimiento conceptual el hombre se aproxima a los aspectos observables de la Realidad. Una característica del Qur'an muy digna de atención es la forma como subraya este aspecto observable de la Realidad. Permitidme citar unos cuantos versículos:

"Sin duda, la creación de los cielos y de la tierra; y la alternancia del día y de la noche; y las naves que cruzan el mar transportando lo que es útil al hombre; y la lluvia que Dios manda del Cielo para dar vida a la tierra después de su muerte y para esparcir en ella toda clase de ganados; y el cambio de los vientos, y las nubes hechas para prestar servicio entre los Cielos y la tierra son señales para quienes **entienden**" (2:164).

"El es quien dispuso que pudiérais ser guiados en la oscuridad de la tierra y del mar. Hemos hecho que Nuestras señales sean claras para los hombres **dotados de entendimiento**. Es El Quien os creó con su aliento, y Quien os proporcionó alojamiento y lugar para descansar (en el vientre materno). Hicimos que Nuestras señales fueran claras para los **hombres perceptivos**. El es Quien envió la lluvia desde el Cielo: y Nosotros, mediante ella, producimos los botones de todas las plantas y el verde follaje, y el grano que crece en apretados surcos, y las palmeras con racimos de dátiles, y los viñedos, y los olivares, y las granadas, lo pare-

cido y lo diferente. Mirad sus frutos cuando maduran. En verdad, allí se encuentran señales para los creyentes"
(6:97-99).

"¿No has visto cómo el Señor alarga las sombras? De haberlo querido las habría vuelto inmóviles. Pero hicimos el sol para que fuese su guía, y para atraerlo a Nosotros con fácil atracción hacia el interior" (25: 45-46).

"¿No pueden levantar la mirada a las nubes y ver cómo se crean; y al Cielo para ver cómo asciende; y a las montañas para ver cómo están cimentadas; y a la tierra para ver cómo se extiende?" (88:17-20).

"Y entre Sus señales se encuentran la creación de los cielos y de la tierra, y vuestra variedad de lenguas y colores. En verdad constituyen señales para todos los hombres" (30:22).

Sin duda, la intención inmediata del Qur'an en esta observación reflexiva de la Naturaleza es despertar en el hombre la conciencia de lo que en la Naturaleza se considera como símbolo. Ahora bien, es importante fijarse en la actitud empírica del Qur'an, la cual engendró en sus seguidores un sentimiento de reverencia por lo real y, por último, los convirtió en fundadores de la ciencia moderna. Fue de gran importancia despertar el espíritu empírico en una edad que renunció a lo visible como si careciera de valor cuando los hombres buscan a Dios. Según el Qur'an, como ya vimos, el universo tiene una finalidad seria. Sus cambiantes realidades obligan a nuestro ser a formar nuevos conceptos. El esfuerzo intelectual para superar los obstáculos que presenta el universo, además de enriquecer y ampliar nuestra vida, agudiza nuestra capacidad de penetrar, con lo cual nos prepara para una penetración más experta de aspectos más sutiles de la experiencia humana. Nuestro contacto reflexivo con el flujo temporal de las cosas nos adiestra para una visión intelectual de lo no temporal. La Realidad vive en sus aspectos aparentes, y un ser como el hombre, que necesita conservar su vida en un ambiente que le opone obstáculos, no puede hacer caso omiso de lo visible. El Qur'an no abre los ojos para que contemplemos el gran hecho del cambio: sólo mediante la apreciación y el control del cambio es posible edificar una civilización durable. Las culturas de Asia, más aún, de todo el mundo antiguo, fracasaron porque se aproximaron a la Realidad exclusivamente desde

dentro, y del interior se movieron hacia el exterior. Este procedimiento les proporcionó una teoría carente de fuerza, y ninguna civilización durable puede cimentarse exclusivamente en lo teórico.

No hay duda de que el tratamiento de la experiencia religiosa, como fuente de conocimiento divino, antecede históricamente al tratamiento de otras zonas de la experiencia humana con el mismo objetivo. El Qur'an, al reconocer que la actitud empírica constituye una etapa indispensable de la vida espiritual de la humanidad, concede igual importancia a todas las regiones de la experiencia humana, pues proporcionan conocimiento de la Realidad Suprema, la cual revela sus símbolos interna y externamente.27 Una forma indirecta de establecer nexos con la realidad que confrontamos consiste en la observación reflexiva y en el control de sus símbolos a medida que se revelan a la percepción sensorial; la otra forma consiste en la asociación directa con la realidad como se revela interiormente. El naturalismo del Qur'an es un mero reconocimiento de este hecho: el hombre está relacionado con la naturaleza, y esta relación, teniendo en cuenta sus posibilidades como medio de controlar sus fuerzas, debe explotarse no en beneficio de un injusto deseo de dominio, sino en favor de los más nobles intereses orientados hacia un libre ascenso de la vida espiritual. Con el fin de asegurar una visión completa de la Realidad, por consiguiente, la percepción sensorial debe completarse con la percepción de lo que el Qur'an denomina **Fuad** o **Qalb**, es decir, corazón:

> "Dios hizo óptimamente todo lo que creó; y comenzó con arcilla la creación del hombre; luego organizó su progenie partiendo de los gérmenes de la vida, de la humildísima agua; después moldeó al hombre, y soplando sobre él le infundió Su espíritu, y le concedió el oído y la vista y el **corazón**. ¡Qué pocas gracias dais por ellos". (32:7-9).

El "corazón" es una especie de intuición o de vista interior que, en las bellas palabras de Rumi, se alimenta con los rayos del sol y nos pone en contacto con aspectos de la Realidad diferentes de los que alcanza la percepción sensorial.28 El "corazón", según el Qur'an, es algo que "ve", y sus informes jamás son falsos cuando se les interpreta debidamente.29 Sin embargo, no debemos considerarlo como una facultad especial y

misteriosa. Es más bien una manera de tratar con la Realidad en donde la sensación, en la acepción fisiológica del término, no desempeña ningún papel.30 Con todo, el panorama de la experiencia que así se abre ante nosotros es tan real y concreto como cualquier otra experiencia. El decir que se trata de algo psíquico, místico o sobrenatural no disminuye su valor como experiencia. Para el hombre primitivo cualquier experiencia era sobrenatural. Impelido por las necesidades inmediatas de la vida se veía empujado a interpretar su experiencia. De esta interpretación emergió gradualmente la "Naturaleza" con la acepción que nosotros le asignamos. La Realidad-total que entra en nuestra conciencia y aparece, al ser interpretada, como un hecho empírico, tiene otras formas de invadir nuestra conciencia y presenta otras posibilidades de interpretación. La literatura revelada y mística de la humanidad proporciona numerosas pruebas de que la experiencia religiosa ha sido algo tan duradero y dominante en la historia humana que no se le puede rechazar como si fuese una mera ilusión. Por tanto, no parece haber razones para aceptar como un hecho el nivel normal de la experiencia y rechazar otros niveles por considerarlos místicos y emocionales. Los hechos de la experiencia religiosa son hechos entre otros hechos de la experiencia humana y, en cuanto a la capacidad para proporcionar conocimientos a través de la interpretación, lo mismo vale este hecho que aquel otro. No se comete ninguna irreverencia cuando se examina críticamente esta zona de la experiencia humana. El Profeta del Islam fue el primer observador crítico de los fenómenos psíquicos. Bukhari y otros tradicionalistas han referido ampliamente cómo observó a Ibn Sayyad, joven judío dotado de especiales poderes psíquicos, cuyos arrebatos místicos atrajeron la atención del profeta.31 Lo sometió a prueba, lo interrogó y lo examinó en sus diversos arrobamientos. En una ocasión se ocultó detrás de un árbol para escuchar lo que musitaba, pero la madre de Ibn Sayyad lo previno acerca de la presencia del Profeta. Inmediatamente el muchacho salió de su arrobo, y el Profeta comentó: "Si la madre no hubiera intervenido todo esto se habría aclarado".32 Los compañeros del Profeta, algunos de los cuales estuvieron presentes durante el transcurso de esta primera observación psicológica en la historia del Islam, y también tradicionalistas de épocas posteriores que con todo cuidado registraron este hecho, se equivocaron de medio a medio acerca del significado de la actitud del Profeta y la interpretaron candorosamente. El profesor Macdonald, quien, al parecer, no tiene idea de la diferencia psicológica fundamental que existe entre lo

místico y la conciencia profética, encuentra "bastante humorismo en esta escena, en la cual un profeta investiga a otro profeta, de acuerdo con el método de la Sociedad de Investigaciones Psíquicas".33 Una más atinada interpretación del espíritu del Qur'an que, como demostraré en una conferencia posterior,34 inició el movimiento cultural que culminó en el nacimiento de la actitud empírica contemporánea, habría hecho que el profesor Macdonald viese algo extraordinariamente sugestivo en el hecho de que el Profeta observara a aquel joven judío. Por lo demás, el primer musulmán que comprendió el valor y el significado de la actitud del Profeta fue Ibn Khaldun, el cual se acercó al contenido de la conciencia mística con un espíritu más crítico y casi llegó a la hipótesis moderna sobre los yos subliminales.35 En palabras del profesor Macdonald, Ibn Khaldun "tuvo algunas ideas psicológicas interesantes, y probablemente habría sentido estrecha afinidad con la obra **Varieties of Religious Experience**,36 de William James. Sólo en fecha reciente la psicología moderna comenzó a darse cuenta de la importancia de un estudio serio del contenido de la conciencia mística, y aun no poseemos un método científico verdaderamente efectivo para analizar el contenido de las modalidades no racionales de la conciencia. Dado el tiempo de que dispongo, no es posible emprender una investigación amplia sobre la historia y los diversos grados (en lo concerniente a la riqueza y vivacidad de su contenido) de la conciencia mística. Debo circunscribirme a presentar unas cuantas observaciones de carácter general acerca, exclusivamente, de las principales características de la experiencia mística.

1. En primer lugar debe notarse la inmediatez de esta experiencia. A este respecto no difiere de otros niveles de la experiencia humana que proporcionan datos al conocimiento. Toda experiencia es inmediata. Así como las zonas de la experiencia normal están sometidas a la interpretación de las informaciones sensoriales en lo referente a nuestro conocimiento del mundo externo, así también la zona de la experiencia mística está sujeta a la interpretación de nuestro conocimiento de Dios. La inmediatez de la experiencia mística sencillamente significa que conocemos a Dios en la misma forma en que conocemos otros objetos. Dios no es una entidad matemática, como tampoco es un sistema de conceptos relacionados entre sí pero que para nada se refieren a la experiencia.37

2. En segundo lugar viene la inanalizable totalidad de la experiencia

mística. Cuando experimento la mesa que tengo adelante, innumerables datos provenientes de la experiencia se fusionan en la sola experiencia de la mesa. Entre esta profusión de datos selecciono los que caen dentro de cierto orden espacio-temporal y los redondeo con referencia a la mesa. En el estado místico, por muy vivo y rico que sea, el pensamiento se reduce al mínimo y resulta imposible el análisis al cual nos referimos. Ahora bien, esta diferencia entre el estado místico y la conciencia racional ordinaria no significa discontinuidad con la conciencia normal, como equivocadamente pensó el profesor William James. En ambos casos obra sobre nosotros la misma Realidad. La conciencia racional ordinaria, dada nuestra necesidad práctica de adaptarnos a nuestro ambiente, considera la Realidad fragmentariamente y selecciona sucesivamente grupos de estímulos aislados para obtener una respuesta. El estado místico nos pone en contacto con el proceso total de la Realidad en el cual todos los diversos estímulos se fusionan entre sí y forman una sola e inanalizable unidad, en la cual no existe la distinción corriente entre sujeto y objeto.

3. El tercer punto consiste en que, para el místico, el estado místico constituye un momento de asociación íntima con el Unico y Otro Yo, trascendiendo, abrazando y momentáneamente suprimiendo la personalidad particular del sujeto de la experiencia. Si se considera su contenido, el estado místico es altamente objetivo y no puede considerarse como mero retiro a la niebla de la subjetividad pura. Se me podría preguntar cómo es posible la experiencia inmediata de Dios en cuanto Otro Yo Independiente. El hecho de que el estado místico sea pasivo no prueba, en definitiva, la verdadera "otridad" del Yo experimentado. En la mente surge la pregunta porque suponemos, sin hacer crítica, que nuestro conocimiento del mundo externo mediante la percepción sensorial es el prototipo de todo conocimiento. Si esto fuera así, nunca podríamos estar seguros de la realidad de nuestro propio yo. Empero, para dar respuesta, sugiero una analogía tomada de nuestra experiencia social cotidiana. ¿Cómo consideramos otras mentes en nuestras relaciones sociales? Es obvio que conocemos nuestro propio yo y la Naturaleza por reflexión interior y por percepción sensorial, respectivamente. Carecemos del sentido de la experiencia de otras mentes. La única base de mi conocimiento del ser consciente que tengo delante consiste en los movimientos físicos semejantes a los míos, de los cuales infiero la presencia de otro ser consciente. Podría también decirse, según el profesor Royce, que

sabemos que nuestros prójimos son reales porque responden a nuestras señales y, en esta forma, proporcionan constantemente el necesario complemento a nuestras significaciones fragmentarias. La respuesta, sin duda, es la prueba de la presencia de un yo consciente. El Qur'an sostiene este mismo punto de vista:

> "Y tu Señor dijo: llámame y responderé a tu llamado" (40:60).
>
> "Y cuando Mis servidores te preguntan sobre Mí, entonces estoy cerca de ellos y respondo al clamor de quien clama ante Mí" (2:186).

Es claro que si aplicamos el criterio físico o el criterio no físico y más apropiado de Royce, en uno y otro caso nuestro conocimiento de otras mentes no deja de ser exclusivamente ilativo (inferencial). Pero aun así tenemos la sensación de que nuestra experiencia de otras mentes es inmediata, y nunca abrigamos duda alguna sobre la realidad de nuestra experiencia social. Con todo, no intento, en esta etapa de nuestra investigación, ponerme a construir sobre el significado de nuestros conocimientos acerca de otras mentes, argumento idealista en favor de la realidad de un Yo comprehensivo. Unicamente deseo sugerir que hay casos paralelos a la inmediatez de nuestra experiencia del estado místico. Encierra cierto parecido con nuestra experiencia normal, y probablemente pertenece a la misma categoría.

4. Como la calidad de la experiencia mística debe experimentarse directamente, es obvio que no puede comunicarse.38 Los estados místicos se parecen más al sentir que al pensar. La interpretación que el místico o el profeta asigna al contenido de su conciencia religiosa puede transmitirse a los demás en forma de proposiciones, pero el contenido mismo no puede transmitirse de esta manera. Así, en los siguientes versículos del Qur'an se expresa la psicología pero no el contenido de la experiencia:

"No corresponde al hombre que Dios le hable, excepto en una visión o detrás de un velo; o bien envía un mensajero para que revele por permisión Suya Su voluntad: pues El es el Altísimo, el Sabio" (42:51).

"Por la estrella cuando traspone el horizonte, Tu compatriota ni se equivoca ni pierde el rumbo.

Tampoco habla impulsivamente.

El Qur'an no es otra cosa que la revelación que le fue revelada:
Uno de gran poder fue su preceptor,
Dotado de sabiduría y en perfecto equilibrio
Permaneció en el punto más elevado del horizonte.
Entonces se acercó, se aproximó,
Y se encontró a la distancia de dos arcos y aun más cerca.
Y reveló lo que reveló al servidor de Dios:
Su corazón no falseó lo que veía.
¡Qué, ¿discutirás con él acerca de lo que vio?
También lo vio en otra época,
Cerca del árbol de Sidrah que señala el límite,
Y cerca del cual se halla el jardín del reposo.
Cuando el árbol de Sidrah quedó cubierto con lo que lo cubría,
No desvió la mirada, sus ojos no vagaron,
Pues vio la mayor señal del Señor" (53:1-18).

El carácter incomunicable de la experiencia mística se debe a que esencialmente se refiere al sentimiento incapaz de expresarse, y al cual no toca el intelecto discursivo. Con todo, debe observarse que el sentimiento místico, como todo sentimiento, también posee un elemento cognoscitivo; y opino que debido a este elemento cognoscitivo se presta a la forma de una idea. De hecho, por naturaleza, el sentimiento busca expresión en el pensamiento. Parecería que ambos —sentimiento e idea— son aspectos, uno no temporal y el otro temporal de la misma unidad de la experiencia interior. Habiendo llegado a este punto, lo más conveniente es que cite al profesor Hocking, quien realizó un notable y profundo estudio del sentimiento en la justificación de una visión intelectual del contenido de la conciencia religiosa:

"¿En qué consiste ese algo que no es sentimiento en donde puede desembocar el sentimiento? Respondo diciendo: la conciencia de un objeto. El sentimiento es la inestabilidad de un yo íntegro y consciente y lo que restablecerá la estabilidad del yo no se encuentra dentro de sus límites

sino más allá de ellos. El sentimiento impele hacia afuera, así como la idea es información hacia afuera. Ningún sentimiento es ciego al grado de carecer de una idea de su propio objeto. Así como un sentimiento se apodera de la mente, también posee la mente, como parte integral de ese sentimiento, alguna idea sobre el tipo de objeto que la conducirá al reposo. Un sentimiento sin dirección es tan imposible como una actividad sin dirección: la dirección presupone un objetivo. Existen vagos sentimientos de conciencia en los cuales nos parece que carecemos totalmente de rumbo, pero es m-uy de notar que en estos casos el sentimiento también permanece en suspenso.

Por ejemplo, puedo encontrarme atolondrado por un golpe, sin darme cuenta de lo que sucedió y sin sentir dolor alguno, pero perfectamente consciente de que algo ha sucedido. La experiencia aguarda un instante en el vestíbulo de la conciencia, no como sentimiento sino exclusivamente como hecho, hasta que lo toca la idea y se define el curso de la respuesta. En ese mismo momento aparece la sensación dolorosa. En caso de estar en lo cierto, el sentimiento es, en todo rigor, tanto conciencia objetiva como idea. Siempre se refiere a algo situado más allá del yo presente, y sólo existe cuando dirige al yo hacia el objeto y en cuya presencia debe terminar su propia carrera." 39

Así puede verse que, debido a la naturaleza esencial del sentimiento, si bien la religión se inicia con el sentimiento, jamás en toda su historia, se ha considerado a sí misma como algo que sólo se refiere al sentimiento, y que constantemente ha buscado un enfoque metafísico. La condenación que el místico hace del intelecto como órgano de conocimiento, verdaderamente no encuentra justificación alguna en la historia de las religiones. Ahora bien, el texto del profesor Hocking que acabamos de citar tiene un alcance que supera la justificación de la idea en una religión. La relación orgánica entre sentimiento e idea, ilumina la vieja controversia sobre la revelación verbal que en alguna época creó muchas dificultades a los pensadores religiosos muslimes.40 El sentimiento incapaz de expresarse busca realizar su destino en una idea, la cual, a su vez, tiende a tejer y desarrollar su propio ropaje visible. No se reduce a lo metafórico el decir que la idea y la palabra emergen simultáneamente del seno del sentimiento, aun cuando el entendimiento lógico tenga que recogerlas en un orden temporal, creando así sus propias dificultades al considerarlas

aisladas entre sí. En cierto sentido, la palabra es también revelación.

5. La íntima asociación del místico con lo eterno, que le proporciona una sensación de la irrealidad de la sucesión temporal, no equivale a un total rompimiento con la sucesión temporal. El estado místico, en lo referente a su unicidad, permanece en cierta forma relacionado con la experiencia ordinaria. Esto se observa claramente en el hecho de que si bien el estado místico se desvanece pronto, deja, a pesar de haber desaparecido, un hondo sentimiento de autoridad. Tanto el místico como el profeta tornan a los niveles normales de la experiencia, pero con esta diferencia: el retorno del profeta, como veremos posteriormente, puede encerrar un contenido de infinito valor para la humanidad.

Por tanto, en lo referente al conocimiento, la región de la experiencia mística es tan real como cualquier otra región de la experiencia humana, y no puede hacerse a un lado simple y sencillamente porque no se le puede seguir la huella hasta llegar a la percepción sensorial. Tampoco es posible derruir el valor espiritual del estado místico especificando las condiciones orgánicas que parecen determinarlo. Aun cuando se acepte el postulado de la psicología moderna sobre las relaciones mutuas entre el cuerpo y la mente, sería ilógico desacreditar el valor del estado místico como revelación de la verdad. Hablando desde el punto de vista de la psicología, todos los estados, posean o no un contenido religioso, están orgánicamente determinados.41 La forma científica de la mente y su forma religiosa se hallan orgánicamente determinadas. Nuestros juicios sobre las creaciones geniales, por ningún concepto se ven determinados y ni siquiera remotamente afectados por lo que nuestros psicólogos puedan decir acerca de sus condiciones orgánicas. Cierto tipo de temperamento puede ser condición necesaria para cierto tipo de receptividad, pero no puede considerarse la condición antecedente como verdad total acerca del carácter de lo que se recibe. Lo cierto es que la causa orgánica de nuestros estados mentales no tiene nada que ver con los criterios empleados para juzgarlos superiores o inferiores desde el punto de vista de los valores. "Entre las visiones y los mensajes, dice William James,

> "algunos han sido siempre abiertamente bobalicones; entre los trances y ataques convulsivos algunos han sido demasiado

> estériles (en cuanto a la conducta y al carácter) para que se les pueda considerar significativos y, mucho menos, divinos. En la historia del misticismo cristiano, el problema ajeno a la diferenciación entre mensajes y experiencias con verdaderas características de milagros divinos, y otros en los cuales la malicia diabólica logró introducir falsificaciones, con lo cual el sujeto religioso era dos veces más criatura del infierno que anteriormente, ha sido siempre de difícil solución y ha necesitado de toda la sagacidad y experiencia de los mejores directores de conciencia. En fin de cuentas se llegó a nuestro criterio empírico: Los conoceréis no por sus raíces sino por sus frutos". 42

El problema del misticismo cristiano al que se refiere el profesor James ha sido, en realidad, el problema de todo misticismo. El demonio, en su malicia, falsea experiencias que se introducen en el ámbito del estado místico. A este respecto dice el Qur'an:

> "No enviamos a ningún Apóstol o Profeta 43 ante tí, entre cuyos deseos Satanás introdujera algún deseo torcido. Dios anulará lo que Satanás había insinuado. Así afirmará Dios Sus revelaciones, pues Dios es Quien todo conoce, Dios es Sabio". (22:52).

Al eliminar lo satánico de lo Divino, los seguidores de Freud prestaron a la religión un servicio de valor inestimable. Con todo, debo decir que la teoría principal de esta reciente psicología no me parece apoyada por ninguna prueba valedera. Si nuestros vagabundos impulsos hacen valer sus derechos en nuestros sueños, o si en otros momentos no somos en todo rigor nosotros mismos, esto no significa que permanezcan prisioneros en una especie de trastera, atrás del yo normal. La invasión ocasional de estos impulsos reprimidos en el ámbito de nuestro yo normal tiende más bien a poner de manifiesto la desorganización temporal de nuestro habitual sistema de respuestas que a señalar su sempiterna presencia en algun oscuro rincón de la mente. Ahora bien, en resumen, la teoría es como sigue. Durante el proceso durante el cual nos ajustamos al ambiente estamos expuestos a toda clase de estímulos. Nuestras respuestas habituales a estos estímulos van encajando poco a poco en un sistema

relativamente fijo, cuya complejidad aumenta sin cesar al absorber unos impulsos y rechazar otros que no encajan dentro de nuestro sistema permanente de respuestas. Los impulsos rechazados se retiran a lo que se denomina "región inconaciente" de la mente, donde esperan una oportunidad para hacer valer sus derechos y tomar venganza en el yo focal. Pueden perturbar nuestros planes de acción, desorganizar nuestro pensamiento, tejer nuestros sueños y fantasías, o hacernos regresar a formas de comportamiento primitivas que el proceso evolutivo dejó muy atrás. Se ha dicho que la religión es exclusivamente ficción creada por los impulsos repudiados de la humanidad con el fin de encontrar una especie de país encantado donde el movimiento sea libre y no encuentre obstrucciones. Las creencias religiosas y los dogmas, según esta teoría, no pasan de teorías primitivas acerca de la Naturaleza, mediante las cuales la humanidad ha intentado redimir a la Realidad de su fealdad primordial y presentarla como algo más próximo a los deseos del corazón de lo que justifican los hechos cotidianos. No niego que haya religiones y formas artísticas que ofrezcan un escape cobarde ante lo que sucede en la vida. Unicamente sostengo que eso no es verdad en todas las religiones. Sin duda, las creencias y los dogmas religiosos tienen un significado metafísico, pero es obvio que no son interpretaciones de los datos proporcionados por experiencia y que constituyen el campo de estudio de las ciencias de la Naturaleza. La religión no es ni física ni química en busca de explicaciones de la Naturaleza en función de la causalidad. Realmente desea interpretar una región, por todos conceptos diferente, de la experiencia humana —la experiencia religiosa— cuyos datos no pueden reducirse a los datos de cualquier otra ciencia. De hecho debe decirse, para hacer justicia a la religión, que insistió en la necesidad de la experiencia concreta en la vida religiosa mucho antes de que la ciencia aprendiera a hacerlo. 44 El conflicto entre ambas no se debe a que una se base en la experiencia concreta y la otra no. Ambas toman la experiencia concreta como punto de partida. Entran en conflicto debido a que equivocadamente se piensa que ambas interpretan los mismos datos proporcionados por la experiencia. Se olvida que la religión busca alcanzar el verdadero significado de una variedad especial de la experiencia humana.

Tampoco es posible deshacerse a base de explicaciones del contenido de la conciencia religiosa atribuyendo todo ello al impulso sexual. Las dos

formas de la conciencia —la sexual y la religiosa— a menudo son hostiles o, en todo caso, completamente diferentes entre sí en lo referente a su carácter, a su finalidad y al tipo de conducta que generan. La verdad es que en un estado de pasión religiosa conocemos una realidad fehaciente que en cierta forma se encuentra fuera del reducido círculo de nuestra personalidad. Para el psicólogo la pasión religiosa necesariamente se presenta como obra del subconsciente debido a la intensidad con que estremece lo más profundo de nuestro ser. En todo conocimiento hay un elemento de pasión, y el objeto del conocimiento gana o pierde objetividad con el aumento o el descenso de la intensidad de la pasión. Lo más real para nosotros es lo que más conmueve toda la urdimbre de nuestra personalidad. El profesor Hocking apunta acertadamente:

> "Si alguna vez durante el inane intervalo temporal asignado al día de cualquier yo o de algún santo, emerge una visión para conducir su vida y la nuestra por nuevos canales, esto sólo puede deberse a que la visión da entrada a su alma a la invasión en tropel de la plenitud concreta de la eternidad. Tal visión sin duda significa disposición subconaciente y asimismo resonancia subconsciente, pero la expansión de las células no empleadas que contienen aire no significa que hayamos dejado de respirar aire exterior, sin exactamente lo contrario" .45

Un método exclusivamente psicológico, por consiguiente, no puede explicar la pasión religiosa como una forma de conocimiento. Está destinado a fracasar con los nuevos psicólogos, como ya fracasó con Locke y con Hume.

En todo caso, la anterior presentación seguramente hará que se formule una importante pregunta. He deseado sostener que la experiencia religiosa es esencialmente un estado del sentimiento con una faceta cognoscitiva, cuyo contenido no puede comunicarse a los demás excepto a manera de juicio. Ahora bien, cuando un juicio que pretende interpretar cierta región de la experiencia humana, inaccesible para mí, es colocado frente a mí para que dé mi asentimiento, tengo derecho a preguntar qué garantía de verdad encierra. ¿Contamos con una prueba que revele su validez? Si la experiencia humana ha constituido la única base para

aceptar un juicio de esta naturaleza, la religión sólo habría pertenecido a unos cuantos individuos. Por fortuna contamos con pruebas que no difieren de las que se aplican a otras formas de conocimiento. A estas pruebas las denomino intelectuales y pragmáticas. Al hablar de prueba intelectual me refiero a la interpretación crítica, sin presuponer nada acerca de la experiencia humana, buscando, en términos generales, descubrir si nuestra interpretación nos conduce, en última instancia, a una realidad del mismo tipo que la revelada por la experiencia religiosa. La prueba pragmática la juzga por sus frutos. La anterior la aplica el filósofo; la segunda, el profeta. En la siguiente conferencia aplicaré la prueba intelectual.

II. PRUEBA FILOSOFICA DE LAS REVELACIONES DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

La Filosofía escolástica expuso tres argumentos sobre la existencia de Dios. Estos argumentos han recibido, respectivamente, el nombre de cosmológico, teleológico y ontológico, y encarnan un verdadero movimiento del pensamiento en busca del Absoluto. Ahora bien: mucho me temo que considerados como pruebas lógicas quedan expuestos a críticas muy serias y dejan traslucir una interpretación bastante superficial de la experiencia.

El argumento cosmológico considera al mundo como un objeto finito, y recorriendo una serie de secuencias dependientes, relacionadas como causas y efectos, se detiene frente a una causa primera encausada porque una infinita regresión es impensable. Sin embargo, es obvio que un efecto finito sólo puede conducir a una causa finita o, a lo sumo, a una serie infinita de causas finitas. Terminar la serie en un punto determinado y elevar un miembro de la serie a la dignidad de causa primera incausada, equivale a anular precisamente la ley de la causalidad de donde procede todo el argumento. Más aún: la causa primera a la cual llega el argumento necesariamente excluye su efecto. Esto significa que el efecto, al establecer un límite a su propia causa, la reduce a algo finito. Por otra parte, la causa adonde llega el argumento no puede ser considerada como ser necesario por esta razón obvia: en una relación de causa a efecto los dos términos de la relación son igualmente necesarios el uno para el otro. Añádase que la necesidad de la existencia no es idéntica a la necesidad conceptual de la causalidad, que es lo máximo que puede probar este argumento. A decir verdad, el argumento trata de alcanzar el infinito

meramente negando lo finito. El infinito alcanzado negando lo finito es un falso infinito que ni se explica a sí mismo ni explica lo finito que, en esta forma queda obligadamente en oposición al infinito. El verdadero infinito no excluye lo finito; abarca lo finito sin borrar su finitud, y explica y justifica su ser. Así, hablando lógicamente, el movimiento de lo finito a lo infinito, como aparece en el argumento cosmológico, es completamente ilegítimo; es un argumento falso in toto. Y el argumento teleológico es más valedero. Escrutiña el efecto a fin de descubrir el carácter de su causa. Partiendo de las señales de prudente planeación, propósito y adaptación presentes en la Naturaleza, infiere la existencia de un ser consciente de sí mismo, de infinita inteligencia e infinito poder. En el mejor de los casos, presenta a un hábil maquinador externo que trabaja sobre materiales preexistentes, muertos e ingobernables, cuyos elementos son, por su propia naturaleza, incapaces de estructuras y combinaciones ordenadas. El argumento no ofrece un maquinador en vez de un creador; y aun cuando supusiéramos que también fuera el creador de su material, no honra a su sabiduría el crear sus propias dificultades, primero, creando un material incontrolable y, segundo, superando su resistencia mediante la aplicación de métodos ajenos a su naturaleza original. El diseñador, considerado como algo externo a su material, siempre debe permanecer limitado por su material y es, por lo tanto, un diseñador finito cuyos limitados recursos lo obligan a superar sus dificultades al estilo de los mecánicos humanos. La verdad es que la analogía de donde procede el argumento carece completamente de valor. No existe ninguna analogía entre la obra de un artífice humano y los fenómenos de la Naturaleza. El artífice humano, para desarrollar su plan, necesita seleccionar y aislar sus materiales de sus relaciones y situaciones naturales. La Naturaleza, en cambio, constituye un sistema formado por miembros completamente interdependientes; sus procesos no encierran ninguna analogía con la obra de un arquitecto, el cual, dependiendo de un aislamiento y de una integración progresivos de su material, no puede ofrecer ninguna semejanza con la evolución de los todos orgánicos de la Naturaleza. El argumento ontológico, presentado en varias formas por diversos pensadores, es el que ha atraído más a las mentes especulativas. La forma cartesiana del argumento es como sigue:

"Decir que un atributo está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, equivale a decir que el atributo realmente existe en esa cosa

y que puede afirmarse que se encuentra en ella. Pero como la existencia necesaria está contenida en la naturaleza o en el concepto de Dios, se sigue que con verdad puede afirmarse que la existencia necesaria se encuentra en Dios o que Dios existe".1

Descartes completa este argumento recurriendo a otro. En la mente tenemos la idea de un ser perfecto. ¿Cuál es el origen de esta idea?.
No puede provenir de la Naturaleza pues en la Naturaleza todo es cambio. No puede crear la idea de un ser perfecto. Por lo tanto, correspondiendo a la idea que se halla en nuestra mente, debe haber una contrafigura que es la causa de la idea del ser perfecto que se encuentra en nuestra mente. El argumento es, en cierta forma, del tipo del argumento cosmológico cuya crítica acabo de hacer. Pero sea cual fuere la forma del argumento, es claro que el concepto de existencia no es prueba objetiva de la existencia. Igual que en la crítica kantiana de este argumento, la idea de trescientos dólares que puedo abrigar en la mente no prueba que los tenga en el bolsillo.2 Lo único que prueba el argumento es que la idea de un ser perfecto incluye la idea de su existencia. Entre la idea de un ser perfecto que tengo en la mente y la realidad objetiva de ser, hay un abismo que no puede salvarse mediante un acto trascendental de pensamiento. El argumento, en la forma en que se expuso, es en realidad una **petitio principii**,3 pues da por demostrado precisamente el punto en cuestión, o sea, la transición de lo lógico a lo real. Espero haber aclarado que el argumento ontológico y el teleológico, como ordinariamente se les exponen, no conducen a ninguna parte. La razón de su fracaso es que consideran el "pensamiento" como un agente que actúa en las cosas desde fuera. Esta manera de considerar el pensamiento, en un caso nos presenta un mero mecánico y, en el otro, crea un abismo infranqueable entre lo ideal y lo real. Sin embargo, es posible considerar el pensamiento no como principio que organiza e integra su material desde fuera, sino como potencia formativa del mismo ser de su material. Considerando en esta forma al pensamiento o idea, ya no se trataría de algo ajeno a la naturaleza original de las cosas; sería su base esencial y constituiría precisamente la esencia de su ser; se fundaría en las cosas desde el principio de su carrera y las inspiraría para dirigirse a un fin autodeterminado. Pero nuestra situación presente requiere el dualismo del pensamiento y del ser. Todo acto de conocimiento humano bifurca lo que, tras las debidas investigaciones, puede ser una unidad, en un yo

cognoscente frente a "otro yo" conocido.

Por ello nos vemos obligados a considerar el objeto que tiene enfrente el yo como algo que existe por propio derecho, externo al yo e independiente del yo cuyo acto cognoscitivo no importa al objeto conocido. El verdadero significado del argumento ontológico y del teleológico sólo se percibe cuando se puede mostrar que la condición humana no es definitiva y que, en última instancia, el pensamiento y el ser se unifican. Esto es posible únicamente si se examina e interpreta cuidadosamente la experiencia, siguiendo la pista que suministra el Qur'an, el cual considera la experiencia interior y exterior como símbolos de una realidad que describe4 como lo Primero y lo Último, lo Visible y lo Invisible.5 Esto es lo que me propongo realizar en la presente conferencia.

Bien: la experiencia, al desenvolverse en el tiempo, presenta tres niveles principales —el de la materia, el de la vida y el de la mente y de la conciencia— tema de estudio, respectivamente, de la física, de la biología y de la psicología. Consideremos en primer lugar la materia. Para apreciar con exactitud la postura de la física moderna es preciso comprender claramente lo que queremos decir con el término "materia". La física, como ciencia empírica, enfoca los hechos de la experiencia, es decir, de la experiencia sensorial. El físico principia y termina en los fenómenos sensibles, sin los cuales le es imposible verificar sus teorías. Puede aceptar sin pruebas la existencia de entidades imperceptibles, como los átomos, lo cual se debe a que en otra forma no puede explicar su experiencia sensorial. La física estudia el mundo material, es decir, el mundo revelado por los sentidos. Los procesos mentales que intervienen en este estudio —otro tanto podría decirse de la experiencia religiosa y de la estética— aun cuando forman parte del ámbito total de la experiencia, quedan excluidos del horizonte de la física por esta razón obvia: la física se concreta al estudio del mundo material, con lo cual me refiero al mundo de las cosas que percibimos. Ahora bien, al preguntar yo cuáles cosas se perciben en el mundo material, indudablemente se mencionarán los objetos familiares que nos rodean, v. gr., la tierra, el cielo, las montañas, las sillas, las mesas, etc. Si además pregunto qué es exactamente lo que se percibe en estos objetos se me responderá que sus cualidades. Es claro que al responder a preguntas así en realidad estamos proponiendo una interpretación basándonos en los datos que nos suministran los

sentidos. La interpretación consiste en diferenciar entre la cosa y sus cualidades. Esto, en realidad, equivale a una teoría de la materia, es decir, de los datos que proporcionan los sentidos, de su relación con la mente que percibe y de sus causas últimas. El meollo de esta teoría puede resumirse como sigue:

> "Los objetos sensibles (colores, sonidos, etc.) son estados de la mente de quien percibe, y como tales quedan excluidos de la naturaleza considerada como algo objetivo. Por esta razón no pueden ser, en ningún sentido propio, cualidades de las cosas físicas. Cuando digo "El cielo es azul", ello sólo puede significar que el cielo produce en mi mente una sensación azul, y no que el color azul sea una cualidad que se encuentre en el cielo. Como estados mentales son impresiones, es decir, son efectos producidos en nosotros. La causa de estos efectos es la materia, o las cosas materiales actuando en nuestra mente a través de los órganos de los sentidos, de los nervios y del cerebro. Esta causa física actúa por contacto o por impacto; por consiguiente, debe poseer las cualidades de la forma, de la dimensión, de la solidez y de la resistencia".6

El filósofo Berkeley fue quien primero se propuso refutar la teoría que considera la materia como causa desconocida de nuestras sensaciones.7 En nuestra época, el profesor Whitehead —eminente matemático y hombre de ciencia— ha demostrado concluyentemente que la teoría tradicional del materialismo es insostenible por todos conceptos. Es obvio que en esa teoría los sonidos, los colores, etc., no pasan de estados subjetivos que no forman parte de la Naturaleza. Lo que entra por los ojos y por el oído no es ni color ni sonido, sino ondas invisibles del éter y ondas inaudibles del aire. La Naturaleza no es lo que sabemos que es; nuestras percepciones son ilusorias y no pueden considerarse como genuinos descubrimientos de la Naturaleza, la cual, según esta teoría, por una parte se bifurca en impresiones mentales y, por la otra, en inverificables e imperceptibles entidades que producen esas impresiones. Si la física es en realidad un conocimiento coherente y genuino de objetos conocidos a través de la percepción, debe rechazarse la teoría tradicional de la materia por esta razón obvia: reduce el testimonio evidente de nuestros sentidos —en el cual exclusivamente debe basarse el físico en

cuanto observador y experimentador— a meras impresiones recibidas en la mente del observador. Entre la Naturaleza y el observador de la Naturaleza esta teoría crea un abismo que se siente obligada a franquear recurriendo a la dudosa hipótesis de un algo imperceptible que ocupa un espacio absoluto, como un objeto dentro de un recipiente, y que provoca nuestra sensación mediante una especie de impacto. En palabras del profesor Whitehead, dicha teoría reduce a un "sueño" la mitad de la Naturaleza, y la otra mitad a una "conjetura".8 La física, al ver que le es indispensable hacer la crítica de sus propias bases, acabó por encontrar razones para romper su propio ídolo; más aún, la actitud empírica que parecía exigir el materialismo científico terminó en rebelión contra la materia. Como los objetos no son estados subjetivos causados por algo imperceptible denominado materia, son fenómenos genuinos que constituyen la substancia misma de la Naturaleza y que sabemos que se encuentran en la Naturaleza. Ahora bien, el concepto de materia recibió los golpes más fuertes de manos de Einstein, físico eminente cuyos descubrimientos proporcionaron las bases de una revelación de vastos alcances en todo el dominio del pensamiento humano. "La teoría de la Relatividad, el fusionar el tiempo dentro del espacio-tiempo", dice Bertrand Russell, "Causó en el concepto tradicional de substancia daños más graves que todos los argumentos de los filósofos. Para el sentido común, la materia es algo que persiste en el tiempo y se mueve en el espacio. Esta teoría resulta insostenible para la moderna física de la relatividad. Un trozo de materia se convirtió no en algo persistente a través de estados variables, sino en un sistema de sucesos relacionados entre sí. Desapareció la antigua solidez, y junto con ella las características que para el materialista hacían que la materia pareciese más real que los pensamientos transitorios".

Por consiguiente, según el profesor Whitehead, la Naturaleza no es un hecho estático situado en un vacío adinámico, sino una estructura de sucesos que posee el carácter de corriente creativa continua, cuyo pensamiento se abre paso entre inmovilidades aisladas de cuyas relaciones mutuas surgen los conceptos de tiempo y espacio. Así podemos ver que la ciencia moderna declara estar de acuerdo con la crítica formulada por Berkeley, a la que una vez consideró como un ataque contra sus más esenciales fundamentos. El concepto científico de la Naturaleza como materialidad absoluta se asocia con el concepto newtoniano del espacio

como un vacío absoluto donde se sitúan las cosas. Esta actitud de la ciencia, sin duda, aseguró su rápido progreso; pero la bifurcación de una experiencia total en los dominios opuestos de la mente y de la materia la han obligado hoy en día, dadas sus dificultades internas, a considerar problemas de los cuales al principio de su carrera hizo caso omiso. La crítica de las bases de las ciencias matemáticas puso de manifiesto que la hipótesis de la materialidad pura, de algo permanente situado en un espacio absoluto, es inoperante. ¿Es el espacio un vacío independiente donde se sitúan las cosas y que permanecería intacto aun cuando se retiraran todas las cosas? El filósofo griego Zenón enfocó el problema del espacio a través de la cuestión referente al movimiento en el espacio. Sus argumentos sobre la irrealidad del movimiento los conocen muy bien quienes estudian filosofía. Desde tiempos de Zenón el problema ha persistido en la historia del pensamiento y ha recibido gran atención por parte de sucesivas generaciones de pensadores. Podríamos fijarnos en dos de esos argumentos.9 Zenón, para quien el espacio era infinitamente divisible, arguía que era imposible el movimiento en el espacio. Antes de que un cuerpo en movimiento pueda alcanzar su destino, debe recorrer la mitad del espacio que media entre el punto de partida y el destino final; pero antes de que pueda recorrer esa mitad debe recorrer la mitad de la mitad, y así **ad infinitum**. No podemos movernos de un punto a otro en el espacio sin atravesar un número infinito de puntos en el espacio intermedio; pero, por otra parte, es imposible atravesar un número infinito de puntos en un tiempo finito. Añadía Zenón que una flecha voladora no se mueve porque en cualquier momento durante el transcurso de su vuelo permanece inmóvil en algún punto del espacio. Por ello este filósofo sostenía que el movimiento no pasa de ser una engañosa apariencia y que la Realidad es una e inmutable. La irrealidad del movimiento significa irrealidad de un espacio independiente. Los pensadores muslimes de la escuela de al-Ash'arí no creían en la infinita divisibilidad del espacio y del tiempo. Según ellos, espacio, tiempo y movimiento están constituidos por puntos e instantes que no pueden subdividirse más. Así, demostraban la posibilidad del movimiento dando por sentado la existencia de lo infinitesimal, pues si la divisibilidad de espacio y del tiempo tiene un límite, el movimiento de un punto a otro del espacio es posible dentro de un tiempo finito.10 Empero, Ibn Hazm rechazaba el concepto ash'arita de lo infinitesimal,11 y ya se ha visto que las ciencias matemáticas modernas confirman su punto de vista. Por

consiguiente, el argumento ash'arita no puede resolver lógicamente la paradoja de Zenón. Entre los pensadores modernos, el filósofo francés Bergson y el matemático inglés Bertrand Russell intentaron refutar los argumentos de Zenón partiendo de sus respectivos puntos de vista. Para Bergson, el movimiento, como verdadero cambio, constituye la Realidad fundamental. La paradoja que exponía Zenón se debe a una aprehensión errónea del espacio y del tiempo, a los que Bergson consideraba como meros conceptos intelectuales sobre el movimiento. No sería posible desarrollar en esta conferencia los argumentos bergsonianos sin una exposición más amplia del concepto metafísico de la vida, sobre el cual se basa toda la argumentación.12 Los argumentos de Bertrand Russell siguen la teoría de Cantor sobre la continuidad matemática 13, a la que considera como uno de los más importantes descubrimientos de las matemáticas modernas.14 Evidentemente, el argumento que aduce Zenón se basa en la suposición de que el espacio y el tiempo consisten en un número infinito de puntos e instantes. Partiendo de este supuesto es fácil argüir que como entre dos puntos el cuerpo en movimiento se encontrará fuera de lugar, el movimiento es imposible pues no hay ningún lugar donde pueda verificarse. El descubrimiento de Cantor demuestra que el espacio y el tiempo son continuos. En el espacio, entre dos puntos, sean cuales fueren, existe un número infinito de puntos, y en una serie infinita dos puntos nunca son contiguos. La infinita divisibilidad del espacio y del tiempo denota la compactibilidad de los puntos de la serie, pero no significa que los puntos se encuentren aislados entre sí de manera que exista un hueco entre ellos. Por lo tanto, la respuesta de Russell a Zenón es como sigue:

"Zenón pregunta cómo es posible ir de una posición en un momento dado a la posición siguiente en el siguiente momento sin que, durante esta transición, se halle uno en ninguna posición y en ningún momento. La respuesta es que no hay una posición posterior a otra posición, que no hay ningún momento posterior a otro momento porque entre uno y otro siempre hay otro más. El movimiento sería imposible si existiera lo infinitesimal, pero lo infinitesimal no existe. Consiguientemente, Zenón tiene razón al decir que la flecha permanece inmóvil en todo momento de su vuelo, pero se equivoca al inferir que, en visto de ello, la flecha no se mueve, pues existe una correspondencia de uno a uno en un movimiento entre la serie infinita de posiciones y la serie infinita de instantes. Según

esta doctrina, por tanto, es posible afirmar la realidad del espacio, del tiempo y del movimiento y, a la vez, evitar la paradoja encerrada en los argumentos de Zenón".15

En esta forma Russell prueba la realidad del movimiento basándose en la teoría de Cantor sobre la continuidad. La realidad del movimiento denota la realidad independiente del espacio y la objetividad de la Naturaleza. Con todo, la identidad de la continuidad y la infinita divisibilidad del espacio no resuelven la dificultad. Suponiendo que haya una correspondencia de uno a uno entre la infinita multiplicidad de los instantes en un intervalo finito de tiempo y en una multiplicidad de puntos en una porción finita de espacio, subsiste la misma dificultad que proviene de la divisibilidad. El concepto matemático de la continuidad como una serie infinita se aplica no al movimiento considerado como un acto, sino más bien a la imagen del movimiento considerado desde fuera. El acto del movimiento, es decir, el movimiento en tanto que vivido, no es tanto que pensado, no admite divisibilidad alguna. El vuelo de la flecha observado como traslación en el espacio es divisible, pero ese mismo vuelo considerado como acto, independientemente de su realización en el espacio, es uno e incapaz de partirse y llegar a la multiplicidad. En la partición radica su destrucción.

En Einstein el espacio es real pero relativo al observador. Rechaza el concepto newtoniano sobre un espacio absoluto. El objetivo observado es variable; es relativo al observador; su masa, forma y tamaño cambian al cambiar la posición y la velocidad del observador. También el movimiento y el reposo son relativos al observador. Por consiguiente, no existe la materialidad subsistente por sí misma de la física clásica. Sin embargo, es necesario ponerse en guardia contra cierta interpretación errónea. El empleo de la palabra "observador" a este respecto hizo que Wildon Carr se desviara hacia la opinión según la cual la teoría de la Relatividad inevitablemente conduce al idealismo monadista. Es verdad que de acuerdo con la teoría las formas, las dimensiones y las duraciones de los fenómenos no son absolutas; pero, como observa el profesor Nunn, el marco espacio-tiempo no depende de la mente del observador, sino del punto del universo material al que está unido su cuerpo. De hecho resulta fácil reemplazar al "observador" con un aparato grabador.16 Personalmente creo que la característica suprema de la Realidad es espi-

ritual; pero a fin de evitar una mala interpretación bastante difundida, es necesario señalar que la teoría de Einstein, que como teoría científica sólo se refiere a la estructura de las cosas, no proporciona ninguna luz acerca de la naturaleza esencial de las cosas que poseen esa estructura. Es doble el valor filosófico de la teoría. Primero, destruye no la objetividad de la Naturaleza sino el concepto de substancia como simple localización en el espacio (punto de vista que en la física clásica condujo al materialismo). La "substancia" para la física moderna de la relatividad no es una cosa persistente dotada de estados variables, sino un sistema de sucesos relacionados entre sí. En la forma como Whitehead presenta la teoría, la noción de "materia" se ve reemplazada totalmente por la noción de "organismo". Además, la teoría hace al espacio dependiente de la materia. El universo, según Einstein, no es una especie de isla en un espacio infinito; es finito pero ilimitado; más allá de él no hay un espacio vacío. Si la materia estuviera ausente el universo quedaría reducido a un punto. Por lo demás, si se considera la teoría desde el punto de vista que he adoptado en esta conferencia, la Relatividad einsteiniana presenta una gran dificultad, es decir, la irrealidad del tiempo. Una teoría que considera el tiempo como una especie de cuarta dimensión del espacio, dijérase que considera el futuro como algo ya dado, algo tan indudablemente fijo como el pasado.17 El tiempo como movimiento creador carece de significado para esta teoría. No transcurre. Los sucesos no suceden: sencillamente nos encontramos con ellos. No debe olvidarse, empero, que la teoría descuida ciertas características del tiempo como nosotros lo experimentamos. Tampoco es posible decir que la naturaleza del tiempo se agote con las características que la teoría sí advierte en lo concerniente a una relación sistemática de los aspectos de la Naturaleza que se pueden tratar matemáticamente. Tampoco es posible que nosotros, legos de la materia, comprendamos en qué consiste la verdadera naturaleza del tiempo einsteiniano. Evidentemente, el tiempo según Einstein no es la duración pura de Bergson. Tampoco podemos considerarlo como secuencia temporal. La secuencia temporal es la esencia de la causalidad, según la definición kantiana. La causa y su efecto se relacionan mutuamente, de manera que la primera es cronológicamente anterior al segundo, y, por consiguiente, sin la primera no puede existir el segundo. Si el tiempo matemático es secuencia temporal, entonces, apoyándose en la teoría, sí es posible hacer que el efecto preceda a su causa, siempre y cuando se escojan con cuidado las velocidades del observador y del sistema donde

ocurre un determinado conjunto de sucesos.18 Me parece que el tiempo considerado como una cuarta dimensión del espacio deja de ser tiempo. Ouspensky, escritor moderno ruso, en su libro intitulado **Tertium Organum**, habla de la cuarta dimensión como movimiento de una figura tridimensional en una dirección no contenida en sí misma.19 Así como el movimiento del punto, de la línea y de la superficie en una dirección no contenida en ellos nos proporciona las tres dimensiones ordinarias del espacio, en la misma forma el movimiento de la figura tridimensional en una dirección no contenida en ella misma debe darnos la cuarta dimensión del espacio. Y como el tiempo es la **distancia** que separa a los sucesos en orden a la **sucesión** y los ata en diversos todos, se trata, evidentemente de una distancia ubicada en una dirección no contenida en el espacio tridimensional. Esta distancia, como nueva dimensión que separa los sucesos en cuanto a la sucesión, no es conmensurable con las dimensiones del espacio tridimensional, en la misma forma en que un año y San Petersburgo no son conmensurables. Es perpendicular a todas las direcciones del espacio tridimensional y no es paralelo a ninguna de ellas. En otra parte, el libro de Ouspensky describe nuestro sentido del tiempo como un nebuloso sentido del espacio, y sostiene, basándose en nuestra constitución psíquica, que para los seres unidimensionales, bidimensionales o tridimensionales la dimensión más elevada siempre debe parecer como sucesión en el tiempo. Esto evidentemente significa que lo que parece tiempo a seres tridimensionales como nosotros en realidad es una dimensión espacial imperfectamente captada, la cual, por su propia naturaleza, no difiere de las dimensiones perfectamente captadas del espacio euclidiano. Dicho en otra forma: el tiempo no es un genuino movimiento creador; y lo que llamamos sucesos futuros no son sucesos nuevos sino cosas previamente dadas y ubicadas en un espacio desconocido. Sin embargo, al buscar una nueva dirección diferente de las tres dimensiones euclidianas, Ouspensky necesita una verdadera sucesión temporal, es decir, una distancia que separe los sucesos en cuanto a la sucesión. Así, el tiempo que se necesitaba y por consiguiente se consideraba como sucesión, para los fines de una etapa del argumento, en una etapa posterior se ve calladamente despojado de su carácter sucesivo y reducido a algo que en nada difiere de otras líneas y dimensiones del espacio. Debido al carácter sucesivo del tiempo Ouspensky pudo considerarlo como una dirección genuinamente nueva dentro del espacio. Si esta característica es, en realidad, una ilusión, ¿cómo puede Ouspensky

llenar los requisitos de una dimensión original?

Pasemos ahora a otros niveles de la experiencia: el de la vida y el de la conciencia. La conciencia puede imaginarse como una deflexión de la vida. Su función consiste en suministrar un punto luminoso con el fin de arrojar luz sobre el vigoroso impulso vital.20 Es un caso de tensión, un estado de autoconcentración por medio del cual la vida logra aislar todos los recuerdos y asociaciones que no se relacionan con una acción presente. Carece de bordes bien definidos; se contrae o se dilata según lo demande la ocasión. Describirlo como epifenómeno de los procesos de la materia es desconocerlo como actividad independiente, y el desconocerlo como actividad independiente equivale a negar la validez de todo conocimiento, el cual es meramente una expresión sistematizada de la conciencia. La conciencia es una variedad del principio exclusivamente espiritual de la vida, el cual no es una substancia sino un principio organizador, un modo específico de conducta esencialmente diferente a la conducta de una máquina operada externamente. Empero, como no podemos concebir una energía puramente espiritual, excepto asociada a una combinación definida de elementos sensibles a través de los cuales se revela, somos propensos a tomar esta combinación como si fuese el fundamento supremo de la energía espiritual. Los descubrimientos de Newton en la esfera de la materia y los de Darwin en el dominio de la historia natural revelan un mecanismo. Se pensaba que todos los problemas eran en realidad problemas de la física. La energía y los átomos, con las propiedades existentes por sí mismas que se encuentran en ellos, podrían explicarlo todo, incluso la vida, el pensamiento, la voluntad y los sentimientos. El concepto de mecanismo —concepto puramente físico— pretendía ser una explicación omnímoda de la Naturaleza. En el dominio de la biología siguen librándose encarnizadas batallas en favor o en contra del mecanismo. Se trata, por lo tanto, de saber si el paso a la Realidad a través de las revelaciones de la percepción sensorial necesariamente lleva a un concepto de la Realidad esencialmente opuesto al concepto que la religión adopta acerca de su carácter esencial. En última instancia, ¿están las ciencias naturales comprometidas con el materialismo? Indudablemente las teorías de la ciencia constituyen un conocimiento digno de crédito, porque son verificables y nos capacitan para predecir y controlar lo que sucede en la Naturaleza. Pero no debemos olvidar que lo denominado ciencia no es un único concepto de la Reali-

dad. Es una masa de nociones seccionales de la Realidad, fragmentos de una experiencia total que al parecer no se acoplan entre sí. Las ciencias naturales se ocupan de la materia, de la vida y de la mente, pero en cuanto se pregunta cómo se relacionan mutuamente vida, materia y mente, se comienza a percibir el carácter seccional de las diversas ciencias que se ocupan de ellas y la incapacidad de estas ciencias, tomadas individualmente, para dar cabal respuesta a esas preguntas. A decir verdad, las diversas ciencias naturales son como otros tantos buitres que caen sobre el cuerpo muerto de la Naturaleza, cada uno de los cuales se va con un trozo de su carne. La Naturaleza como objeto de la ciencia es una cuestión sumamente artificial, y esta artificialidad es resultado del proceso selectivo al que la ciencia debe someterla en beneficio de la precisión. En cuanto se coloca el objeto de la ciencia dentro del total de la experiencia humana, comienza a revelar un carácter diferente. La religión exige la Realidad entera y por ello debe ocupar un sitio central en cualquier síntesis de todos los datos de la experiencia humana, y no tiene por qué temer ninguna visión seccional de la Realidad. Las ciencias naturales son esencialmente seccionales. No pueden, si permanecen fieles a su naturaleza y a sus funciones, establecer su teoría como visión completa de la Realidad. Los conceptos que empleamos en la organización del conocimiento tienen, por consiguiente, un carácter seccional, y su aplicación es proporcional al nivel de experiencia a que se aplican. El concepto de "causa", por ejemplo, cuya característica esencial es ser anterior al efecto, dice relación a las cuestiones de las que se ocupan las ciencias físicas, las cuales estudian un tipo especial de actividad y excluyen las formas de actividad observadas por otras ciencias. Cuando ascendemos al nivel de la vida y de la mente no basta ya el concepto de causa y necesitamos conceptos pertenecientes a un orden diferente de pensamiento. La acción de los organismos vivientes, iniciada y planeada con miras a un fin, es totalmente diferente a la acción causal. La materia de nuestra investigación, por lo tanto, exige el concepto de "finalidad" y "propósito" que actúan desde el interior, al contrario del concepto de causa, el cual es exterior al efecto y actúa desde fuera. Sin duda, existen aspectos de la actividad de los organismos vivientes que comparte con otros objetos de la Naturaleza. Para observar estos aspectos hacen falta los conceptos de la física y de la química; con todo, la conducta de los organismos es fundamentalmente una cuestión de herencia y no es susceptible de una explicación suficiente en función de la física molecular.

Empero, el concepto de mecanismo se ha aplicado a la vida, y queda por ver hasta qué punto dio resultado el intento. Por desgracia no soy biólogo y debo dirigirme precisamente a los biólogos en busca de apoyo. Después de decirnos que la principal diferencia entre un organismo viviente y una máquina es que el primero se mantiene a sí mismo y se autorreproduce, J. S. Haldane afirma:

"Así, es evidente que aunque encontremos dentro del cuerpo viviente muchos fenómenos que, mientras no los observemos de cerca, pueden interpretarse satisfactoriamente como mecanismo físico y químico, hay junto a ellos otros fenómenos (es decir, el automantenimiento y la autorreproducción) para los cuales parece ausente la posibilidad de tal interpretación. Los mecanicistas dan por sentado que los mecanismos corporales están construidos de tal manera que se mantienen, reparan y reproducen a sí mismos. En el largo proceso de la selección natural, sugieren los mecanicistas, los mecanismos de este tipo han evolucionado gradualmente.

"Examinemos la hipótesis. Cuando se expone un suceso en términos mecánicos se le expone como resultado necesario de ciertas propiedades simples de las partes separadas que en el suceso actúan las unas sobre las otras.... La esencia de la explicación o replanteamiento del fenómeno es que, al cabo de las debidas investigaciones, suponemos que las partes que se influyen mutuamente en el fenómeno poseen ciertas propiedades sencillas y definidas, de manera que siempre reaccionan en la misma forma bajo las mismas condiciones. En una explicación mecánica hace falta que primero se den las partes reaccionantes. Si no se da un arreglo de las partes con propiedades definidas, carece de sentido hablar de una explicación mecánica.

"Admitir sin pruebas la existencia de un mecanismo autorreproductor y que se mantiene a sí mismo, equivale a aceptar algo a lo que no se puede atribuir ningún significado. Los fisiólogos a veces emplean términos sin sentido, y entre ellos la expresión "mecanismo de la reproducción" es la más insensata. Cualquier mecanismo que pueda hallarse presente en el organismo progenitor se halla ausente en el proceso de la reproducción, y debe reconstituirse a sí mismo en cada generación, pues el organismo progenitor se reproduce a partir de una partícula diminuta de su propio

cuerpo. No puede existir un mecanismo de la reproducción. La idea de un mecanismo que constantemente conserva o reproduce su propia estructura se contradice a sí misma. Un mecanismo que se reprodujera a sí mismo sería un mecanismo sin partes y, por lo tanto, no sería un mecanismo".21 Por consiguiente, la vida es un fenómeno único y el concepto del mecanismo no es apropiado para analizarla. Su "totalidad real", para emplear una expresión de Driesch, otro destacado biólogo, es una especie de unidad que, considerada desde otro punto de vista, es también una pluralidad. En todos los procesos que obran con un propósito y se refieren al crecimiento y a la adaptación al ambiente, lo mismo cuando esta adaptación queda garantizada por la formación de nuevos hábitos que cuando la asegura la modificación de los antiguos, tiene una carrera que resultaría impensable en el caso de una máquina. El poseer una carrera significa que las fuentes de su actividad sólo pueden explicarse refiriéndolas a un pasado remoto, cuyo origen, por lo tanto, debe buscarse en la realidad espiritual revelable en cualquier análisis de la experiencia espacial, pero no descubrible mediante ese análisis. En consecuencia, parecería que la vida es cimental y anterior a la rutina de los procesos físicos y químicos, los cuales deben ser considerados como una especie de conducta fija formada durante un largo proceso evolutivo. Más aún, como la aplicación de los conceptos mecanicistas a la vida necesita de una idea según la cual incluso el intelecto es producto de la evolución, la ciencia entra en conflicto con su propio principio objetivo de investigación. Sobre este punto citaré un texto de Wildon Carr, quien describió agudamente este conflicto:

"Si el intelecto es producto de la evolución, resulta absurdo todo el concepto mecanicista sobre la naturaleza y el origen de la vida, y a todas luces resulta indispensable revisar el principio adoptado por la ciencia. Basta con afirmarlo para ver que se contradice a sí mismo. ¿Cómo es posible que el intelecto, un modo de aprehender la realidad, sea evolución de algo que sólo existe como abstracción de ese modo de aprehender que es el intelecto? Si el intelecto es una evolución de la vida, entonces el concepto de la vida que puede producir el intelecto, como manera particular de aprehender la realidad, debe ser el concepto de una actividad más concreta que el de cualquier movimiento mecánico abstracto que el intelecto se puede presentar a sí mismo mediante el análisis del contenido aprehendido. Más aún: si el intelecto es producto de la evolu-

ción de la vida, no es absoluto sino relativo a la actividad de la vida de la que evolucionó. Ahora bien, en ese caso, ¿Cómo podrá la ciencia excluir el aspecto subjetivo del conocer y edificar sobre la presentación objetiva como si se tratase de un absoluto? Resulta claro que las ciencias biológicas necesitan reconsiderar el principio científico".22

Ahora procuraré alcanzar la primacía de la vida y del pensamiento por otro camino, y dar otro paso en nuestro examen de la experiencia. Así se iluminará otro poco la primacía de la vida y podremos penetrar en la naturaleza de la vida como actividad psíquica. Ya vimos que el profesor Whitehead describe el universo no como estático sino como una estructura de sucesos que poseen el carácter de una corriente creativa continua. Esta cualidad del paso de la Naturaleza en el tiempo quizá sea el aspecto más significativo de la experiencia que el Qur'an subraya especialmente y que, como espero demostrarlo posteriormente, ofrece la mejor pista en cuanto a la naturaleza esencial de la Realidad. Ya he llamado vuestra atención sobre algunos versículos (3:190-91; 2:164; 24:44)23 que se relacionan con este punto. Teniendo en cuenta la gran importancia del tema, añadiré algunas citas:

"En verdad, en la alternancia de la noche y del día y en todo lo que Dios ha creado en los Cielos y en la tierra hay señales para quienes Lo temen" (10:6).

"Es El Quien ordenó que la noche y el día se sucedieran para aquéllos que desan **pensar** en Dios o desean ser agradecidos:. (25:62).

"¿No ves que Dios hizo que la noche sucediera al día y el día sucediera a la noche, y que El sometió el sol y la luna a leyes mediante las cuales se precipitan hacia la meta señalada? (31:29)

"A El se debe que la noche ceda al día y el día ceda a la noche". (39:5)

"A El se debe el cambio de la noche y el cambio del día". (23:80).

Hay otro conjunto de versículos que, al indicar la relatividad de nuestro cómputo del tiempo, sugieren la posibilidad de que existan niveles de conciencia desconocidos;24 pero me contentaré con discutir un aspecto

de la experiencia, familiar pero de hondo significado, al que se alude en los versículos arriba citados. Entre los representantes del pensamiento moderno, Bergson es el único que ha estudiado profundamente el fenómeno de la duración en el tiempo. Primero expondré brevemente su concepto de la duración, y después señalaré la insuficiencia de su análisis para poner de manifiesto lo que supone un concepto más completo del aspecto temporal de la existencia. El problema ontológico al que nos enfrentamos consiste en cómo definir la naturaleza suprema de la existencia. No puede dudarse que el universo persiste en el tiempo. Sin embargo, como es externo a nosotros, es posible ver su existencia con escepticismo. A fin de captar a fondo el significado de esta persistencia en el tiempo debemos estar en posición de estudiar un caso de existencia, privilegiado e incuestionable, y que además nos garantice una visión directa de la duración. Bien: mi percepción de las cosas que tengo enfrente es superficial y externa; pero la percepción de mi propio yo es interior, íntima y profunda. De ahí se sigue que la experiencia consciente es ese caso privilegiado de existencia en el cual estamos en contacto absoluto con la Realidad, y que analizar este caso privilegiado es como arrojar luz profundamente sobre el supremo significado de la existencia. ¿Qué encuentro cuando fijo la mirada en mi propia experiencia consciente? En palabras de Bergson:

"Paso de estado en estado. Tengo frío o calor. Estoy alegre o triste; trabajo o estoy ocioso. Veo lo que me rodea o pienso en otra cosa. Sensaciones, sentimientos, voliciones, ideas: tales son los cambios en que está dividida mi existencia y que, a su vez, la colorean. Cambio incesantemente".25

No hay nada estático en mi vida interior; todo es movilidad constante, un flujo incesante de estados diversos, un perpetuo manar donde no hay ni paradas ni puntos de reposo. Sin embargo, el cambio constante es impensable sin el tiempo. Con base en la analogía de nuestra experiencia interior, existencia consciente significa vida en el tiempo. Una visión más a fondo de la naturaleza de la experiencia consciente, por lo demás, revela que el yo, en su vida interior, se mueve desde el centro hacia fuera. Por así decirlo, tiene dos lados que podrían denominarse, respectivamente, apreciativo y eficiente. Mediante su lado eficiente establece una relación con lo que llamamos el mundo del espacio. El yo eficiente es el tema de la psicología asociacionista; es el yo práctico de la vida diaria que trata

con el orden exterior de las cosas, las cuales determinan nuestros estados transitorios de conciencia y estampan en ellos su propia característica espacial de mutuo aislamiento. Dijérase que aquí el yo vive fuera de sí mismo y que, si bien conserva su unidad como una totalidad, se descubre exclusivamente como una serie de estados específicos y, por lo tanto, numerables. El tiempo en que vive el yo eficiente, consiguientemente, es el tiempo en que formulamos asertos fundamentales. Difícilmente se le distingue del espacio. Sólo podemos concebirlo como una línea recta compuesta de puntos espaciales externos entre sí, como etapas de una jornada... Pero según Bergson el tiempo considerado en esta forma no es el verdadero tiempo. La existencia en un tiempo "especializado" es una existencia espuria. Un examen más profundo de la experiencia consciente no revela lo que llamo lado apreciativo del yo. Dada nuestra absorción en el orden externo de las cosas, indispensable en nuestra situación actual, es extremadamente difícil vislumbrar siquiera el yo apreciativo. Al buscar constantemente las cosas externas tejemos una especie de velo en torno del yo apreciativo, el cual, en esta forma, se vuelve extraño a nosotros. Sólo en momentos de honda meditación, cuando el yo eficiente está en suspenso, nos sumergimos hasta nuestro yo profundo y llegamos al punto central de la experiencia. En el proceso vital del yo profundo los estados de la conciencia se fusionan mutuamente. La unidad del ego apreciativo es como la unidad del germen en el cual existen las experiencias de sus antepasados individuales, no a manera de pluralidad sino como unidad donde cada experiencia satura el todo. No hay distinción numérica de los estados en la totalidad del ego, y la multiplicidad de sus elementos es completamente cualitativa, lo cual no sucede en el yo eficiente. Hay cambio y movimiento, pero el cambio y el movimiento son indivisibles; sus elementos se penetran mutuamente y carecen totalmente de los atributos de una serie. Parece que el tiempo del yo apreciativo es un único "ahora" que el yo eficiente, en sus relaciones con el mundo del espacio, pulveriza y convierte en una serie de "ahoras", como si se tratara de perlas engarzadas por un hilo. Ahí tenemos la pura duración no adulterada por el espacio. Con su sencillez característica, el Qur'an hace alusión en los siguientes versículos a diversos aspectos de la duración, unos seriados y otros no seriados:

"Pon tu confianza en Quien vive y no muere, y entona las alabanzas de Quien en seis días creó los Cielos y la tierra y lo que existe entre ellos, y

luego ascendió a Su Trono, el Dios de la misericordia". (25:58-59)

"Creamos todas las cosas con un destino determinado. Uno solo fue Nuestro mandato, rápido como un parpadeo". (54:49-60)

Si consideramos desde fuera el movimiento inscrito en la creación, es decir, si lo aprehendemos o captamos intelectualmente, vemos que se trata de un proceso que abarca miles de años, pues, en la terminología del Qur'an y del Antiguo Testamento, un día del Señor equivale a mil años.26 Desde otro punto de vista, al proceso creador extendido a lo largo de miles de años constituye un solo acto indivisible, "rápido como un parpadeo". No obstante, es imposible expresar con palabras esta experiencia interior de la duración pura, porque el lenguaje está modelado acomodándose al tiempo seriado de nuestro yo eficiente cotidiano. Quizá se pueda aclarar más de este punto recurriendo a un ejemplo. Según las ciencias físicas, la causa de nuestra sensación de lo rojo es la rapidez de la onda del movimiento, la cual registra una frecuencia de 400 billones por segundo. Si se pudiera observar desde fuera esta descomunal frecuencia y contarla a razón de 2,000 por segundo —que, según se supone, es el límite de la perceptibilidad de la luz— llevaría más de seis mil años terminar la enumeración.27 Pues bien, en un solo y momentáneo acto de percepción se reúne una frecuencia de onda de movimiento prácticamente incalculable. Así es como el acto mental transforma la sucesión en duración. El yo apreciativo, por consiguiente, es más o menos correctivo del yo eficiente, dado que sintetiza los tres "aquí" y "ahora" —los pequeños cambios del espacio y del tiempo indispensables para el yo eficiente— en la integridad coherente de la personalidad. En consecuencia, el tiempo puro, tal como lo revela un análisis más profundo de nuestra experiencia consciente, no es una hilera de instantes separados y reversibles. Es un todo orgánico en el cual no se deja atrás el pasado, sino que se mueve y opera con el presente y en el presente. El futuro no se le da como algo que está adelante y que aún debe atravesarse; se le da únicamente en este sentido: está presente en su naturaleza a manera de posibilidad abierta.28 El tiempo considerado como un todo orgánico es lo que el Qur'an describe como taqdir o destino, término muy mal interpretado dentro y fuera del Islam. El destino es el tiempo considerado como anterior al descubrimiento de sus posibilidades. Es el tiempo libre de la red de la secuencia causal (el

carácter diagramático que le impone el entendimiento lógico). En una palabra, es el tiempo en cuanto que se le siente, no en cuanto que se le piensa y computa. Si me preguntáis por qué el Emperador Humayun y el Sha Tahmasp de Persia fueron contemporáneos, no podría dar una explicación causal. Lo único que podría responder es que es tal la naturaleza de la Realidad que, entre las infinitas posibilidades del devenir, las dos posibilidades conocidas como la vida del Emperador Humayun y del Sha Tahmasp tenían que realizarse juntas. El tiempo considerado como destino forma la esencia cotidiana de las cosas. El Qur'an dice: "Dios creó todas las cosas, y a cada una le asignó su destino".29 Así, el destino de una cosa no es un hado implacable que actúa desde fuera como un capataz; es el alcance interior de una cosa, sus posibilidades realizables que se encuentran en las profundidades de su naturaleza y que en serie se actualizan a sí mismas sin ninguna sensación de compulsión externa. Por ello la integridad orgánica de la duración no significa que lechos completos yazgan, por así decirlo, en el vientre de la Realidad, y que caigan uno a uno como los granos de un reloj de arena. Si el tiempo es real y no una mera repetición de momentos homogéneos que convierte en engaño la experiencia consciente, entonces cada momento en la vida de la Realidad es original, y da una luz a lo absolutamente novedoso e impredecible. "Cada día lo emplea una nueva obra", dice el Qur'an.30 Existir en el tiempo real significa no estar sujeto por los grilletes del tiempo secuencial, significa crearlo de instante en instante y ser absolutamente libre y original en la creación. De hecho, toda actividad creativa es actividad libre. La creación se opone a la repetición, una de las características de la acción mecánica. Por ello es imposible explicar la actividad creativa de la vida en función de un mecanismo. La ciencia busca establecer lo uniforme de la experiencia, es decir, las leyes de la repetición mecánica. La vida, con su intensa sensación de espontaneidad, constituye un centro de indeterminación, y por ello queda fuera del dominio de la necesidad. Consiguientemente, la ciencia no puede comprehender la vida. El biólogo en busca de una explicación mecánica de la vida, obra como obra porque reduce su estudio a las formas inferiores de la vida, cuyo proceder revela semejanzas con la acción mecánica. Si estudia la vida como se manifiesta dentro de él mismo, es decir, su mente que libremente escoge, rechaza, refleja y observa el pasado y el presente e imagina dinámicamente el futuro, sin duda quedará convencido de la insuficiencia de sus conceptos mecánicos.

Así, adoptando la analogía de nuestra experiencia consciente, el universo es un movimiento creativo libre. Pero ¿cómo concebir un movimiento independiente de la cosa concreta que se mueve? La respuesta es que la noción de "cosa" es derivativa. Del movimiento podemos derivar "cosas", pero no podemos derivar el movimiento partiendo de cosas inmóviles. Si, por ejemplo, suponemos que los átomos materiales, como los átomos de Demócrito, constituyen la Realidad original, debemos tomar de fuera el movimiento e introducirlo en ellos como algo extraño a su naturaleza. Pero si consideramos que el movimiento es original, entonces las cosas estáticas sí pueden derivarse de él. De hecho, las ciencias físicas han reducido todas las cosas al movimiento. En la ciencia moderna, la naturaleza esencial del átomo es la electricidad, no aquello que está electrificado. Aparte de esto, las cosas no se dan en la experiencia inmediata como si ya poseyeran un contorno definido, pues la experiencia inmediata es una continuidad libre de distinciones. Lo que llamamos cosas son sucesos dentro de la continuidad de la Naturaleza que el pensamiento "especializa", y por tanto considera como aislados entre sí en lo referente a la acción. El universo que nos parece una colección de cosas, no es un objeto sólido que ocupa un vacío. No es cosa sino acto. La naturaleza del pensamiento, según Bergson, es secuencial; no puede ocuparse del movimiento, a no ser que lo considere como una serie de puntos estacionarios. Por lo tanto, la operación del pensamiento, trabajando con conceptos estáticos, es lo que da apariencia de una serie de inmovilidades a lo que por naturaleza es esencialmente dinámico. La coexistencia y la sucesión de estas inmovilidades son la fuente de lo que denominamos espacio y tiempo.

Por tanto, según Bergson, la Realidad es libre, impredecible, creativa; es un ímpetu vital de la naturaleza de la volición que el pensamiento "especializa" y considera como una pluralidad de "cosas". Aquí no podríamos emprender una crítica a fondo de este punto de vista. Basta decir que el vitalismo bergsoniano termina en el dualismo insuperable de la voluntad y el pensamiento. Esto, a decir verdad, se debe a que tiene una visión parcial de la inteligencia. Para Bergson, la inteligencia es una actividad "espacializante"; sólo se modela sobre la materia y únicamente dispone de categorías mecánicas. Pero, como indiqué en la primera conferencia, el pensamiento también está dotado de un movimiento más

hondo.31 Si bien parece romper la Realidad en fragmentos estáticos, su verdadera función consiste en sintetizar los elementos de la experiencia mediante el empleo de categorías apropiadas a los diversos niveles que presenta la experiencia. Es tan orgánico como la vida. El movimiento de la vida, como crecimiento orgánico, encierra una síntesis progresiva de sus diversas etapas. Sin esta síntesis dejaría de ser crecimiento orgánico. Está determinado por los fines, y la presencia de los fines significa que lo impregna la inteligencia. Tampoco es posible la actividad de la inteligencia sin la presencia de los fines. En la experiencia consciente vida y pensamiento se impregnan mutuamente. Constituyen una unidad. El pensamiento, por consiguiente, en su verdadera naturaleza, es idéntico a la vida. Nuevamente, según Bergson, el ímpetu hacia adelante del impulso vital en su libertad creadora no está iluminado por la luz de un fin inmediato o remoto. No se orienta a un resultado; es completamente arbitrario, sin dirección, caótico y de conducta impredecible. Es sobre todo en este punto donde se revela la insuficiencia del análisis bergsoniano de nuestra experiencia consciente. Considera la experiencia consciente como pasado que se mueve junto con el presente y actuando en el presente. Para nada toma en cuenta que la unidad de la conciencia también tiene un aspecto que mira hacia adelante. La vida únicamente es una serie de actos de atención, y un acto de atención es inexplicable si no se le refiere a un propósito, consciente o inconsciente. Incluso nuestros actos de percepción están determinados por nuestros intereses y propósitos inmediatos. El poeta persa 'Urfi expresó bellamente este aspecto de la percepción humana:32

زنقص تشنه لبی ان سبق بیش مند باشد فریب گر ز عدم سراب نخورد[33]

> "Si tu corazón no está engañado por el espejismo,
> no sientas orgullo por la agudez de tu entendimiento,
> porque el estar libre de esta ilusión óptica se debe a
> tu sed imperfecta".

El poeta quiere decir que si hubiera un vehemente deseo de beber, las

arenas del desierto darían la impresión de ser un lago. El estar libre de la ilusión se debe a que no se anhela el agua intensamente. Se percibe la cosa como es porque no hay interés en percibirla como no es. Así, fines y propósitos como tendencias lo mismo conscientes que inconscientes, forman la urdimbre de nuestra experiencia consciente. A su vez, la noción de propósitos sólo puede comprenderse con referencia al futuro. El pasado, sin duda, permanece y actúa en el presente; pero esta operación del pasado en el presente no constituye el todo de la conciencia. El elemento "propósito" manifiesta una especie de mirada hacia adelante dirigida a la conciencia. Los propósitos no sólo colorean nuestros actuales estados de conciencia; revelan, asimismo, su dirección futura. De hecho constituyen el impulso hacia adelante de nuestra vida y por ello, en cierta manera, se anticipan a los estados venideros e influyen en ellos. Ser determinado por un fin es ser determinado por lo que debiera ser. Así, pasado y presente actúan en el estado actual de la conciencia; y el futuro no se encuentra completamente indeterminado, como lo muestra el análisis bergsoniano de nuestra experiencia consciente. Un estado de atenta conciencia abarca la memoria y la imaginación como factores operantes. Siguiendo con la analogía de nuestra experiencia consciente, la Realidad no es un impulso vital ciego al que para nada ilumina la idea. Su naturaleza es radicalmente teleológica.

Con todo, Bergson niega el carácter teleológico de la Realidad, arguyendo que la teleología convierte el tiempo en algo irreal. Según este filósofo, "las entradas del futuro deben permanecer abiertas de par en par a la Realidad", pues en otra forma no sería libre y creativo. No hay duda: si teleología significa elaboración de un plan con miras a un fin o a una meta predeterminados, el tiempo, efectivamente, se convierte en irreal. Reduce el universo a la mera reproducción temporal de un esquema eterno preexistente o a una estructura donde los sucesos individuales ya han encontrado el sitio que les corresponde, y esperan, por así decirlo, sus respectivos turnos para entrar a la corriente temporal de la historia. Ya todo está dado en alguna parte de la eternidad. El orden temporal de los sucesos no pasa de una mera imitación del molde eterno. Un criterio así difícilmente se distingue del mecanismo que ya rechazamos.33 De hecho equivale a una especie de materialismo velado donde el hado o el destino toman el lugar de un determinismo rígido, y no dan cabida a la libertad humana y ni siquiera a la Divina. El mundo considerado como

proceso que realiza un fin preestablecido no es un mundo de agentes morales libres y responsables; es únicamente un gran escenario donde los títeres se mueven gracias a un hilo que tira de ellos. Sin embargo, la teleología tiene también otro significado. Partiendo de nuestra experiencia consciente, vimos que vivir es modelar y cambiar fines e intenciones, y estar gobernados por ellos. La vida mental es teleológica en este sentido: si bien no existe una lejanísima meta hacia la cual nos movemos, sí hay una formación progresiva de nuevos fines, propósitos y escalas ideales de valores a medida que el proceso de la vida crece y amplía. Devenimos dejando de ser lo que somos. La vida es un paso a través de una serie de muertes. En la continuidad de este paso existe un sistema. Sus diversas etapas, no obstante los cambios aparentemente abruptos de nuestra evaluación de las cosas, se relacionan orgánicamente entre sí. La historia de la vida de un individuo es, por lo general, una unidad y no una serie de sucesos mal adaptados entre sí. El "proceso mundial" o el movimiento del universo en el tiempo ciertamente carece de propósito, si por propósito entendemos un fin previsto, un destino fijo y distante hacia el cual se mueve toda la creación. Asignar al "proceso mundial" una finalidad en este sentido es robarle su originalidad y su carácter creativo. Sus fines son puntos terminales de una carrera; son fines que aún no llegan y que no son necesariamente premeditados. No se puede concebir un proceso temporal como una línea ya trazada. Es una línea que se está trazando, una actualización de posibilidades abiertas. Sólo en un sentido es intencional: tiene carácter selectivo y se conduce a sí mismo a una especie de realización presente preservando activamente y proporcionando un suplemento al pasado. Opino que nada es más ajeno al concepto alcoránico que el considerar al universo como la realización temporal de un plan preconcebido. Como indiqué anteriormente, el universo, según el Qur'an, es capaz de aumentar.34 El universo crece; no es un producto terminado que siglos y siglos atrás abandonó las manos de su hacedor y que ahora se extiende en el espacio como una masa de materia muerta en la que para nada influye el tiempo y que, por consiguiente, no es nada.

Ahora nos encontramos, así lo espero, en posición de ver el significado del versículo que dice: "Y es El Quien ordenó que la noche y el día se sucedieran entre sí para quienes desean pensar en Dios o desean ser agradecidos".35 La interpretación de la secuencia temporal, como se

revela en nosotros mismos, nos lleva a la idea de la Realidad Ultima como duración pura donde el pensamiento, la vida y el propósito se penetran entre sí para formar una unidad orgánica. Sólo podemos concebir esta unidad como unidad de un yo —un yo concreto y omnímodo— fuente última de toda vida y de todo pensamiento. Me atrevo a pensar que el error de Bergson consiste en considerar el tiempo puro como anterior a sí mismo, al que únicamente la duración pura puede servirle de predicado. Ni el puro espacio ni el puro tiempo pueden mantener unida la multiplicidad de los objetos y de los sucesos. Sólo el acto apreciativo de un yo permanente puede captar la multiplicidad de la duración —subdividida en una infinidad de instantes— y transformarla en el todo orgánico de una síntesis. Existir en la pura duración es ser un yo, y ser un yo significa poder decir "yo soy". Sólo lo que puede decir "yo soy" existe verdaderamente. El grado de intuición del "yo soy" es lo que determina el sitio de una cosa en la escala del ser. Nosotros también decimos "yo soy", pero ese nuestro "yo soy" depende y proviene de la distinción entre el yo y el no-yo. El último Yo, en palabras del Qur'an puede desentenderse de todos los mundos".36 Para El, el no-yo no se presenta como contrapuesto a "otro", pues de otra forma tendría que ser, como nuestro yo finito, una relación espacial con el "otro" contrapuesto. Lo que llamamos Naturaleza o no-yo es sólo un momento pasajero en la vida de Dios. Su "yo soy" es independiente, esencial, absoluto.37 No podemos formarnos un concepto adecuado de ese Yo. En palabras del Qur'an, "Nada" es como El; pero "El oye y ve".38 Ahora bien, es impensable un yo sin carácter, es decir, sin un modo uniforme de conducta. La Naturaleza, como hemos visto, no es una masa de pura materialidad que ocupa un vacío. Es una estructura de sucesos, un modo de conducta sistemático y, como tal, orgánica al Yo Último. La Naturaleza es al Yo Divino lo que el carácter es al yo humano. Es el hábito de Alá, como pintorescamente afirma el Qur'an.39 Desde el punto de vista humano es una interpretación que, en nuestra actual situación, asignamos a la actividad creadora del Yo absoluto. Es finito en un momento particular de su movimiento hacia adelante; pero como el yo con el que tiene una relación orgánica es creativo, es susceptible de aumentar y, consiguientemente, ilimitado en el sentido de que ningún límite a su extensión es definitivo. Su carácter ilimitado es potencial, no actual. Así, la Naturaleza debe tomarse como un organismo viviente, que crece constantemente y cuyo crecimiento carece de límites externos definitivos. Su único límite es

interno, es decir, el yo inmanente que anima y sostiene el todo. El Qur'an dice: "Verdaderamente el límite pertenece al Señor" (53:42). En esta forma el punto de vista que hemos adoptado proporciona un nuevo significado espiritual a las ciencias físicas. El conocimiento de la Naturaleza es el conocimiento de la conducta de Dios. Al observar la Naturaleza virtualmente buscamos una especie de intimidad con el Ego Absoluto, lo cual constituye otra forma de rendir culto.40

La explanación anterior considera el tiempo como elemento esencial de la Realida Ultima. Consiguientemente, toca ahora considerar el argumento del ya desaparecido doctor McTaggart acerca de la irrealidad del tiempo.41 El tiempo, según el doctor McTaggart, es irreal porque todo suceso es pasado, presente y futuro. La muerte de la reina Ana, por ejemplo, para nosotros pertenece al pasado; fue presente para sus contemporáneos y para Guillermo III un suceso futuro. Así, la muerte de la reina Ana combina características incompatibles entre sí. Es obvio que el argumento da por sentado que la naturaleza secuencial del tiempo es final. Si consideramos pasado, presente y futuro como esenciales al tiempo, entonces imaginamos el tiempo como una línea recta que en parte hemos recorrido y dejado atrás, y que en parte continúa ante nosotros, aún por recorrer. Esto es considerar el tiempo no como un momento creador viviente sino como lo estático absoluto que contiene la multiplicidad ordenada de sucesos cósmicos perfectamente definidos, revelados en serie, como en un filme, al observador exterior. Ciertamente podemos decir que la muerte de la reina Ana constituía para Guillermo III un suceso futuro, si se considera el suceso como totalmente definido, ubicado en el futuro, esperando el momento de su realización. Pero un suceso futuro, como atinadamente indica Broad, no puede caracterizarse como suceso.42 Antes de la muerte de Ana el suceso de su muerte definitivamente no existía. Durante la vida de Ana el suceso de su muerte sólo existía como una posibilidad no realizada en la naturaleza de la Realidad que la incluía como suceso sólo cuando, en el transcurso de su devenir, llegaba al punto de la verdadera realización del suceso. Al argumento del doctor McTaggart se responde diciendo que el futuro existe sólo como posibilidad abierta pero no como realidad. Tampoco puede decirse que un suceso combina características incompatibles cuando se le describe a la vez como pasado y como presente. Cuando un suceso X realmente ocurre entra en una relación inalterable con todos los sucesos que lo

antecedieron. Estas relaciones no se ven afectadas por las relaciones de X con otros sucesos que ocurren después de X mediante el devenir posterior de la Realidad. Ninguna proposición verdadera o falsa sobre estas relaciones se convertirá jamás en falsa o en verdadera. Por lo tanto no existe ninguna dificultad lógica para considerar un suceso a la vez como pasado y como presente. Debe confesarse, sin embargo, que la cuestión no está exenta de dificultades y que requiere mucho mayor atención. No es fácil resolver el misterio del tiempo.43 Las siguientes palabras de Agustín de Hipona son tan ciertas hoy como cuando por primera vez se pronunciaron: "Si nadie me pregunta sobre el tiempo, sé lo que es; pero ya no lo sé cuando tengo que explicarlo a quien me pregunta".44 Yo, en lo personal, me inclino a creer que el tiempo es un elemento esencial de la Realidad. Con todo, el tiempo real no es el tiempo secuencial para el que la distinción de pasado, presente y futuro es esencial; es pura duración, o sea, cambio de sucesión, en lo cual no para mientes el argumento de McTaggart. El tiempo secuencial es duración pura pulverizada por el pensamiento, una especie de recurso mediante el cual la Realidad expone su incesante actividad creadora a la medida cuantitativa. En este sentido el Qur'an dice: "Y de El es el cambio de la noche y del día".45

Es probable que preguntéis: "¿Puede hablarse de cambio en relación con el Ultimo Ego?" Nosotros, como seres humanos, estamos funcionalmente relacionados con un "proceso mundial" independiente. Las condiciones de nuestra vida en su mayor parte son externas a nosotros. El único tipo de vida que conocemos consiste de deseo, búsqueda, fracaso o logro: un cambio continuo de una situación a otra. Desde nuestro punto de vista la vida es cambio, y el cambio es esencialmente imperfección. Más aún, como nuestra experiencia consciente es el único punto de partida de todo conocimiento, no podemos evitar la limitación que presupone interpretar los hechos a la luz de nuestra experiencia interior. Resulta especialmente inevitable un concepto antropomórfico en la aprehensión de la vida, pues la vida sólo puede aprehenderse desde dentro. Por ello el poeta Nasir 'Ali de Sirhind imagina que el ídolo le dice al brahmán:

مرا بر صورت خود آفریدی برون از نقش خود آخر چه دیدی؟

"¡Me hiciste a Tu imagen! Después de todo, ¿qué has visto más allá de Ti mismo?".46 El teólogo muslime español Ibn Hazm, temeroso de concebir la vida Divina según la imagen de la vida humana, vacilaba en atribuir vida a Dios, e ingeniosamente sugirió que a Dios se le debía describir como viviente no porque viva en el sentido de nuestra experiencia de la vida, sino únicamente porque así se Le describe en el Qur'an.47 Limitándose a la superficie de nuestra experiencia consciente y haciendo a un lado sus fases más profundas, Ibn Hazm debió de considerar la vida como un cambio secuencial, como una sucesión de actitudes frente a un ambiente obstructor. Evidentemente, el cambio secuencial es marca de imperfección, y si nos reducimos a esta noción del cambio, se vuelve insuperable la dificultad para reconciliar la Divina perfección con la vida Divina. Ibn Hazm debió de sentir que la perfección de Dios sólo puede retenerse a costa de Su vida. No obstante, la dificultad tiene salida. El Ego Absoluto, como ya vimos, es el todo de la Realidad. No está situado de manera que mire en perspectiva un universo que le es ajeno; consiguientemente, las fases de Su vida se hallan totalmente determinadas desde dentro. Y el cambio, en el sentido de movimiento que va de un estado imperfecto a uno relativamente perfecto, o viceversa, obviamente no puede aplicarse a Su vida. Ahora bien: el cambio tomado, en este sentido, no es la única forma posible de la vida. Una visión más profunda de nuestra experiencia consciente muestra que, debajo de la apariencia de la duración secuencial, existe la verdadera duración. El Ego Supremo existe en la pura duración, donde el cambio deja de ser una sucesión de actitudes variantes y revela su verdadero carácter como creación continua, "no tocada por el cansancio"48 e intocable para la "la somnolencia o el sueño".49 Concebir al Ego Supremo como inmutable en esta acepción del tiempo es concebirlo como inacción absoluta, sin motivo para actuar, como neutralidad estancada, como nada absoluta. Para el Yo Creador el cambio no puede significar imperfección. La perfección del Yo Creador no consiste en una inmovilidad concebida al estilo mecanicista, en la que quizá Aristóteles hizo pensar a Ibn Hazm, sino en el vastísimo fundamento y alcance infinito de Su visión creadora. La vida de Dios es autorrevelación, no búsqueda de un ideal por alcanzar. El "aún no" humano sí significa búsqueda, y puede significar fracaso. El "aún no" de Dios significa realización indefectible de las infinitas posibilidades creadoras de Su ser, el cual retiene su integridad a través de todo el proceso.

En el Que Carece de Fin, la autorrepetición fluye
eternamente Igual.
Miríadas de arcos surgiendo, encontrándose, mantienen
en reposo la magna estructura.
De todas las cosas brota el amor de los vivientes, de la
inmensa estrella y del más humilde terrón.
Toda lucha, todo afán
es eterna paz en Dios.50 (Goethe)

En esta forma, una crítica filosófica comprehensiva de todos los hechos de la experiencia —por su lado eficiente y también por su lado apreciativo— nos lleva a concluir que la Realidad Ultima se dirige racionalmente a la vida creadora. Interpretar esta vida como un ego no equivale a hacer a Dios a imagen del hombre. Es meramente aceptar un sencillo hecho de la experiencia: la vida no es un fluido informe sino un principio organizador de unidad, una actividad sintética que mantiene juntos y enfoca las disposiciones dispersantes de los organismos vivientes con miras a un propósito constructivo. La operación del pensamiento, de carácter esencialmente simbólico, vela la verdadera naturaleza de la vida, a la que sólo puede imaginar como una especie de corriente universal que atraviesa todas las cosas. El resultado de un concepto intelectual de la vida, por lo tanto, es necesariamente panteísta. Pero poseemos conocimientos de primera mano sobre el aspecto apreciativo de la vida desde dentro. La intuición revela la vida como un ego centralizador. Este conocimiento, por muy imperfecto que sea, pues sólo nos proporciona un punto de partida, es una revelación directa de la naturaleza suprema de la Realidad. Así, los hechos de la experiencia justifican esta inferencia: La naturaleza suprema de la Realidad es espiritual, y debe concebirse como un ego. Por otra parte, las aspiraciones de la religión vuelan más alto que las de la filosofía. La filosofía es un concepto intelectual de las cosas, y, como tal, no le interesa ir más allá de un concepto que puede reducir a un sistema toda la rica variedad de la experiencia. Dijérase que ve la Realidad a cierta distancia. La religión busca un contacto más estrecho con la Realidad. La una es teoría; la otra, experiencia viva, asociación, intimidad. Para alcanzar esta intimidad el pensamiento debe elevarse por encima de sí mismo y encontrar su realización en una actitud mental que la religión denomina oración —una de las últimas palabras salidas de boca del Profeta del Islam—.51

III. EL CONCEPTO DE DIOS Y EL SIGNIFICADO DE LA ORACION.

Ya hemos visto que el juicio basado en la experiencia religiosa satisface plenamente los requisitos de una prueba intelectual. Las zonas más importantes de la experiencia, enfocadas hacia la síntesis, revelan, como nivel supremo de toda experiencia, una voluntad creadora racionalmente dirigida a la que, basados en razones valederas, hemos dado el nombre de ego. A fin de subrayar la individualidad del Último Ego, el Qur'an Le da el nombre propio de Allah, y Lo define como sigue:

> "Decid: Allah es Uno;
> Todas las cosas depende de El;
> Ni engendra ni es engendrado:
> Y nadie es como El" (112:1-4).

Ahora bien, es difícil comprender exactamente qué es un individuo. Bergson enseña en su **Evolución Creadora** que la individualidad es cuestión de grados, y que ni siquiera en la aparentemente cerrada unidad del ser humano se realiza plenamente.1 Según Bergson, "acerca de la individualidad puede decirse particulamente" lo siguiente:

"que mientras que la tendencia a individuar se encuentra por doquier en el mundo organizado, en todas partes se le opone la tendencia a la reproducción. Para que la individualidad fuese perfecta sería necesario que ninguna parte separada del organismo pudiera vivir separadamente. Pero en este caso la reproducción sería imposible, pues ¿qué es la repro-

ducción sino el construir un nuevo organismo con un fragmento desprendido del antiguo? La individualidad, por consiguiente, alberga dentro de sí a su propio enemigo".2

A la luz de este pasaje queda claro que el perfecto individuo, confinado en cuanto ego, sin par, único, sólo se le puede concebir como alojando en su propia casa al enemigo. Se le debe concebir como superior a la tendencia antagónica de la reproducción. Esta característica del ego perfecto es uno de los elementos más esenciales del concepto alcoránico de Dios, que el Qur'an menciona vez tras vez no tanto para atacar el concepto cristiano habitual, sino para acentuar su propio concepto del individuo perfecto.3 Sin embargo, podría decirse que la historia del pensamiento religioso pone a la vista diversas maneras para librarse de un concepto individualista de la Realidad Ultima, concebida como elemento cósmico, vago, vasto y omnipresente,4 como puede serlo la luz. Este es el punto de vista de Fernell en sus Conferencias Gilford sobre los Atributos de Dios. Concedo que la historia de la religión registra modos de pensamiento que tienden hacia el panteísmo, pero me atrevo a pensar que el punto de vista de Farnell es erróneo en lo referente a la identificación alcoránica de Dios con la luz. El texto completo del texto —del cual sólo cita una parte— es como sigue:

"Dios es la luz de los Cielos y de la tierra. Su luz es como un nicho donde se encuentra una lámpara. La lámpara está en un recipiente de cristal, y el recipiente es como una estrella".5 (24:35).

Sin duda, las palabras iniciales del versículo dan la impresión de que se trata de una forma de escapar del concepto individualista de Dios; pero al seguir la metáfora de la luz en la parte siguiente del versículo se recibe la impresión contraria. El desarrollo de la metáfora intenta más bien excluir la sugerencia de un elemento cósmico informe mediante la centralización de la luz en una llama, a la cual se individualiza más aún encerrándola en un recipiente al que se compara con una estrella bien definida. En lo personal siento que la descripción de Dios como luz en la literatura revelada del judaísmo, del cristianismo y del Islam ya debe interpretarse en forma diferente. La física moderna enseña que no es posible superar la velocidad de la luz, la cual es igual para todos los observadores sea cual fuere su propio sistema de movimiento. Así, en el

mundo del cambio, la luz es lo que más se acerca al Absoluto. La metáfora de la luz aplicada a Dios, en vista de los conocimientos modernos, debe sugerir el carácter Absoluto de Dios, no Su omnipresencia, la cual se presta a una interpretación panteísta.

Ahora bien, a este respecto surge una interrogante. ¿No es cierto que la individualidad indica límite, finitud? Si Dios es un ego y, como tal, un individuo, ¿cómo podemos concebir que es Infinito? La respuesta es que Dios no puede ser concebido como infinito en el sentido del infinito espacial. En cuestiones de evaluación espiritual para nada cuenta la mera inmensidad. Más aún, como ya vimos, el infinito temporal y el espacial no son absolutos. La ciencia moderna no considera que la Naturaleza sea estática y situada en un vacío infinito. La considera como una estructura de sucesos relacionados entre sí, cuyas relaciones mutuas suscitan los conceptos de espacio y de tiempo. Esto equivale meramente a otra manera de decir que el espacio y el tiempo son interpretaciones que el pensamiento introduce en la actividad creadora del Ego Supremo. Espacio y tiempo son posibilidades del Ego, parcialmente realizadas en el molde de nuestro espacio y tiempo matemáticos. Más allá de El y aparte de Su actividad creadora, no hay ni tiempo ni espacio que Lo aíslen con referencia a otros egos. El Ultimo Ego, el Ego Supremo no es, por lo tanto, ni infinito en el sentido de infinito espacial ni finito en el sentido del ego humano encerrado en el espacio y cuyo cuerpo lo aísla con referencia a otros egos. Lo infinito del Ego Ultimo consiste en las infinitas posibilidades interiores de Su actividad creadora, de la cual el universo, como nosotros lo conocemos, es sólo una expresión parcial. En una palabra, lo infinito en Dios es intensivo no extensivo.6 Encierra una serie infinita pero no es esa serie.

Los otros elementos importantes del concepto alcoránico de Dios, desde un punto de vista puramente intelectual, son Creatividad, Conocimiento, Omnipotencia y Eternidad. Me ocuparé de ellos sucesivamente.

La mente finita considera la Naturaleza enfrentada a un "otro" existente per se, al que la mente conoce pero no hace. Por ello tendemos a considerar el acto de la creación como un suceso específico pasado, y así el universo se nos presenta como un artículo manufacturado sin ninguna relación orgánica con la vida de su hacedor, y frente al cual el hacedor no

pasa de mero espectador. Todas las insensatas controversias teológicas acerca de la idea de creación provienen de un concepto estrecho de la mente finita.7 Así considerado, el universo no pasa de mero accidente en la vida de Dios que pudo no ser creado. El verdadero interrogante al que debemos dar respuesta es el siguiente: ¿Confronta el universo a Dios como Su "otro", haciendo intervenir el espacio entre ambos? Se responde diciendo: Desde el punto de vista Divino no hay creación en el sentido de un suceso específico que tiene un "antes" y un "después". El universo no puede considerarse como realidad independiente colocada frente a El. Este concepto de la materia reduce a Dios y al mundo a dos entidades separadas, una enfrente de la otra en el receptáculo vacío de un espacio infinito. Vimos ya anteriormente que el espacio, el tiempo y la materia son interpretaciones que el pensamiento introduce en la libre energía creadora de Dios.8 No son realidades independientes que existen **per se**, sino modos intelectuales de aprehender la vida de Dios. El problema de la creación alguna vez se suscitó entre los discípulos de Ba Yazid de Bistam, célebre santón. Uno de sus discípulos expuso con gran agudeza el punto de vista del sentido común cuando dijo: "Hubo un momento en el tiempo cuando Dios existía y excepto El nada existía". La respuesta del santón no fue menos aguda: "Hoy sucede lo mismo que antes". Por consiguiente, el mundo de la materia no es algo coeterno con Dios, que, por así decirlo, El actúa a distancia. En su verdadera naturaleza es un acto continuo que el pensamiento rompe en una pluralidad de cosas mutuamente excluyentes. El profesor Eddington aclaró aún más este importante punto, y por ello me tomo la libertad de citar su libro **Space, Time and Gravitation**:

"Tenemos un mundo de "sucesos-punto" con sus primarias relaciones-intervalo. Partiendo de ellos se puede construir matemáticamente un número ilimitado de relaciones y cualidades más complicadas, las cuales describen diversas características del estado del mundo. Estas existen en la Naturaleza en el mismo sentido en que en un páramo abierto existe un número ilimitado de senderos. Pero la existencia, por así decirlo, permanece latente si alguien no da significado al sendero recorriéndolo. En esta misma forma, la existencia de cualquiera de estas cualidades del mundo sólo adquiere un significado superior al de sus semejantes cuando una mente la escoge para acordarle reconocimiento. **La mente filtra la materia partiendo de una mescolanza sin sentido de cualidades, como**

el prisma filtra los colores del arco iris a partir de las pulsaciones caóticas de la luz blanca. La mente exalta lo permanente y desecha lo transitorio. Del estudio matemático de las relaciones parece deducirse que la única forma en que la mente puede alcanzar su objeto consiste en escoger una cualidad particular, como substancia permanente del mundo perceptivo o perteneciente a la percepción; y en dividir el tiempo y el espacio perceptivos (pertenecientes a la percepción) a fin de darles permanencia. Como consecuencia de haber seguido a Hobson tendrán que obedecerse las leyes de la gravitación, de la mecánica y de la geometría. ¿Sería exagerado decir que la mente, al ir en busca de la permanencia, creó el mundo de la física?"9

La última frase del pasaje citado es uno de los asertos más profundos del libro del profesor Eddington. El físico aún tiene que descubrir con sus propios métodos que el espectáculo transitorio del mundo en apariencia permanente de la física —creado por la mente en busca de la permanencia— tiene sus raíces en algo más permanente, únicamente concebible como un yo que combina los atributos opuestos del cambio con la permanencia, por lo cual se le puede considerar a la vez como constante y como variable.

Queda un punto al que debemos responder antes de proseguir. ¿En qué forma se conduce la actividad creadora de Dios en la obra de la creación? La escuela más ortodoxa y aún popular de la teología musulmana —me refiero a la ash'arita— sostiene que el método creador de la energía divina es atómico. Al parecer, esta doctrina se basa en este versículo del Qur'an:

"Y ninguna cosa está aquí, pero con Nosotros se hallan sus depósitos; y sólo los enviamos en cantidades fijas" (15:21).

Este nacimiento y crecimiento del atomismo en el Islam —primer indicio importante de una rebelión intelectual contra la idea aristotélica acerca de un universo fijo— constituye uno de los capítulos más interesantes de la historia del pensamiento muslime. Abu Hashim10 (933 d. de C.) dio por primera vez forma a los criterios de la escuela de Busrah. Los de la escuela de Bagdad los formuló inicialmente un teólogo tan preciso como exigente, Abu Bakr Baqillani11 (1012 d. de C). Más tarde, a principios del

siglo XIII, aparece una descripción completamente sistemática en un libro titulado **Guía de los Perplejos**, de Moisés Maimónides, teólogo judío educado en las universidades musulmanas de España.12 Munk la tradujo al francés en 1866. En fecha reciente el profesor norteamericano Macdonald expuso brillantemente su contenido en **Isis**, y el Dr. Ewemer lo reprodujo en **The Moslem World** (enero de 1928).13 Por otra parte, el profesor Macdonald no intentó descubrir las fuerzas psicológicas que determinaron el crecimiento en el Islam del **Kalam** atomístico. Reconoce que en el pensamiento griego no hay nada parecido al atomismo islámico, pero, renuente a atribuir en ninguna forma este pensamiento original a filósofos musulmanes, 14 y encontrando una semejanza superficial entre la teoría islámica y los conceptos de cierta secta budista, salta a una conclusión según la cual el origen de la teoría se debe a influencias budistas en el pensamiento muslime.15 Por desgracia, en esta conferencia no es posible discutir a fondo las fuentes de esta teoría puramente especulativa. Sólo expondré algunas de sus principales características, e indicaré, al mismo tiempo, las líneas que, en mi opinión, debe seguir la obra de reconstrucción a la luz de la física moderna.

De acuerdo con los pensadores de la escuela ash'arita, el mundo está compuesto de lo que ellos denominan **jawahir**, partes infinitamente pequeños o átomos que no pueden dividirse más. Como la actividad creadora de Dios es incesante, el número de átomos no puede ser finito. Cada momento nuevos átomos llegan a la existencia y, por lo tanto, el universo crece constantemente. Como dice el Qur'an: "Dios añade a Su creación lo que El desea".16 La esencia del átomo es independiente de su existencia. Esto significa que la existencia es una cualidad que Dios impone al átomo. Antes de recibir esta cualidad el átomo, por así decirlo, permanece en estado lactante en la energía creadora de Dios, y su existencia significa esclusivamente esto: la energía divina se hace visible. Por consiguiente, el átomo en su esencia carece de magnitud, y su posición no se relaciona con el espacio. Los átomos, al agregarse entre sí, se amplían y generan el espacio.17 Ibn Hazm, el crítico del atomismo, observa agudamente que en el lenguaje del Qur'an no se establece diferencia entre el acto creador y la cosa creada. Por ello lo que denominamos "cosa" es en su naturaleza esencial una agregación de actos atómicos. Por otra parte, resulta difícil formar una imagen mental del "acto atómico". La física moderna también considera acción el átomo real de una cierta

cantidad física. Pero, como ha observado el profesor Eddington, la formulación precisa de la teoría cuántica de la acción hasta la fecha no ha sido posible, aun cuando se opine vagamente que la atomicidad de la acción constituye la ley general y que, en cierta forma, la aparición de los electrones depende de ella.18

Como ya vimos, cada átomo ocupa una posición que no se relaciona con el espacio. En vista de ello, ¿cuál es la naturaleza del movimiento al que sólo podemos concebir a manera de paso del átomo a través del espacio? Como los ash'aritas consideraban que una agregación de átomos generaba el espacio, no podían explicar el movimiento como el paso de un cuerpo a través de todos los puntos del espacio ubicados entre el punto de partida y su destino. Una explicación así necesariamente debe presuponer la existencia de un vacío como realidad independiente. En consecuencia, para superar la dificultad del espacio vacío, Nazzam recurrió a la noción de **Tafrah** o salto, e imaginó al cuerpo en movimiento no como si atravesara todas las posiciones discretas del espacio, sino como si saltara el vacío ubicado entre una y otra posición. Así, según Nazzam, el movimiento rápido y el movimiento lento tienen la misma velocidad, ¡pero éste último cuenta con más puntos de reposo!19 Confieso que no acabo de comprender esta solución de la dificultad. Empero, podría indicarse que el atomismo moderno ha encontrado una dificultad similar para la que se ha sugerido una solución similar. Dados los experimentos relacionados con la teoría cuántica de Planck, no podemos imaginar que el átomo en movimiento atraviese continuamente su trayectoria en el espacio. "Una de las más esperanzadoras perspectivas de la explicación", afirma el profesor Whitehead en su libro **Science and the Modern World**, "consiste en suponer que el electrón no atraviesa continuamente su trayectoria en el espacio. La noción alternativa, en lo concerniente a su modo de existencia, es que presenta como una serie de posiciones discretas en el espacio que ocupa durante sucesivas duraciones temporales. Es como si un automóvil desplazándose en un camino a una velocidad media de treinta millas por hora, en vez de atravesar el camino continuamente apareciera sucesivamente en las sucesivas piedras miliares, en cada una de las cuales se detendría durante dos minutos".20

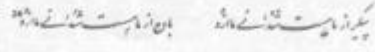
Otra característica de esta teoría de la creación es la doctrina del accidente, acerca de la creación perpetua de la cual depende la continuidad

del átomo como existente. Si Dios deja de crear los accidentes el átomo deja de existir como átomo.21 El átomo posee cualidades inseparables, tanto positivas como negativas, las cuales existen en parejas opuestas, como la vida y la muerte, el movimiento y el reposo, y prácticamente carecen de duración. De esto se derivan dos proposiciones: (i) Nada tiene una naturaleza estable. (ii) Es un solo el orden de los átomos; es decir, lo que denominamos alma o es una materia más sutil o bien es un mero accidente.

Me inclino a pensar que, dada la idea de creación continua que los ash'aritas intentaron instituir, hay un elemento de verdad en la primera proposición. Ya expresé antes mi opinión acerca de que, en términos generales, el espíritu del Qur'an es anticlásico.22 Considero en este punto el pensamiento ash'arita como genuino esfuerzo para desarrollar, basándose en la Suprema Voluntad o Última Energía, una teoría de la creación que, no obstante todas sus limitaciones, es mucho más fiel el espíritu del Qur'an que el concepto aristotélico de un universo fijo.23 El deber de los futuros teólogos musulmanes consiste en reconstruir esta teoría puramente especulativa, y en acercarla más a la ciencia moderna, la cual parece moverse en la misma dirección.

La segunda proposición parece materialismo puro. Opino que la creencia ash'arita acerca de que el Nafs es un accidente se opone a la verdadera tendencia de su propia teoría, la cual hace que la existencia continua del átomo dependa de la continua creación de los accidentes que encierra. Obviamente, el movimiento sin tiempo es inconcebible. Y como el tiempo proviene de la vida psíquica, esta última es más fundamental que el movimiento. Si no hay vida psíquica no hay movimiento. Así resulta que lo que los ash'aritas llaman accidente es responsable de la continuidad del átomo como tal. El átomo se "especializa" o, mejor dicho, parece "especializarse" cuando recibe la cualidad de la existencia. Considerado como fase de la Divina energía es esencialmente espiritual. El **Nafs** es el acto puro; el cuerpo no es sino el acto que se vuelve visible y, por lo tanto, mensurable. A decir verdad, los ash'aritas se anticiparon —con cierta vaguedad— a la noción moderna del punto-instante, pero no lograron atinar al considerar la naturaleza de la relación mutua entre el punto y el instante. El instante es el más fundamental de los dos; pero el punto es inseparable del instante pues es un modo necesario de su

manifestación. El punto no es una cosa; es sólo algo así como una manera de mirar el instante. Rumi es mucho más fiel al espíritu del Qur'an que Ghazali cuando dice:



Por consiguiente, la realidad es esencialmente espíritu, pero, por supuesto, existen diversos grados del espíritu. En la historia del pensamiento muslime la idea de grados de la Realidad aparece en los escritos de Shihabuddin Suhrawardi Maqtul. En los tiempos modernos encontramos esta idea desarrollada en mucho mayor escala en Hegel, y en épocas más recientes, en **Reign of Relativity**, obra que Lord Haldane publicó poco antes de morir.25 Dije que concibo la Realidad Ultima como un Ego, pero debo añadir que del Ultimo Ego sólo proceden egos. La energía creadora del Ultimo Ego, en quien el hacer y el pensar se identifican, funciona como ego-unidades. El mundo, en todos sus detalles, desde el movimiento mecánico de lo que denominamos átomo de materia hasta el movimiento del pensamiento libre, es autorrevelación del "Gran Yo Soy".26 Cada átomo de la energía Divina, por muy bajo que se halle en la escala de la existencia, es un ego. Pero existen grados en la expresión de la "egoidad". A través de toda la gama del ser ocurre la nota, gradualmente ascendente, de la "egoidad", hasta alcanzar su perfección en el hombre. Por ello el Qur'an declara que el Ego Ultimo está más cerca del hombre que su propia yugular.27 A la manera de las perlas vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser en el flujo perpetuo de la vida Divina.

Por ello, una crítica inspirada en las mejores tradiciones del pensamiento muslime propende a cambiar el esquema ash'arita del atomismo en un pluralismo espiritual, cuyos detalles tendrán que determinar los futuros teólogos del Islam. Con todo, podría preguntarse si la atomicidad tiene un verdadero sitio en la energía creadora de Dios, o si se nos presenta así debido únicamente a nuestro modo finito de aprehender. Desde un punto de vista meramente científico no puedo decir cuál sea la respuesta definitiva a este interrogante. Desde el punto de vista psicológico hay algo que me parece cierto. En todo rigor, es real únicamente lo que es directamente consciente de su propia realidad. El grado de realidad varía

con el grado de la sensación de la "egoidad". La naturaleza del ego es tal que, no obstante su capacidad para responder a otros egos, se centra en sí misma y posee un circuito de individualidad privado que excluye a todos los egos con excepción de él mismo.28 Como ego, en esto exclusivamente consiste su realidad. El hombre, por lo tanto, en quien la "egoidad" ha alcanzado su relativa perfección, ocupa un sitio genuino en el corazón de la energía creadora Divina, por lo cual posee un grado de realidad muy superior al de las cosas que lo rodean. Entre todas las creaciones de Dios sólo el hombre es capaz de participar conscientemente en la vida creadora de su Hacedor.29 Dotado del poder de imaginar un mundo mejor y de moldear lo que es para que sea como debiera ser, el ego en el hombre aspira, en beneficio de una individualidad más y más unica y comprehensiva, a aprovechar todos los ambientes adonde se le llame a actuar durante el transcurso de una carrera sin fin. Aquí me permito pediros que esperéis a mi conferencia sobre la Inmortalidad y la Libertad del Ego, para contar con una exposición más amplia de este punto. Mientras tanto desearía decir unas palabras sobre la doctrina del tiempo atómico, que me parece la parte más débil de la teoría ash'arita de la creación. Es necesario hacerlo para llegar a un concepto razonable sobre el Divino atributo de la Eternidad.

El problema del tiempo siempre ha atraído la atención de los pensadores y místicos muslimes. Esto se debe en parte a que, según el Qur'an la alternancia del día y la noche es una de las más grandes señales de Dios, y en parte a que el Profeta identifica a Dios con Dahr (tiempo), en la tradición bien conocida a que ya nos referimos.30 Sin duda, algunos de los mayores sufíes muslimes creyeron en las propiedades místicas de la palabra Dahr. Según Muhyuddin Ibn al-'Arabi, Dahr es uno de los bellos nombres de Dios, y Razi nos dice en su comentario del Qur'an que algunos santones muslimes le enseñaron a repetir la palabra Dahr, Daihur o Daihar. La teoría ash'arita sobre el tiempo quizá sea el primer intento en la historia del pensamiento muslime para comprenderlo filosóficamente. El tiempo, de acuerdo con los ash'aritas, es una sucesión de "ahoras" individuales. De este concepto se sigue, obviamente, que entre cada dos "ahoras" individuales o momentos del tiempo hay un momento de tiempo sin ocupar, es decir, un vacío de tiempo. Lo absurdo de esta conclusión se debe a que consideraban el sujeto de su búsqueda desde un punto de vista totalmente objetivo. No aceptaron la lección de

la historia del pensamiento griego, el cual, después de haber adoptado el mismo punto de vista, no llegó a ningún resultado. En la época moderna Newton describió el tiempo como "algo que fluye igualmente en sí mismo y de su propia naturaleza".31 La metáfora de la corriente encerrada en esta descripción sugiere serias objeciones al punto de vista newtoniano sobre el tiempo, igualmente objetivo. No podemos comprender cómo se afecta una cosa al sumergirse en esta corriente, ni cómo se diferencia de las cosas que no participan de su flujo. Tampoco podemos formarnos ninguna idea sobre el principio, el fin y los límites del tiempo si intentamos comprenderlos aprovechando la analogía de una corriente. Más aún, si el flujo, el movimiento o el "peso" constituyen la última palabra sobre la naturaleza del tiempo, debe haber otro tiempo para medir el movimiento del primer tiempo, y otro que mide el segundo tiempo, y así **ad infinitum**. Así, este concepto que considera el tiempo como si fuese totalmente objetivo se ve rodeado de dificultades. Con todo, debe reconocerse que la mente práctica árabe no podía considerar el tiempo como si fuese irreal (cosa que sí hicieron los griegos). Tampoco puede negarse que aunque carezcamos de un órgano sensorial para percibir el tiempo, éste es una especie de flujo y, como tal, tiene un objetivo genuino, o sea, aspecto atómico. El veredicto de la ciencia moderna es exactamente igual al de los ash'aritas, pues recientes descubrimientos en el terreno de la física sobre la naturaleza del tiempo presuponen la discontinuidad de la materia. El siguiente párrafo, tomado de la obra del profesor Rougier, **Philosophy and New Physics**, es muy digno de atención.

"Contradiciendo el antiguo adagio **natura non facit saltus**, se ve claramente que el universo varía dando saltos súbitos y no en grados imperceptibles. Un sistema físico sólo es capaz de un número finito de estados distintos... Como entre dos estados diferentes e inmediatamente consecutivos el mundo permanece inmóvil, el tiempo se suspende, de manera que el propio tiempo es discontinuo: existe un átomo de tiempo".32

Sin embargo, lo que verdaderamente importa es que el esfuerzo constructivo de los ash'aritas —como el de los modernos— careció totalmente de análisis psicológico, y que como resultado de esta carencia para nada lograron percibir el aspecto subjetivo del tiempo. A esta falla se debe que en su teoría aparezcan separados los sistemas de los átomos materiales y

de los átomos temporales, sin ninguna relación orgánica entre ellos. Por supuesto, si consideramos el tiempo desde un punto de vista puramente objetivo, surgen serias dificultades, pues no podemos aplicar el tiempo atómico a Dios y concebirlo como vida in fieri, cosa que al parecer sí hizo el profesor Alexander en sus Conferencias sobre el Espacio, el Tiempo y la Deidad.33 Teólogos muslimes de épocas posteriores comprendieron perfectamente estas dificultades. Mulla Jalaluddin Dawwani en un pasaje de su **Zaura'**, que para un estudiante moderno recuerda el concepto del profesor Royce acerca del tiempo, nos dice que si tomamos el tiempo necesario para ser una especie de distancia que hace posible la parición de los sucesos a manera de una procesión en marcha y concebimos esa distancia como una unidad, tendremos que describirla como estado original de la actividad Divina que abarca todos los estados sucesivos de esa actividad. El Mulla cuidadosamente añade que si se penetra más en la naturaleza de la sucesión se descubre su relatividad, de manera que desaparece en el caso de Dios para Quien todos los sucesos están presentes en un solo acto de percepción. El poeta Sufi Traqi34 tiene sobre la materia un punto de vista parecido. Concibe infinitas variedades del tiempo, relacionadas con los diversos grados de ser ubicados entre la materialidad y la espiritualidad pura. El tiempo de los cuerpos densos, proveniente de la rotación de los cielos, se divide en pasado, presente y futuro, y es de tal naturaleza que mientras no transcurra un día no vendrá el siguiente. El tiempo de los seres inmateriales tiene también carácter secuencial, pero su paso es de tal naturaleza que un año entero en el tiempo de los cuerpos densos no es más de un día en el tiempo de un ser inmaterial. Subiendo más y más en la escala de los seres inmateriales se llega al tiempo divino, tiempo absolutamente libre de la cualidad concerniente al paso, a la transición, y que por lo tanto no admite ni divisibilidad, ni secuencia, ni cambio. Está por encima de la eternidad; no tiene ni principio ni fin. El ojo de Dios ve todo lo visible, y su oído oye todo lo audible en un acto indivisible de percepción. La prioridad de Dios no se debe a la prioridad en el tiempo. Por otra parte, la prioridad del tiempo sí se debe a la prioridad de Dios.35 Así, el tiempo Divino es lo que el Qur'an denomina "Madre de los Libros"36 donde toda la historia, libre de la red de la secuencia causal, se congrega en un solo y "supraeterno ahora". Fakhruddin Razi parece ser el teólogo musulmán que prestó más seria atención al problema del tiempo. En sus "Discusiones Orientales", Razi somete a concienzudo examen todas las teorías contemporáneas

sobre el tiempo. Por lo general, también emplea un método objetivo, y se encuentra incapacitado para llegar a ninguna conclusión definitiva. "Hasta ahora", dice, "no he podido descubrir nada verdaderamente cierto con relación a la naturaleza del tiempo. La principal finalidad de mi libro es explicar lo que es posible decir en favor o en contra de cada teoría sin ningún espíritu partidarista, que por lo general evito, especialmente en lo relativo al problema del tiempo".37

La expresión anterior pone de manifiesto que un punto de vista puramente objetivo sólo ayuda en parte a comprender la naturaleza del tiempo. El curso más acertado consiste en un cuidadoso análisis de nuestra experiencia consciente, lo único que revela la verdadera naturaleza del tiempo. Supongo que recordáis la diferencia que establecí en los dos aspectos del yo, el apreciativo y el eficiente. El yo apreciativo vive en la duración pura, es decir, en el cambio sin sucesión. La vida del yo consiste en su movimiento que va de la apreciación a la eficiencia, de la intuición al intelecto: el tiempo atómico nace de este movimiento. Así, el carácter de nuestra experiencia consciente —nuestro punto de partida en todo conocimiento— nos da una pista sobre el concepto que reconcilia la oposición existente entre la permanencia y el cambio, entre el tiempo considerado como un todo orgánico o eternidad y el tiempo considerado como atómico. Si aceptamos como guía nuestra experiencia consciente y concebimos la vida como un Ego omnímodo basándonos en la analogía del ego finito, el tiempo del Último Ego se revela como cambio sin sucesión, o sea, como un todo orgánico que parece atómico debido al movimiento creador del ego. Esto es lo que Mir Damad y Mulla Baqir quieren decir cuando afirman que el tiempo nace con el acto de la creación mediante el cual el Ego Último realiza y mide, por decirlo así, la infinita riqueza de Sus propias posibilidades creadoras indeterminadas. Por otra parte, el ego vive en la eternidad (término que para mí significa cambio no sucesivo); y, por la otra, vive en el tiempo secuencial, al que concibo relacionado orgánicamente con la eternidad ya que es una medida del tiempo no sucesivo. Sólo en este sentido es posible entender el siguiente versículo alcoránico: "A Dios pertenece la alternancia del día y la noche".38 Como en mi conferencia anterior ya dije lo suficiente sobre este arduo aspecto del problema, es tiempo de referirse a los Divinos atributos del Conocimiento y de la Omnipotencia.

El término "conocimiento", aplicado al ego finito, siempre significa conocimiento discursivo, un proceso temporal que se mueve en torno de un verdadero "otro", el cual se supone que existe **per se** y está enfrente del ego cognoscente. En este sentido el conocimiento, aun ampliado hasta la omnisciencia, siempre debe permanecer relativo al hecho de que se encuentra frente a "otro", y, por consiguiente, no se puede aplicar al Ultimo Ego, al cual, por ser omnímodo, no se le puede concebir como si, a la manera del ego finito, tuviese una perspectiva. Como ya vimos, el universo no es un "otro" que existe **per se** y se opone a Dios. Unicamente cuando se considera el acto de la creación como suceso específico en la "biografía" de Dios se presenta el universo como un "otro" independiente. Desde el punto de vista del Ego omnímodo no hay un "otro". En El, pensamiento y hecho, el acto de crear y el de conocer son idénticos. Podría argüirse que el ego —finito o infinito— es inconcebible si no se contrapone a un no-ego; y si hay nada fuera del Ultimo Ego, éste no puede concebirse como un ego. Se responde a este argumento diciendo que las negaciones lógicas son inútiles para formar un concepto positivo que debe basarse en el carácter de la Realidad como lo revela la experiencia. Nuestra crítica de la experiencia pone de manifiesto que la Ultima Realidad es vida racionalmente dirigida que, teniendo en cuenta nuestra experiencia de la vida, sólo puede concebirse como un todo orgánico, como algo muy compacto que posee un punto central de referencia.39 Como este es el carácter de la vida, la vida última —suprema— sólo puede concebirse como un ego. El conocimiento, tomado como conocimiento discursivo, por muy infinito que sea, no se puede aplicar a un ego cognoscente que, simultáneamente, constituye el fundamento del objeto conocido. Por desgracia aquí no nos ayuda el lenguaje. No contamos con un vocablo que exprese el tipo de conocimiento que también es creador de su propio objeto. El concepto correspondiente, en cuanto al conocimiento Divino, es la omnisciencia, tomada en el sentido de acto de percepción único e indivisible, el cual hace que Dios capte inmediatamente la historia en toda su amplitud, considerada como orden específico de los sucesos, como un eterno "ahora". Así es como Jalaluddin Dawwani, 'Iraqi y, en nuestros días, el profesor Royce, concibieron el conocimiento de Dios.40 En este concepto hay un elemento de verdad, pero sugiere un universo cerrado, un estado futuro fijo, un orden específico de los sucesos —predeterminado e inalterable— que, como un hado superior, determinó de una vez por todas las direcciones de la actividad creadora de

Dios. De hecho, el conocimiento Divino considerado como una especie de omnisciencia pasiva no es otra cosa que el vacío inerte de la física anterior a Einstein, la cual confiere una especie de unidad a las cosas al mantenerlas unidas, como una especie de espejo que refleja pasivamente los detalles de una estructura previamente terminada de las cosas que la conciencia finita refleja sólo fragmentariamente. Debe concebirse el conocimiento Divino como una actividad creadora viva, con la cual los objetos que parecen existir por propio derecho se relacionan orgánicamente. Al concebir el conocimiento Divino como una especie de espejo, sin duda conservamos Su conocimiento previo de los sucesos futuros, pero es obvio que esto ocurre a expensas de Su libertad. Ciertamente, el futuro preexiste en el todo orgánico de la vida creadora de Dios, pero preexiste como posibilidad abierta, no como orden fijo de sucesos con contorno definido. Quizá un ejemplo ayude a comprender lo que deseo decir. Supongamos, como alguna vez sucede en la historia del pensamiento humano, que una idea fructífera con gran riqueza interior de aplicaciones sale a luz en nuestra conciencia. Inmediatamente captamos la idea como un todo complejo. (La resolución de sus numerosas referencias es cuestión de tiempo.) Intuitivamente todas las posibilidades de la idea se hallan presentes en nuestra mente. Si una posibilidad específica, como tal, no la conocemos intelectualmente en un momento dado del tiempo, no es porque nuestro conocimiento sea defectuoso, sino porque aún no hay posibilidad de que se dé a conocer. La idea revela las posibilidades de su aplicación a medida que avanza la experiencia, y a veces transcurre más de una generación de pensadores antes de que se agoten sus posibilidades. Tampoco es posible, considerando el conocimiento Divino como una especie de omnisciencia pasiva, llegar a la idea de un creador. Si se considera la historia sólo como revelado gradual de una fotografía de un orden de sucesos predeterminado, entonces no queda sitio ni para la novedad ni para la iniciación. Consiguientemente, no podemos dar ningún significado al vocablo "creación", el cual sólo tiene significado para nosotros tomando en cuenta nuestra capacidad para realizar una acción original. La verdad es que toda la controversia teológica sobre la predestinación se debe a la pura especulación, sin tomar para nada en cuenta la espontaneidad de la vida, que constituye un hecho de nuestra experiencia real. Sin duda, el surgimiento de egos dotados del poder de la acción espontánea, y, por lo tanto, impredecible, constituye en cierto sentido una limitación de la libertad omnímoda del Ego. Pero se trata de

una limitación que no se impone externamente, sino que nace de Su propia libertad creadora, gracias a la cual escogió egos finitos como participantes en Su vida, poder y libertad.

Cabría preguntar... ¿cómo es posible reconciliar limitación y Omnipotencia? El término "limitación" no debe espantarnos. Al Qur'an no le agradan los universales abstractos. Siempre fija la mirada en lo concreto (que la filosofía moderna aprendió hace poco a ver gracias a la Teoría de la Relatividad). Toda actividad, creadora o de otro tipo, es una especie de limitación sin la cual es imposible concebir a Dios como Ego operativo concreto. La Omnipotencia, considerada en abstracto, es meramente un poder ilimitado, ciego y caprichoso. El Qur'an tiene un concepto claro y definido de la Naturaleza como un cosmos de fuerzas relacionadas mutuamente.41 Por consiguiente, ve a la Omnipotencia divina como íntimamente relacionada con la sabiduría Divina, y encuentra que el infinito poder de Dios se revela no en lo arbitrario y en lo caprichoso, sino en lo recurrente, regular y ordenado. Al mismo tiempo, el Qur'an concibe a Dios como Quien "sostiene en Sus manos toda la bondad".42 Ahora bien, si es buena la voluntad divina dirigida racionalmente, se presente un problema muy serio. El curso de la evolución, como lo expone la ciencia moderna, abarca un sufrimiento y una maldad casi universales. Sin duda, la maldad se concreta al hombre. El hecho del dolor es casi universal. Por otra parte, es igualmente cierto que los hombres han padecido y hecho padecer los más atroces sufrimientos a causa de lo que han considerado bueno. Así, dos hechos, el mal moral y el físico, se destacan prominentemente en la vida de la Naturaleza. La relatividad del mal y la presencia de fuerzas que tienden a transmutarlo no constituyen para nosotros una fuente de consuelo, pues a pesar de toda la relatividad y de toda la trasmutación, subsiste algo terriblemente positivo. Entonces, ¿cómo es posible reconciliar la bondad y la omnipotencia de Dios con la inmensa mole de mal existente en Su creación? Este doloroso problema es el punto capital del teísmo. Ningún escritor moderno lo ha expuesto con mayor exactitud que Naumann en sus **Briefe Uber Religion.** "Poseemos", dice, "un conocimiento del mundo que nos da enseñanzas sobre un Dios de poder y de fuerza, que envía la muerte y la vida con la misma simultaneidad que la sombra y la luz; poseemos una revelación, una fe sobre la salvación en donde se declara que ese mismo Dios es padre. El seguimiento del Dios del mundo produce la

moralidad de la lucha por la existencia, y el servicio del Padre de Jesucristo produce la moralidad de la compasión. Sin embargo, no existen dos dioses sino un solo Dios. En una u otra forma sus brazos se entrelazan, pero ningún mortal puede decir dónde y cómo sucede esto".43

Para el optimismo de Browning todo anda bien en el mundo; 44 para el pesimismo de Schopenhauer el mundo es un perpetuo invierno donde una voluntad ciega se expresa en la infinita variedad de los seres vivientes, los cuales lamentan su surgimiento momentáneo y su eterna desaparición.45 El problema que se plantea entre optimismo y pesimismo no puede decidirse definitivamente en la etapa actual de nuestros conocimientos sobre el universo. Dada nuestra estructura intelectual sólo somos capaces de una visión fragmentaria de las cosas. No podemos comprender a fondo el significado de las grandes fuerzas cósmicas que causan estragos y, a la vez sostienen y ensanchan la vida. La doctrina del Qur'an reconoce la posibilidad de un mejoramiento de la conducta del hombre y de su control de las fuerzas naturales, pero no es ni optimista ni pesimista. Su **meliorismo** reconoce un universo en crecimiento y está animado por la esperanza de que, a la larga, el hombre triunfará sobre el mal.

La clave para una mejor comprensión de esta dificultad de encuentra en la leyenda de la llamada Caída del Hombre. El Qur'an retiene una parte de los viejos símbolos que encierra esta leyenda, a la cual transforma materialmente a fin de dotarla de un significado enteramente nuevo. El método alcoránico consistente en la transformación total o parcial de las leyendas a fin de infundirles nuevas ideas y adaptarlas al espíritu renovador de la época, es una cuestión importante que casi siempre pasan por alto quienes estudian el Islam, tanto musulmanes como no musulmanes. Al ocuparse de estas leyendas el Qur'an rara vez persigue una finalidad de carácter histórico, y por lo general busca darles un alcance universal moral o filosófico. Para lograr su objetivo omite nombres de personas y lugares que tienden a limitar el significado de una leyenda al colorearla con los matices que pertenecen a un suceso histórico específico; así mismo borra detalles que parecen corresponder a un orden de sentimientos diferente. No es un método poco común en el tratamiento de las leyendas. Es común en la literatura no religiosa, como puede verse en la leyenda de Fausto,46 a la que el genio de Goethe dio un significado

completamente nuevo.

Volviendo a la leyenda de la Caída: en diversas formas la encontramos en las literaturas de la antigüedad. Por supuesto, es imposible demarcar las etapas de su crecimiento y exponer claramente los diferentes motivos humanos que deben de haber influido en su lenta transformación. Concretándonos a la modalidad semítica del mito, resulta muy probable que haya nacido del deseo del hombre primitivo por explicarse su infinito infortunio en un ambiente adverso donde pululan las enfermedades y la muerte que lo acosan por todos lados en su lucha por sobrevivir. Como carecía totalmente de control sobre las fuerzas naturales adoptó con perfecta espontaneidad un punto de vista pesimista frente a la vida. Así, en una inscripción babilónica encontramos la serpiente (símbolo fálico), el árbol y la mujer que ofrece una manzana (símbolo de virginidad) al hombre. Es claro el significado del mito: la caída del hombre de un supuesto estado de inmensa felicidad se debió al primer acto sexual de la pareja humana. Se ve claramente el método que el Qur'an aplica a la leyenda cuando lo comparamos con el relato del Libro del Génesis.47 Los notables puntos de divergencia entre la narración alcoránica y la bíblica sugieren inequívocamente el objetivo del relato alcoránico.

1. El Qur'an omite completamente la serpiente y lo relativo a la costilla. La primera omisión obviamente se propone librar el relato del trasfondo fálico y de las insinuaciones originales concernientes a un punto de vista pesimista sobre la vida. La segunda omisión sugiere que la narración alcoránica carece de finalidad histórica, al contrario del Antiguo Testamento, el cual ofrece un relato del origen de la primera pareja humana a manera de prólogo a la historia de Israel. En los versículos sobre el origen del hombre como ser viviente el Qur'an emplea las palabras **Bashar** o **Insan** pero no **Adam**, nombre que reserva para el hombre como vicerregente de Dios en la tierra.48 El propósito del Qur'an se afianza aún más al omitir los nombres propios mencionados en la narración bíblica: Adán y Eva.49 El término "Adán" se conserva y emplea más como concepto que como nombre de un individuo humano en concreto. Este empleo no carece de autoridad en el Qur'an: El siguiente versículo aclara el punto:

"Te creamos; te dimos forma; después dijimos a los ángeles: 'postraos

ante Adán'" (7:11).

2. El Qur'an divide la leyenda en dos episodios distintos: uno se refiere a lo que sencillamente denomina "el árbol"50, y el otro se refiere al "árbol de la eternidad" y al "reino que no se malogra".51 El primer episodio se menciona en el VII Surah del Qur'an, y el segundo en el XX. Según el Qur'an, Adán y su esposa, engañados por Satanás —encargado de introducir la duda en la mente humana— probaron el fruto de ambos árboles; pero según el Antiguo Testamento el hombre fue expulsado del Paraíso inmediatamente después de su primera desobediencia a Dios, cuando Dios colocó en el extremo oriental del Edén ángeles portadores de espadas flameantes las cuales, mirando hacia todos lados, vigilaban el sendero que conducía al árbol de la vida.52

3. El Antiguo Testamento maldice la tierra a causa de la desobediencia de Adán;53 el Qur'an declara que la tierra es la "morada" del hombre y "fuente de beneficios" para él,54 y cuya posesión debe agradecer a Dios. "Y te establecimos en la tierra, y allí te proporcionamos lo que sostiene la vida. ¡Qué poco lo agradeces!" (7:10).55 No hay razón para suponer que la palabra **Jannat** (jardín), como se emplea en esos pasajes, se refiera al paraíso suprasensual de donde se supone que el hombre cayó cuando vino a dar a esta tierra. Según el Qur'an el hombre no es forastero en la tierra. "Hicimos que crecieras de la tierra", dice el Qur'an.56 El **Jannat** mencionado en la leyenda no puede referirse a la eterna morada de los justos. En este sentido, el Qur'an describe el **Jannat** como el lugar "donde los justos se pasarán entre sí la copa que no engendrará discursos vanos ni motivos de pecado".57 Y se añade esta descripción: es el lugar "donde ningún desaliento alcanzará a los justos y de donde no serán arrojados".58 En el **Jannat** mencionado en la leyenda, sin embargo, antes que nada sobrevino el pecado de la desobediencia humana seguido de la expulsión. El propio Qur'an explica el significado de dicho vocablo en el contexto del relato. En el segundo episodio de la leyenda se describe el jardín como un lugar "donde no hay ni hambre, ni sea, ni calor, ni desnudez".59 Por lo tanto me inclino a pensar que **Jannat** en el relato alcoránico es el concepto de un estado primitivo donde el hombre, prácticamente, carece de toda relación con su ambiente y, por lo tanto, no siente el aguijonazo de las necesidades humanas, cuya aparición basta para señalar el principio de la cultura humana.

Como puede verse, la leyenda alcoránica sobre la Caída para nada se refiere a la primera aparición del hombre en este planeta. Más bien se propone indicar cómo el hombre se elevó desde un estado primitivo de apetitos instintivos a la posesión consciente de un yo libre, capaz de dudar y de desobedecer. La Caída no se refiere a ninguna depravación moral; es la transición del hombre desde la simple conciencia hasta el primer rayo de la conciencia de sí mismo, una especie de despertar del sueño de la naturaleza, junto con una palpitación de causalidad personal dentro del propio ser. El Qur'an no considera la tierra como un lugar de tormentos, donde una humanidad fundamentalmente perversa se halla prisionera como consecuencia de un acto pecaminoso original. La primera desobediencia del hombre fue también el primer acto en que escogió libremente; por ello, según el relato alcoránico, fue profanada la primera transgresión de Adán.60 Ahora bien: la bondad es ajena a la compulsión. Es la sumisión libre del yo al ideal moral y nace de la cooperación voluntaria de los egos libres. Un ser cuyos movimientos estén totalmente determinados como los de una máquina no puede engendrar bondad. Por tanto, la libertad es una condición de la bondad. Permitir la aparición de un ego finito capacitado para escoger después de considerar el valor relativo de diversas posibilidades abiertas ante él, encierra grandes riesgos, pues la libertad para escoger el bien encierra asimismo la libertad para escoger lo contrario del bien. El que Dios haya aceptado este riesgo demuestra Su infinita fe en el hombre. Toca al hombre justificar esta fe. Quizá sólo este riesgo haga posible poner a prueba y desarrollar la potencialidad de un ser creado con "la mejor de todas las telas" y posteriormente "arrastrado hasta lo ínfimo de lo más bajo".61 El Qur'an dice: "Para someterte a prueba te probaremos con el bien y con el mal" (21:35).62 Por consiguiente, el bien y el mal, aunque opuestos entre sí, deben caer dentro del mismo todo. No existen los hechos aislados, porque los hechos son todos sistemáticos cuyos elementos deben entenderse refiriendo los unos a los otros. El juicio lógico separa los elementos de un hecho exclusivamente para revelar su interdependencia.

Más aún: pertenece a la naturaleza del yo sostenerse a sí mismo como yo. Por ello busca el conocimiento, la multiplicación de sí mismo y el poder, o, en palabras del Qur'an, "el reino que nunca se malogra". El primer

episodio en la leyenda alcoránica se refiere al deseo de conocer que experimenta el hombre; el segundo, al deseo de automultiplicarse y de alcanzar poder. En lo referente al primer episodio es necesario señalar dos cosas. Primero, el episodio se menciona inmediatamente después de los versículos donde se describe la superioridad de Adán sobre los ángeles cuando recuerda y enumera el nombre de las cosas.63 El propósito de estos versículos, como ya dije, es poner de manifiesto el carácter conceptual del conocimiento humano.64 Segundo, Madame Blavatsky,65 notable conocedora del simbolismo antiguo, dice en su libro **Doctrina Secreta** que, para los antiguos, el árbol era un símbolo críptico del conocimiento oculto. Adán tenía prohibido probar la fruta de aquel árbol obviamente porque su finitud como yo, sus facultades sensoriales y sus facultades intelectuales se encontraban, en términos generales, acomodadas a un tipo diferente de conocimiento, o sea al tipo de conocimiento que necesita de una ardua y paciente observación y sólo es capaz de una lenta acumulación. Por otra parte, Satanás convenció a Adán para que comiera la fruta prohibida del conocimiento oculto, y Adán cedió no porque fuera fundamentalmente perverso sino que, "precipitado" (Aju)66 por naturaleza, buscó un atajo para llegar al conocimiento. La única forma de corregir esta tendencia consistía en colocarlo en un medio donde, así resultase muy doloroso, habría condiciones más propicias para el desarrollo de sus facultades intelectuales. La introducción de Adán en un ambiente físicamente doloroso no equivalía a un castigo. Más bien se trató de derrotar a Satanás, el cual, como enemigo del hombre, procuró diplomáticamente que siguiera ignorando las alegrías del crecimiento y de la expansión perpetuos. Pero la vida de un ego finito en el seno de un ambiente adverso depende de la perpetua ampliación del conocimiento basado en la experiencia real. Y la experiencia de un ego finito para el cual se abren varias posibilidades sólo crece a base de tanteos y eliminaciones. En consecuencia, el error que podría considerarse como una especie de mal intelectual es un factor indispensable en la elaboración de la experiencia.

El segundo episodio de la leyenda alcoránica es como sigue:

"Pero Satanás le dijo al oído [a Adán]: ¡Oh, Adán!, ¿te mostraré el árbol de la Eternidad y el Reino que no se malogra? Y ambos comieron de ese árbol, y cayeron en la cuenta de su propia desnudez, y principiaron a

coser hojas del jardín para cubrirse con ellas, y Adán desobedeció al Señor y se descarrió. Después su Señor lo escogió para Sí mismo, y se inclinó a él y lo guió". (20:120-22).

En este punto la idea central sugiere el irresistible anhelo vital que busca un dominio duradero, una carrera infinita como individuo concreto. Como ser temporal, temeroso de que la muerte ponga fin a su carrera, no le queda más recurso que lograr una especie de inmortalidad colectiva mediante la multiplicación de sí mismo. El comer del fruto prohibido del árbol de la eternidad significa que la vida recurre a la diferenciación sexual mediante la cual se multiplica a sí misma con miras a evitar la extinción total. Es como si la vida dijera a la muerte: "Si arrasas una generación de seres vivientes yo produciré otra generación". El Qur'an rechaza el simbolismo fálico del arte de la antigüedad, pero sugiere el acto sexual inicial reflejado en el sentimiento de vergüenza de Adán ansioso por cubrir su desnudez. Ahora bien, vivir es poseer un contorno definido, una individualidad concreta. El Último Ego revela la infinita riqueza de Su Ser en la individualidad concreta manifiesta en las incontables variedades de las formas vivientes. El surgimiento y la multiplicación de las individualidades, cada una con la mirada puesta en la revelación de sus propias posibilidades y en busca de su propio dominio, inevitablemente acarrea la horrenda contenida de las edades. "Descended como enemigos los unos de los otros", dice el Qur'an.67 Este conflico mutuo entre individualidades opuestas es el "dolor mundial" que ilumina y oscurece a la vez la carrera temporal de la vida. En el caso del hombre, en quien la individualidad se hace más honda y se convierte en personalidad, con lo cual se abre la posibilidad de practicar el mal, se agudiza mucho el sentido trágico de la vida. Por otra parte, la aceptación de la "yoidad" como una forma de vida encierra la aceptación de todas las imperfecciones que emanan del carácter finito de la "yoidad". El Qur'an presenta al hombre como un ser que aceptó el riesgo inherente en la personalidad que se le confiaba, y que ni los cielos, ni la tierra, ni las montañas aceptaron:

"En verdad propusimos a los cielos y a la tierra y a las montañas que aceptaran el "depósito", pero rehusaron la carga y temieron recibirla. El hombre la aceptó, pero ha demostrado ser injusto e insensato". (33:72).

¿Diremos no o sí al depósito de la personalidad con todos los males que la acompañan? La verdadera hombría, según el Qur'an, consiste en "la paciencia en medio de los males y las dificultades".68 Sin embargo, en la etapa actual de la evolución del yo, no podemos comprender todo el alcance de la disciplina que trae consigo la fuerza impelente del dolor. Quizá endurezca al yo contra una posible disolución. Si formular el interrogante mencionado vamos más allá de los límites del pensamiento puro. Este es el punto donde la fe, cuando llega a triunfar la bondad, se presenta como doctrina religiosa. "Dios es igual a Sus fines, pero la mayoría de los hombres no lo sabe" (12:21).

Ya expliqué como es posible justificar filosóficamente el concepto islámico de Dios. Pero como dije anteriormente, la ambición religiosa asciende más alto que la ambición filosófica.69 La religión no se satisface con meros conceptos; busca un conocimiento más íntimo del objeto que persigue y una asociación más íntima con él. Esta asociación se realiza mediante el acto de culto u oración que desemboca en la iluminación espiritual. Sin embargo, el acto de culto incluye en forma diferente en cada una de las variedades de la conciencia. La conciencia profética en su mayor parte es creadora, es decir, tiende a crear un mundo ético nuevo donde el Profeta, por así decirlo, aplica una prueba pragmática a sus revelaciones. (Este punto lo expondré con mayor amplitud en mi conferencia sobre la Cultura Muslime.)70 En la conciencia mística el acto de culto es principalmente cognoscitivo. Partiendo de este punto de vista cognoscitivo procuraré descubrir el significado de la oración. Es un punto de vista perfectamente justificable si se toma en cuenta el motivo supremo de la oración. Me permito someter a vuestra atención los textos siguientes del profesor William James, el gran psicólogo norteamericano:

"Parece probable que a pesar de cuanto la 'ciencia' pueda hacer en contrario, los hombres continuarán orando hasta el fin de los tiempos, a menos que su naturaleza mental cambie en una forma totalmente inesperada en vista de cuanto sabemos. El impulso que lleva a la oración es consecuencia necesaria de este hecho: aunque el más íntimo de los yos empíricos del hombre es un yo de tipo social, puede, a pesar de ello encontrar en un mundo ideal su único Socius adecuado [su "gran compañero"].

"...la mayor parte de los hombres continua u ocasionalmente, lleva en el corazón algo que se relaciona con él.

El más humilde paria de esta tierra puede sentirse real y efectivo gracias a este reconocimiento superior. Por otra parte, para la mayoría de nosotros, un mundo desprovisto de ese refugio interior constituiría un espantoso abismo cuando se nos desploma y nos falla el yo social externo. Digo 'para la mayoría de nosotros' porque es probable que los individuos difieran mucho por el grado en que los persigue el sentimiento de un espectador ideal, cosa que no es igualmente esencial para todos los hombres. Quienes lo poseen en mayor grado probablemente sean los más religiosos. Pero estoy seguro de que aun quienes dicen que están completamente libres de ese sentimiento se engañan a sí mismos porque en realidad sí lo tienen, en uno u otro grado".71

Así podréis ver que, psicológicamente hablando, la oración es instintiva a partir de su origen. El acto de la oración, por estar orientado hacia el conocimiento, se asemeja a la reflexión. Con todo, en su nivel más elevado, la oración es muy superior a la reflexión abstracta. Como la reflexión, también es un proceso asimilativo, pero este proceso, en el caso de la oración, se acerca estrechamente a sí mismo, con lo cual adquiere un poder que desconoce el pensamiento puro. Cuando piensa, la mente observa y sigue los procedimientos de la Realidad. En la oración abandona su carrera como buscada de una lenta universalidad, y se eleva por encima del pensamiento para captar la Realidad a fin de participar conscientemente de su vida. Esto no tiene nada de místico. La oración como medio de iluminación espiritual es un acto vital normal que permite al islote de nuestra personalidad descubir súbitamente su situación dentro de una esfera vital superior. No penséis que hablo de la autosugestión. La autosugestión nada tiene que ver con el descubrimiento de las fuentes de la vida que yacen en las profundidades del ego humano. Al contrario de la iluminación espiritual que proporciona nuevas fuerzas al moldear la personalidad humana, no deja tras sí ningún efecto vital o permanente. Tampoco me refiero a algún tipo de conocimiento oculto y especial. Sólo deseo fijar vuestra atención en una auténtica experiencia humana que tiene tras de sí a la historia y al futuro por delante. Sin duda, el misticismo ha revelado nuevas regiones del yo al consagrar un estudio especial a esta experiencia. Su literatura ilumina, pero sus expresiones un tanto rígidas, moldeadas por las formas del pensamiento de una

metafísica desfasada, tienen un efecto amortecedor en la mentalidad moderna. El ir en busca de una nada innominada, como ocurre en el misticismo neoplatónico —cristiano o musulmán— no puede satisfacer a la mentalidad moderna, la cual, debido a sus hábitos de pensamiento concreto, exige una experiencia viva, concreta de Dios. La historia de la raza humana demuestra que la actitud de la mente encarnada en el acto de culto es una condición requerida por esa experiencia. La oración debe considerarse como suplemento necesario de la actividad intelectual del observador de la Naturaleza. La observación científica de la Naturaleza nos mantiene en contacto estrecho con la conducta de la Realidad, y por ello se afina nuestra percepción interna enfocada a una visión más profunda. No puedo dejar de citar unos bellos versos del poeta místico Rumi donde describe a quien místicamente busca la realidad:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست — جز دل اسپیدش بر آن صرف نیست
زانکه او نوشته آمد مُهر هم — زانکه صوفی نیست او نامه قلم

El libro del Sufí no está compuesto con tinta y letras; es sólo un corazón blanco como la nieve.
El docto posee las marcas de la pluma. ¿Qué posee el Sufí?
—Las huellas de unas pisadas.
El Sufí acecha la presa como un cazador. Ve las huellas del almizclero y sigue las huellas de sus pisadas.

محو صیادی ز بوی اشکار شد — گام آهو دید و بر آثار شد
چند گامش گام آهو در خور است — بعد از آن محو و ناپدید آهو بر است
راه رفتن یک نفس بر جای ناف — خوشتر از صد منزل گام طواف

Por algún tiempo la huella del almizclero es para él la pista adecuada, pero después lo guía la glándula del almizcle.
Caminar una etapa guiado por el olor del almizcle es mejor que recorrer cien etapas siguiendo pistas y vagabundeando.73

A decir verdad, cualquier forma de buscar el conocimiento es esencialmente un modo de oración. El observador científico de la Naturaleza es como un místico que ora. Aunque de momento sólo siga las pisadas del almizclero y limite modestamente el método de su búsqueda, su sed de conocimiento tarde o temprano lo conducirá indefectiblemente al sitio donde el olor de la glándula del almizcle es mejor guía que las pisadas del almizclero. Ya esto por sí solo incrementaría su poder sobre la Naturaleza y le daría esa visión del infinito-total que la filosofía busca pero no logra encontrar. La visión carente de poder suministra elevación moral pero no proporciona cultura duradera. El poder sin visión tiende a convertirse en destructivo e inhumano. Ambos deben combinarse para lograr la expansión espiritual de la humanidad.

No obstante, el verdadero objeto de la oración, se logra mejor cuando la oración se hace en común. El espíritu de la verdadera oración es social. Incluso el ermitaño abandona la sociedad de los hombres con la esperanza de encontrar en una morada solitaria la hermandad con Dios. Una congregación es una asociación de hombres que, animados por la misma aspiración, se concentran en un único objeto y abren sus yos interiores a la actuación de un único impulso. Es psicológicamente cierto que la asociación multiplica el poder perceptivo normal del hombre, que hace más honda la emoción e impreme dinamismo a su voluntad hasta un grado desconocido en el aislamiento de la individualidad. Mirada como fenómeno psicológico la oración continúa siendo un misterio, porque la psicología aún no descubre las leyes del incremento de la sensibilidad humana en estado de asociación. Con todo, en el Islam, constituye un punto de especial interés esta socialización de la iluminación espiritual a través de la oración en común. Al pasar de la diaria oración en común a la ceremonia anual en torno de la mezquita central de la Meca, se puede

ver con facilidad cómo la institución cultural islámica amplía gradualmente la esfera de la asociación humana.

Por lo tanto, la oración, individual o en común, es expresión del íntimo anhelo humano por obtener una respuesta en medio del horrendo silencio del universo. Es un proceso descubridor de características excepcionales, mediante el cual el ego que busca se reafirma en el preciso instante de la negación de sí mismo y descubre así su valor y su justificación como factor dinámico en la vida del universo. Fiel a la psicología de la actitud mental en la oración, la forma del culto islámico simboliza a la vez la afirmación y la negación. Empero, teniendo en cuenta un hecho basado en la experiencia humana o sea que la oración, como acto interno, ha encontrado expresión en gran variedad de formas, el Qur'an dice:

"A todos los pueblos hemos señalado las formas de culto que observan. Por tanto, que no disputen contigo esta cuestion. Ofrécelos a tu Señor porque estás en el bu4en camino. Pero si discuten contigo, diles: Dios conoce mejor lo que vosotros hacéis. El juzgará entre vosotros el Día de la Resurrección sobre las cuestiones en que diferís". (22:67-69).

La manera de orar no debe convertirse en materia de polémica.74 No es esencial al espíritu de oración el lado hacia el cual se vuelve el rostro. El Qur'an se expresa con perfecta claridad en este punto:

"El Oriente y el Occidente pertenecen a Dios. Por lo tanto, hacia doquiera que os volvías allí estará la faz de Dios" (2:115).

"No encierra piedad en el hecho de volver vuestros rostros hacia el Oriente o hacia el Occidente. Es piadoso quien cree en Dios, y en el Ultimo Día, y en los ángeles, y en las escrituras y en los profetas; quien por amor de Dios destina su fortuna a sus parientes, a los que piden, a quienes necesitan pagar rescate; al que ora; al que da las limosnas que establece la ley; al que es de aquéllos que son fieles a los compromisos contraídos; al que es paciente en medio de los males y las penalidades, en las épocas difíciles. Esos son los justos, los que temen al Señor" (2:177).

Con todo, no podemos olvidar esta importante consideración:
la postura del cuerpo es un factor real que influye en la determinación de

la actitud de la mente. Cuando el culto islámico escoge una dirección particular busca asegurar la unidad de sentimientos en la congregación. En general, su forma crea y favorece el sentimiento de igualdad social pues tiende a destruir los sentimientos relacionados con el rango o la superioridad racial de los devotos. Se realiza una tremenda revolución espiritual, prácticamente de un momento a otro, cuando el aristocrático brahmán del sur de la India debe colocarse diariamente hombro con hombro junto a los intocables. Del Ego Omnímodo que crea y sostiene todos los egos se deriva la unidd esencial de toda la humanidad.75 La división de la humanidad en razas, naciones y tribus, según el Qur'an, sólo está al servicio de la identificación.76 Por consiguiente, la forma islámica de la asociación cuando se ora, además de tener un valor cognoscitivo, indica la aspiración a realizar la unidad esencial de la humanidad, como un hecho de la vida, derribando todas las barreras erigidas entre los hombres.

IV. EL EGO HUMANO — SU LIBERTAD E INMORTALIDAD

El Qur'an, con sencillez y vigor, subraya el carácter individual y único del hombre, y me parece que encierra un concepto bien definido sobre su destino como unidad vital.1 Como consecuencia de este concepto del hombre como individualidad única, que hace imposible que un individuo lleve la carga de otro2 y lo hace merecedor únicamente de lo que corresponde a su esfuerzo individual,3 el Qur'an rechaza la idea de la redención. El Qur'an aclara perfectamente tres cosas:

(i) El hombre es el ser escogido por Dios:

"Después su Señor escogió a Adán para Sí, y se volvió hacia él y lo guió" (20:122).

(ii) El hombre, no obstante todas sus faltas, está destinado a ser el representante de Dios en la tierra:

"Cuando el Señor dijo a los ángeles, '/en verdad colocaré en la tierra a quien estará en mi lugar', ellos respondieron: '¿Colocarás a quien obrará el mal y derramará sangre cuando entonemos Tus alabanzas y ensalcemos Tu Santidad?' Dios dijo: 'En verdad yo sé lo que vosotros no sabéis" (2:30).

(iii) El hombre es depositario de una personalidad libre que él aceptó consciente del peligro:

"En verdad propusimos a los Cielos y a la Tierra y a las montañas que

recibieran el 'depósito', pero rehusaron la carga y temieron recibirla. El hombre se comprometió a llevarla, pero ha demostrado ser injusto e insensato" (33:72).

Con todo, sorprende ver que la unidad de la conciencia humana —centro de la personalidad humana— nunca constituyó un foco de interés en la historia del pensamiento muslime. Los Mutakallimun consideraban el alma como una especie de materia más sutil o como un mero accidente de muerte con el cuerpo, que vuelve a ser creado el Día del Juicio. Los filósofos del Islam se inspiraron en el pensamiento griego. En lo referente a otras escuelas conviene recordar que la expansión del Islam atrajo a su seno a pueblos pertenecientes a diversos credos, tales como los nestorianos, los judíos y los mazdeistas, cuyo criterio intelectual se formó con los conceptos de una cultura que durante mucho tiempo había dominado en el centro y en el occidente de Asia. Esta cultura, en términos generales maga por su origen y por su desenvolvimiento, tiene una imagen del alma estructuralmente dualista, que hasta cierto punto encontramos reflejada en el pensamiento teológico del Islam.4 Sólo el Sufismo piadoso trató de comprender el significado de la unidad de la experiencia interior, que, lo declara el Qur'an, es una de las tres fuentes del conocimiento.5 (la Historia y la Naturaleza son las otras dos). El desarrollo de esta experiencia en la vida religiosa del Islam culminó en las famosas palabras de Hallaj: "Soy la verdad creadora". Los contemporáneos y los sucesores de Hallaj dieron a estas palabras una interpretación panteísta, pero los fragmentos de Hallaj reunidos y publicados por el orientalista francés L. Massignon, dejan fuera de duda que el santo mártir nunca intentó negar la trascendencia de Dios.6 Por lo tanto, la interpretación auténtica de su experiencia no se relaciona con la gota de agua que se desliza hacia el mar sino con la realización y la audaz afirmación de palabras imperecederas sobre la realidad y permanencia del ego humano en una personalidad más profunda. La frase de Hallaj casi parece un reto lanzado contra los Mutakallimun. El estudioso moderno de la religión encuentra, sin embargo, esta dificultad: ese tipo de experiencia, aun cuando quizá haya sido perfectamente normal en sus comienzos, al llegar a la madurez apunta hacia desconocidos niveles de la conciencia. Ibn Khaldun —de esto hace ya mucho tiempo— vio la necesidad de contar con un método científico efectivo para investigar esos niveles.7 Sólo en fechas recientes comprendió la psicología moderna esa necesidad, pero aún no logra ir

más allá del descubrimiento de los rasgos característicos de los niveles místicos de la conciencia.8 Como aún carecemos de un método para enfocar el tipo de experiencia en la cual se basan juicios como los de Hallaj, no podemos aprovechar su posible capacidad como experiencia que engendra conocimiento. Más aún: los conceptos de los sistemas teológicos, envueltos en la terminología de una metafísica prácticamente muerta, para nada ayudan a quienes cuentan con un trasfondo intelectual diferente. Por lo tanto, el musulmán moderno se enfrenta a una labor gigantesca. Tiene que repensar todo el sistema islámico sin romper completamente con el pasado. Quizá Shah Wali Allah de Delhi fue el primer muslime que sintió dentro de sí el reclamo urgente de un espíritu nuevo. Pero fue Jamaluddin Afghani quien primero comprendió a fondo la importancia y la inmensidad de esta labor, y que, al penetrar en el significado interno de la historia del pensamiento y de la vida muslime, y estar dotado de una visión amplia proveniente de su gran experiencia de la vida y las costumbres, pudo convertirse en eslabón entre el pasado y el futuro. Si su energía —incansable pero dispersa— se hubiera consagrado totalmente al Islam como sistema de conducta y de creencias humanas, el mundo islámico, desde un punto de vista intelectual, pisaría hoy terrenos mucho más firmes. Ante nosotros se abre un único camino: acercarnos a los conocimientos modernos con una actitud respetuosa pero independiente, y apreciar las enseñanzas del Islam a la luz de esos conocimientos, aun cuando lleguemos a diferir de los criterios de quienes nos precedieron. Esto es lo que me propongo hacer en relación con el tema de esta conferencia.

En la historia del pensamiento moderno, Bradley es quien suministra las pruebas más concluyentes sobre la imposibilidad de negar realidad al ego. En su obra **Ethical Studies**9 acepta la realidad de yo; en su **Logic**10 sólo lo considera como hipótesis de trabajo o hipótesis-guía. En su libro **Appearance and Reality** somete al ego a un minucioso examen.11 Sus dos capítulos sobre el significado y la realidad del yo pueden considerarse como una especie de Upanishad moderno sobre la irrealidad del **Jivatma**.12 Según Bradley, la prueba de la realidad se encuentra en la carencia de contradicción, y como su crítica descubre que el centro finito de la experiencia está contaminado con las irreconciliables oposiciones del cambio y de la permanencia, de la unidad y de la diversidad, el ego no pasa de ser una ilusión. Sea cual fuere nuestro concepto del yo —senti-

miento, autoidentidad, alma, voluntad— sólo puede ser examinado por cánones del pensamiento, el cual, por su naturaleza, expresa relación; además, todas las "relaciones encierran contradicciones". No obstante, a pesar de que su lógica implacable ha hecho ver que el ego es una mole confusa, Bradley tiene que reconocer que el yo debe ser "en cierto sentido, real", "en cierto sentido, un hecho indudable".13 Sin dificultad podemos conceder que el ego, por ser finito, es imperfecto como unidad vital. Su naturaleza aspira íntegramente a una unidad más inclusiva, más efectiva, mejor equilibrada y de características únicas. ¿Quién sabe cuántas especies diversas de ambiente requiere para organizarse como unidad perfecta? En la etapa actual de su organización es incapaz de sostener la continuidad de su tensión sin el constante relajamiento del sueño. Un estímulo insignificante puede a veces destruir su unidad y anularla como energía rectora. Bien: sea cual fuere la forma en que el pensamiento realice disecciones y análisis, el sentimiento del yo —de la "yoidad"— es supremamente poderoso y obliga al profesor Bradley a reconocer su realidad, así sea a regañadientes.

Por lo tanto, es real el centro finito de la experiencia, aunque su realidad, por demasiado profunda, no puede ser intelectualizada. Entonces, ¿cuál es el rasgo característico del ego? El ego se revela como unidad de lo que denominamos estados mentales. Los estados mentales no existen aislados los unos de los otros. Los unos significan a los otros y mutuamente se incluyen. Existen como fases de un todo complejo: la mente. Sin embargo, la unidad orgánica de dichos estados o sucesos mutuamente relacionados, constituye una forma especial de unidad. Difiere fundamentalmente de la unidad de una cosa material, porque las partes de una cosa material pueden existir aisladas las unas de las otras. La unidad mental posee características absolutamente únicas. No podría decirse que una de mis creencias se halle a la derecha o a la izquierda de alguna otra de mis creencias. Tampoco es posible decir que mi apreciación de la belleza del Taj varíe según la distancia a que me encuentre en Agra. Mi concepto del espacio no se relaciona espacialmente con el espacio. Más aún: el ego puede pensar en más de un orden espacial. El espacio de la conciencia despierta y del espacio onírico carecen de relaciones mutuas. Ni se estorban ni se traslapan. Para el cuerpo existe un único espacio. El ego, consiguientemente, no está limitado por el espacio en el mismo sentido en que el cuerpo sí está limitado por el espacio. Insistimos: tanto los suce-

sos mentales como los físicos se encuentran dentro del tiempo, pero el espacio de tiempo del ego es radicalmente diferente del espacio de tiempo del suceso físico. La duración de este último se extiende en el espacio como hecho presente; la duración del ego se concentra dentro de él y, en forma particularísima, se eslabona con su presente y con su futuro. La formación de un suceso físico pone de manifiesto ciertas marcas presentes, las cuales hacen ver que pasó por la duración temporal. Ahora bien, esas marcas son exclusivamente emblemáticas de su duración temporal pero no de la duración temporal propiamente dicha. La verdadera duración temporal únicamente pertenece al ego.

Otra característica importante de la unidad del ego se encuentra en su intimidad esencial, la cual revela el carácter único de cada ego. A fin de llegar a alguna conclusión todas las premisas de un silogismo deben ser creídas por una sola y única mente. Si creo en esta proposición: "todos los hombres son mortales", y otra mente cree en la proposición "Sócrates es hombre", toda inferencia resulta imposible. La inferencia sólo es posible cuando yo creo en ambas proposiciones. Mi deseo por cierta cosa es esencialmente mío. Su satisfacción proporciona un gozo que me pertenece personalmente. Si toda la humanidad deseara lo mismo, la satisfacción de ese deseo no significaría la satisfacción de mi deseo cuando yo no obtengo la cosa deseada por mí. El dentista puede compadecerse de mi dolor de muelas, pero no puede experimentar la sensación de ese dolor mío. Mis placeres, sufrimientos y deseos son exclusivamente míos, forman parte de mi ego. Mis sentimientos, odios y amores, juicios y resoluciones, son exclusivamente míos. El mismo Dios no puede sentir, juzgar y escoger por mí cuando se abren ante mí diversas formas de actuar. En forma similar, para que reconozca a alguien es preciso que lo haya conocido antes. El que yo reconozca un lugar o una persona encierra una referencia concerniente a una experiencia más anterior, pero no a la experiencia anterior de otro ego. Esta especialísima relación mutua de nuestros estados mentales 14 se expresa con la palabra "yo". Aquí es donde comienza a surgir el gran problema de la psicología. ¿Cuál es la naturaleza de ese "yo"?

Para la escuela teológica muslime, cuyo principal representante15 es Ghazali, el ego es una substancia anímica simple, indivisible e inmutable completamente diferente al conjunto de nuestros estados mentales e

inmune al paso del tiempo. Nuestra experiencia consciente constituye una unidad porque nuestros estados mentales se relacionan como otras tantas cualidades a esta substancia simple que se mantiene sin cambiar durante el flujo de sus cualidades. Puedo reconocer a otra persona sólo cuando continúo sin cambiar entre la percepción inicial y el acto presente donde interviene la memoria. Empero, el interés de esta escuela es más metafísico que psicológico. Ya sea que tomemos la entidad anímica como explicación de los hechos de nuestra experiencia consciente o como base de la inmortalidad, mucho me temo que no resulte útil ni en el terreno psicológico ni en el metafísico. Las falacias kantianas sobre la razón pura son algo que conocen bien los estudiantes de filosofía.16 El "yo pienso" que acompaña a todo pensamiento, es según Kant, una condición exclusivamente formal del pensamiento, por cual es lógicamente ilegítima17 la transición de una condición exclusivamente formal del pensamiento a una substancia ontológica. Aun apartándonos de la forma como Kant considera el sujeto de la experiencia, la indivisibilidad de una substancia no prueba su indestructibilidad. La substancia indivisible —el propio Kant lo reconoce— puede desaparecer gradualmente en la nada como una cualidad intensiva o dejar de existir súbitamente.18 Este concepto estático de la substancia carece de interés en el terreno psicológico. En primer lugar, es difícil considerar los elementos de nuestra experiencia consciente como cualidades de una substancia anímica en el mismo sentido en que, por ejemplo, el peso de un cuerpo físico constituye la cualidad de ese cuerpo. La observación manifiesta que la experiencia está constituida por hechos de referencia particulares que, como tales, poseen un ser específico propio. Constituyen, observa agudamente Laird, "un mundo nuevo, no meras características nuevas de un mundo antiguo". En segundo lugar, aun cuando se consideraran las experiencias como cualidades, no se podría descubrir cómo existen en la substancia anímica. Así puede verse que nuestra experiencia consciente no puede proporcionarnos ningún indicio sobre el ego considerado como substancia anímica, pues por hipótesis la substancia anímica no se revela en la experiencia. Cabría agregar que dada la improbabilidad de que diferentes substancias anímicas controlen un mismo cuerpo en diferentes momentos, la teoría no ofrece ninguna explicación adecuada de fenómenos como la alternancia de las personalidades, que antes se explicaba diciendo que los malos espíritus se apoderaban temporalmente del cuerpo.

Con todo, si existe algún camino para llegar hasta el ego, únicamene lo encontraríamos en la interpretación de nuestra experiencia consciente. Por consiguiente, acudamos a la psicología moderna para ver qué luz arroja sobre la naturaleza del ego. William James concibe la conciencia como "una corriente de pensamiento", como un flujo consciente de cambios con una continuidad que efectivamente se siente.19 Ve una especie de principio gregario operando en nuestras experiencias, las cuales, por así decirlo, poseen unos "ganchos" con los que se prenden las unas a las otras en el flujo de la vida mental.20 El ego consiste en los sentimientos de la vida personal y, por lo tanto, forma parte del sistema del pensamiento. Cada pulsación del pensamiento, presente o en vías de desaparición, constituye una unidad indivisible que conoce y recuerda. El ego es la apropiación de la pulsación anterior por la pulsación presente del pensamiento, y la de éste por su sucesora.21 Esta descripción de nuestra vida mental es extremadamente ingeniosa, pero, me atrevo a decir, no corresponde verdaderamente a la conciencia tal y como la encontramos en nosotros mismos. La conciencia se presupone en toda la vida mental, es simple y no la integran fragmentos de conciencia que intercambian información. El concepto de James sobre la conciencia, lejos de proporcionar indicios que conduzcan al ego, hace caso omiso del elemento relativamente permanente que se encuentra en la experiencia. No hay continuidad del ser entre los pensamientos pasajeros. Cuando uno de ellos se encuentra presente, el otro ya desapareció totalmente. ¿Cómo puede el pensamiento presente conocer un pensamiento pasajero irremediablemente perdido y apoderarse de él? No quiero decir que el ego se halle por encima de la multiplicidad interpenetrante que denominamos experiencia. La experiencia interior constituye el ego operante. Captamos el yo en el acto de percibir, de juzgar, de querer algo. La vida del ego es una especie de tensión provocada por el ego cuando el ego invade el ambiente y cuando el ambiente invade al ego. El ego no permanece fuera de esta palestra de invasiones recíprocas. Se halla presente en ella como energía directriz, y su propia experiencia la forma y la disciplina. El Qur'an habla claramente sobre esta función directriz del ego:

"Cuando te pregunten sobre el alma, responde: el alma procede del Mandamiento (**Amr**) de mi Señor. Sólo se os da un poco de conoci-

miento" (17:85).

Para comprender el significado de **Amr** debemos recordar la distinción que el Qur'an establece entre **Amr** y **Khalq**. Pringle-Pattison lamenta que la lengua inglesa posea un solo vocablo -**creation**- para expresar, por una parte la relación entre Dios y el universo de la extensión, y, por la otra, la relación de Dios con el ego humano. A este respecto la lengua árabe es más afortunada. Tiene dos voces —**Khalq** y **Amr**— para expresar las dos formas en que nos es revelada la actividad creadora de Dios. **Khalq** es creación; **Amr** es dirección. Como dice el Qur'an; "A El pertenecen la creación y la dirección".22 El versículo citado significa que la naturaleza esencial del alma es directriz pues procede de la energía directriz de Dios, aun cuando no sepamos cómo el **Amr** divino actúa a la manera de las ego-unidades. El pronombre personal empleado en la expresión **Rabbi** ("Mi Señor") aclara aún más la naturaleza y la conducta del ego. Sugiere que el alma debe considerarse como individual y específica, con todas las variaciones de amplitud, equilibrio y efectividad correspondientes a su unidad. "Cada hombre obra según le corresponde: pero bien sabe tu Señor quién va mejor orientado en su camino" (17:48). Así, mi verdadera personalidad no es una cosa; es un acto. Mi experiencia es sólo una serie de actos que mutuamente se refieren los unos a los otros y se mantienen juntos por la unidad de un propósito rector. Toda mi realidad descansa en mi actitud directriz. Nadie puede percibirme como una cosa en el espacio, como un conjunto de experiencias en el orden temporal. Debo ser interpretado, comprendido y apreciado en mis juicios, en mis actitudes voluntarias, en mis objetivos y aspiraciones.

Segunda pregunta: ¿cómo se manifiesta el ego en el orden espacio-temporal?23 Las enseñanzas del Qur'an son muy claras al respecto:

"De arcilla fina creamos al hombre. Después lo colocamos —era un germen húmedo— en una morada segura. Luego transformamos el germen húmedo en coágulo de sangre, y convertimos la sangre coagulada en un trozo de carne que luego transformamos en huesos. Y cubrimos los huesos con carne. **Entonces produjimos al hombre conforme a otro patrón.** "Por tanto, bendito sea Dios, el más excelente de los hacedores" (23:12-14).

El "otro patrón" humano se desarrolla sobre la base del organismo físico, la colonia de subegos a través de la cual un Ego más profundo actúa sobre mí constantemente y me permite construir una unidad sistemática de la experiencia. ¿Quiere esto decir que el alma y su organismo son dos cosas en el sentido cartesiano, independientes la una de la otra aun cuando a veces se hallen misteriosamente unidas? Me inclino a considerar perfectamente gratuita la hipótesis que considera la materia como una existencia independiente. Sólo podría justificarse tomando por base nuestra sensación, de la cual —se supone— la materia es por lo menos una causa parcial diferente de mí mismo. Se da por hecho que este "diferente de mí mismo" posee ciertas cualidades llamadas primarias, las cuales corresponden a ciertas sensaciones que se dan en mí. Se justifica la creencia en esas cualidades basándose en que la causa debe tener algún parecido con el efecto. Con todo, no hace falta que haya ningún parecido entre la causa y el efecto. Aunque mi éxito en la vida haga sufrir a otro ser humano, mi éxito y su sufrimiento no se parecen. Sin embargo, la experiencia cotidiana y las ciencias físicas se conducen dando por hecho la existencia independiente de la materia. Por ello supongamos provisionalmente que el cuerpo y el alma son dos cosas independientes entre sí pero misteriosamente unidas. Descartes fue quien por primera vez planteó el problema. Opino que su planteamiento y criterio final al respecto estuvieron muy influidos por la herencia maniquea de los primeros tiempos del Cristianismo. Empero, si son independientes entre sí y no se afectan mutuamente, entonces recorren líneas perfectamente paralelas, debido a una especie de armonía preestablecida, como pensaba Leibniz. Esto reduce al alma a la categoría de mero espectador pasivo de lo que sucede en el cuerpo. Si, por otra parte, suponemos que alma y cuerpo se afectan mutuamente, entonces no podremos encontrar ningún hecho observable que muestre exactamente dónde y cómo se realiza la interacción y quién toma la iniciativa. El alma es órgano del cuerpo que la explota con fines fisiológicos, o bien el cuerpo es instrumento del alma. Partiendo de la teoría de la interacción ambas proposiciones son igualmente verdaderas. La teoría de Lange sobre la emoción tiende a mostrar que en el acto de la interacción el cuerpo toma la iniciativa.24 Existen, sin embargo, hechos que contradicen esta teoría, pero no podríamos detallarlos en esta conferencia. Bástenos indicar que, aun cuando el cuerpo tomara la iniciativa, la mente interviene como factor que da su consentimiento en una etapa determinada durante el desenvolvimiento

de la emoción, lo cual es igualmente cierto que otros estímulos externos que continuamente influyen en la mente. El que una emoción continúe creciendo o el que un estímulo se mantenga activo depende de que yo preste atención a ambas operaciones. Tarde o temprano, el consentimiento de la mente es lo que decide el destino de una emoción o de un estímulo.

Tanto el paralelismo como la interacción son insatisfactorios. Pero aun así la mente y el cuerpo se unifican en la acción. Cuando tomo un libro de mi escritorio, realizo un acto simple e indivisible. Es imposible trazar una línea divisoria entre lo que en este acto corresponde al cuerpo y lo que corresponde a la mente. En alguna forma deben de pertenecer al mismo sistema y, según el Qur'an, de hecho pertenecen al mismo sistema.25 "A El pertenecen **Khala** (creación) y **Amr** (dirección)".26 ¿Cómo puede concebirse esto? Ya vimos que el cuerpo no es una cosa situada en el vacío absoluto, sino que es un sistema de sucesos o actos.27 El sistema de experiencias que denominamos alma o ego también constituye un sistema de actos. Esto no borra la distinción entre alma y cuerpo; por el contrario, los acerca más. La espontaneidad es una característica del ego. Los actos que integran el cuerpo se repiten. El cuerpo es acción acumulada o hábito del alma y, como tal, inseparable de ella. Es un elemento permanente de la conciencia que, en vista de este elemento pensante, desde fuera parece estable. Entonces, ¿qué es la materia? Una colonia de egos de orden inferior del cual surge el ego de un orden superior, cuando su asociación y su interacción alcanzan cierto grado de coordinación. Es el mundo cuando alcanza el punto de autogobierno o autodirección donde la Ultima Realidad, posiblemente, revela su secreto, y proporciona algún indicio sobre su más íntima naturaleza. El que lo elevado surja de lo bajo no despoja a lo alto ni de su valía ni de su dignidad. No es el origen de una cosa lo que verdaderamente importa; importa la capacidad, el significado, el alcance final de lo que emerge. Aun considerando la base de la vida anímica como exclusivamente física, no se seguiría de ahí que el emergente se convertirla en lo que condicionó tanto su nacimiento como su crecimiento. El emergente —nos dicen los preconizadores de la Evolución Emergente— es un hecho impredecible y novedoso en su propio nivel de ser, y no puede explicarse con los criterios del mecanicismo. La evolución de la vida demuestra que, aun cuando en el principio lo físico domina lo mental, lo mental, al aumentar

su poder, tende a dominar lo físico, e incluso, andando el tiempo, puede ascender a una posición de total independencia. No existe un nivel exclusivamente físico al que se considerara dotado de una materialidad esencialmente incapaz de dar por resultado en su evolución la síntesis creadora denominada vida y mente, y que requiere una Deidad trascendental que la impregne de lo sensible y de lo mental. El Ultimo Ego que hace emerger al emergente se halla inmanente en la Naturaleza, y el Qur'an lo describe como "el Primero y el Ultimo, lo visible y lo invisible".28

Este concepto de la materia plantea una cuestión muy importante. Vimos ya que el ego no es rígido. Se organiza en el tiempo, y su propia experiencia lo forma y lo disciplina. También se aclaró que la corriente de la causalidad se desliza hacia el ego partiendo de la Naturaleza y viceversa. ¿Significa esto que el ego determina su propia actividad? De ser así, ¿cómo se relaciona la autodeterminación del ego con el determinismo del orden espacio-temporal? ¿Es la causalidad personal un tipo especial de causalidad, o bien, únicamente, una forma disfrazada del mecanismo de la Naturaleza? Se sostiene que las dos clases de determinismo no se excluyen mutuamente, y que el método científico se aplica por igual a la acción humana. Se considera el acto humano de la deliberación como un conflicto de motivos concebidos no como el presente perteneciente al ego o como tendencias heredadas de la acción o de la inacción, sino como otras tantas fuerzas externas que luchan entre sí, como si fueran gladiadores, en la palestra de la mente. Sin embargo, se considera a la selección final como un hecho determinado por la fuerza **más potente**, no por la resultante de motivos antagónicos, como si se tratase de un efecto puramente físico.29 Empero, yo sostengo decididamente que la controversia entre los partidarios del mecanicismo y los partidarios de la libertad nace de un concepto equivocado de la acción inteligente que la psicología moderna —haciendo a un lado su propia independencia como ciencia que debe observar un determinado conjunto de hechos tendría que adoptar, dado que imita servilmente a las ciencias físicas. El concepto de la actividad del ego como una sucesión de pensamientos e ideas, que en última instancia se resuelven en unidades de sensaciones, no pasa de ser otra forma del materialismo atómico que constituye la base de la ciencia moderna. Inevitablemente, este concepto daría origen a interpretacioness muy favorables a la interpretación mecanicista de la conciencia.

En fin, no deja de ser consolador que la nueva psicología alemana —se le conoce como Psicología de la Configuración—30 quizá logre la independencia de la psicología como ciencia, así como la teoría de la Evolución Emergente quizá, andando el tiempo, traiga consigo la independencia de la biología. Esta novísima psicología alemana enseña que un estudio cuidadoso de la conducta inteligente pone de manifiesto que la "penetración" se halla muy por encima de una mera sucesión de sensaciones.31 Esta "penetración" es la forma como el ego aprecia la relación temporal, espacial y causal de las cosas; o sea la selección de los datos, dentro de un todo complejo, teniendo en cuenta la meta o la intención que, temporalmente, se ha fijado el ego. Tomadas en este sentido, el esfuerzo realizado dentro de la experiencia intencional y el éxito que efectivamente logro cuando realizo mis "fines", me convencen de mi eficiencia como causa personal. La característica esencial del acto intencional (realizado con un propósito) consiste en su visión de una situación futura, la cual no parece encontrar explicación alguna basada en la fisiología. A decir verdad, la cadena causal donde procuramos encontrar un sitio para el ego es, a su vez, una construcción artificial del ego con miras a sus propios fines. Se pide al ego que viva en un ambiente complejo, en el cual no puede conservar su vida sin reducirla a un sistema que le daría una especie de seguridad acerca del proceder de las cosas que lo rodean. El concepto de su ambiente como sistema de causa y efecto es un instrumento indispensable del ego, pero no una expresión final de la naturaleza de la Realidad. Al interpretar en esta forma a la Naturaleza, el ego comprende y domina su ambiente, con lo cual adquiere su libertad y la amplia.32

Así, el elemento que sirve de guía y de control directivo en la actividad del ego hace ver con claridad que el ego es una causalidad personal libre. Toma parte en la vida y en la libertad del Último Ego, Quien, al permitir el surgimiento de un ego finito, capaz de iniciativa personal, limitó esta libertad de Su propia voluntad libre. Esta libertad de la conducta consciente nace del concepto de la ego-actividad que adopta el Qur'an. Hay versículos que expresan clarísimamente este punto:

"Decid: La verdad viene de vuestro Señor. Por tanto, dejad que crea quien quiere creer, y dejad en su incredulidad a quien no quiere creer" (18:29).

"Si favoreceis lo que os , haréis bien; y si os hacéis daño, obraréis mal". (17:7).

El Islam, sin duda, reconoce un hecho muy importante de la psicología humana: el ascenso y la caída del poder obrar libremente. Además, anhela conservar el poder de obrar libremente como un factor constante y no disminuido de la vida del ego. Los tiempos destinados a la oración cotidiana, la cual, dice el Qur'an, devuelve al ego la "posesión de sí mismo" al ponerlo en contacto con la suprema fuente de la vida y de la libertad, tiene por objeto preservar al ego de los efectos mecanizantes del sueño y de los negocios. En el Islam, la oración hace que el ego se desprenda de lo mecánico y vaya hacia la libertad.

Por otra parte, no podría negarse que el concepto del destino aparece por doquier en el Qur'an. Es un tema que vale la pena considerar, especialmente porque Spengler, en su **Decadencia de Occidente**, da la impresión de que la doctrina islámica equivale a una total negación del ego.33 Ya expuse mi punto de vista sobre **Taqdir** (destino) como aparece en el Qurán.34 Como observa el propio Spengler, existen dos maneras de apropiarnos del mundo. Una es intelectual; la otra —a falta de mejor vocablo— es vital. La intelectual consiste en tomar al mundo como un sistema rígido de causas y efectos. La vital consiste en la aceptación absoluta de la inevitable necesidad de la vida, considerada como un todo que, al evolucionar su riqueza interior, crea el tiempo secuencial. La manera vital de apropiarse del universo es lo que el Qur'an denomina **Iman**. **Iman** no se reduce de la creencia pasiva en una o más proposiciones de determinado tipo; es una seguridad viviente nacida de una experiencia muy especial. Sólo las personalidades fuertes pueden subir a esta experiencia y al "fatalismo", de orden superior, que encierra esa experiencia. Se cuenta que Napoleón afirmó: "Soy una cosa, no una persona". Esta es una de las formas en que se expresa la experiencia unitiva. En la historia de la experiencia religiosa dentro del Islam, la cual, según el Profeta, consiste en la "creación de los atributos Divinos en el hombre", esta experiencia encontró expresión en frases como las siguientes: "Soy la verdad creadora" (Hallaj), "Yo soy el Tiempo" (Muhammad), "Soy el Qur'an parlante" ('Ali), "Gloria a Mí" (Ba Yazid). En el muy elevado sufismo del Islam, la experiencia unitiva no es el ego finito que

borra su propia identidad mediante una especie de absorción en el Ego Infinito. Es, más bien, el Infinito que va hacia el amoroso abrazo de lo finito.35 En palabras de Rumi:

"El conocimiento Divino se pierde en el conocimiento de lo santo. ¿Cómo es posible que la gente crea en algo así?"

El fatalismo inherente a esta actitud no es una negación del ego (como al parecer opina Spengler). Es vida e ilimitado poder que no admite obstáculos, y que puede hacer que un hombre ofrezca serenamente sus oraciones en medio de una lluvia de balas.

Pero podría preguntarse: ¿no es verdad que durante muchos siglos ha prevalecido en el mundo islámico un fatalismo en extremo degradante? Eso es verdad, y tiene tras sí una historia que requiere ser tratada por separado. Bástenos indicar aquí que el tipo de fatalismo que críticos europeos del Islam resumen en el vocablo Quismat se debió en parte, al pensamiento filosófico; en parte, a las exigencias de la política; y, en parte, a la fuerza gradualmente en descenso del impulso vital que el Islam inicialmente infundió a sus seguidores. La filosofía, al buscar el significado de causa (aplicada a Dios), y al considerar el tiempo como esencia de la relación entre causa y efecto, necesariamente debía llegar a la noción de un Dios trascendente, anterior al universo, y que actúa desde fuera. Por ello se ha concebido a Dios como el último eslabón en la cadena de la causalidad y, por consiguiente, como el verdadero autor de cuanto sucede en el universo. El materialismo práctico de los oportunistas gobernantes Omeyas de Damasco necesitaba una percha donde poder colgar sus fechorías realizadas en Karbala, y para asegurar los frutos de la revuelta de Amir Mu'awiyah contra las posibilidades de una rebelión popular. Según se cuenta, Ma'bad dijo a Hasan de Basra que los Omeyas mataron musulmanes y atribuyeron estas acciones a los decretos de Dios; a lo cual replicó Hasan: "Mienten esos enemigos de Dios".36 Así surgió, a pesar de las elocuentes protestas de los teólogos muslimes, un fatalismo moralmente degradante, y la teoría constitucional conocida como "hecho consumado"37 con el fin de apoyar intereses creados. Esto no debe sorprendernos. En nuestros tiempos los filósofos han proporcionado una especie de justificación intelectual a los objetivos de la actual estructura capitalista de la sociedad. El concepto hegeliano de la Realidad como una

infinitud de la razón de la cual procede la racionalidad esencial de lo real, y el concepto comtiano de la sociedad como un organismo donde a cada órgano se le asignan funciones específicas eternas, proporcionan ejemplos sobre lo que estamos diciendo. Al parecer, otro tanto ocurrió en el Islam. Pero como los musulmanes siempre han buscado justificar con el Qur'an sus actitudes variantes, aun sacrificando el evidente significado de sus palabras, la interpretación fatalista ha tenido efectos de enorme alcance en los pueblos musulmanes. A este respecto podría citar varios ejemplos de interpretaciones evidentemente erróneas, pero el tema requiere un tratmiento especial y ya es tiempo de hablar de la inmortalidad.

En ninguna época se ha escrito tanto sobre la inmortalidad como en nuestros tiempos. Esta literatura aumenta constantemente a pesar de las victorias del materialismo moderno. Ahora bien: los argumentos exclusivamente metafísicos no pueden proporcionar una creencia positiva en la inmortalidad personal. En la historia del pensamiento musulmán, Ibn Rushd enfocó el tema de la inmortalidad desde un punto de vista puramente metafísico. Me atrevería a decir que no obtuvo ningún resultado. Estableció una distinción entre sensación e inteligencia, probablemente a causa de los términos Nafs y Ruh empleados en el Qur'an. Estas expresiones, que aparentemente sugieren un conflicto en el hombre entre dos principios opuestos, han confundido a muchos pensadores islámicos. Pero si el dualismo de Ibn Rushd se basaba en el Qur'an, mucho me temo que se equivocó. No parece que Nafs se emplee en el Qur'an en ninguna de las acepciones técnicas imaginadas por ciertos teólogos muslimes. La inteligencia, según Ibn Rushd, no es una forma del cuerpo; pertenece a un orden diferente del ser y trasciende la individualidad. Es, por tanto, una, universal y eterna. Obviamente, esto significa que como el intelecto unitario trasciende la individualidad, es una mera ilusión su apariencia a manera de otras tantas unidades en la multiplicidad de las personas humanas. La unidad eterna del intelecto puede significar, como opina Renan, el carácter perdurable de la humanidad y de la civilización; pero ciertamente no significa inmortalidad personal.38 El concepto de Ibn Rushd se parece a lo que William James sugiere sobre un mecanismo trascendental de la conciencia, la cual actúa por algún tiempo en un medio físico, al que después abandona como si jugara.39

En los tiempos modernos los argumentos en favor de la inmortalidad personal siguen una línea generalmente ética. Los argumentos éticos, como el de Kant, y las revisiones modernas de estos argumentos, dependen de una especie de fe en el cumplimiento de las demandas de la justicia, o en la obra irremplazable y única que el hombre realiza como individuo en pos de ideales infinitos. Para Kant, la inmortalidad se encuentra más allá del alcance de la razón especulativa; es un postulado de la razón práctica, un axioma de la conciencia moral del hombre. El hombre exige el bien supremo y va en pos de él; el bien supremo abarca tanto la virtud como la felicidad. Pero la virtud y la felicidad, el deber y la inclinación, según Kant, son nociones heterogéneas. No puede lograrse su unidad dentro de los estrechos límites de la vida del hombre en este mundo sensible. Por tanto se siente el impulso a aspirar a la vida inmortal para que la persona complete gradualmente la unidad de nociones que se excluyen mutuamente —virtud y felicidad—, y a la existencia de Dios para que alguna vez se realice esta confluencia. No queda claro, sin embargo, por qué la consumación de la virtud y de la felicidad deba llevar un tiempo infinito, ni cómo pueda Dios efectuar la confluencia de nociones que se excluyen mutuamente. Esta insuficiencia de los argumentos metafísicos ha hecho que muchos pensadores se limiten a refutar las objeciones del materialismo moderno, el cual niega la inmortalidad, y sostiene que la conciencia es meramente una función del cerebro que, por lo tanto, cesa cuando cesan los procesos cerebrales. William James opina que esta objeción contra la inmortalidad sólo es válida si se considera productiva la función de que se trata.40 El solo hecho de que ciertos cambios mentales varíen en concomitancia con ciertos cambios corporales, no justifica inferir que los cambios mentales sean producto de los cambios corporales. La función no es necesariamente productiva; puede ser permisiva o transmisible, como la que realiza el gatillo de una ballesta o un lente reflector.41 Esta idea sugiere que nuestra vida interior se debe a la operación que en nosotros realiza una especie de mecanismo trascendental de la conciencia, que, en una u otra forma, escoge un medio físico para un breve período de actividad agradable, pero por ningún motivo garantiza que vaya a proseguir el contenido de nuestra experiencia real. Ya indiqué en estas conferencias la forma adecuada de refutar el materialismo.42 La ciencia debe necesariamente escoger para estudiarlos sólo ciertos aspectos específicos de la Realidad y excluir los demás. Pretender que los aspectos de la Realidad así seleccionados sean los

únicos aspectos que deben estudiarse sería practicar el dogmatismo científico. Sin duda el hombre tiene un aspecto espacial, pero no es el único. En el hombre existen otros aspectos tales como evaluación, carácter unitario de la experiencia intencional y búsqueda de la verdad, que la ciencia forzosamente debe excluir de su campo de estudio, y cuya comprensión requiere categorías diferentes de las que emplea la ciencia.43

Sin embargo, la historia del pensamiento moderno registra una opinión positiva referente a la inmortalidad. Me refiero a la doctrina nietzscheana sobre la Recurrencia Eterna.44 Merece cierta consideración no sólo porque Nietzsche la sostuvo con fervor profético, sino porque descubre una tendencia real de la mentalidad moderna. La idea surgió en varias inteligencias más o menos cuando le vino a Nietzsche a manera de inspiración poética, cuyo germen también se encuentra en Herbert Spencer.45 El poder de esa idea —más que su demostración lógica— es lo que atrajo a este profeta moderno. Ello, por sí mismo, proporciona alguna prueba de que los conceptos positivos sobre las cosas que pueden calificarse de supremas son obra más de la inspiración que de la metafísica. En todo caso, Nietzsche expuso su doctrina como teoría razonada, y creo que así es como debemos examinarla. La doctrina supone que la cantidad de energía del universo es constante y, en consecuencia, finita. El espacio es una mera forma subjetiva. Carece de sentido afirmar que el mundo se encuentra en el espacio en el sentido de que se halla en un vacío absoluto. En su concepto del tiempo Nietzsche se aparta de Kant y de Schopenhauer. El tiempo no es una forma subjetiva; en un proceso real e infinito que sólo puede concebirse como "periódico".46 Así queda claro que no puede haber disipación de energía en un espacio vacío e infinito. Es limitado el número de estos centros de energía y son perfectamente calculables sus combinaciones. En esta energía perennemente activa no hay principio ni fin, ni equilibrio, ni primer cambio, ni último cambio. Como el tiempo es infinito, ya se agotaron todas las combinaciones posibles de los centros de energía. En el universo no hay ningún suceso nuevo; cuanto ahora sucede sucedió antes infinitas veces, y en el futuro continuará sucediendo infinitas veces. Según Nietzsche, el orden de lo que sucede en el universo necesariamente es fijo e inalterable, pues como ha transcurrido ya un tiempo infinito, los centros de energía, para estas fechas, tienen que haber constituido ya ciertas modalidades definidas de

conducta. El término "Recurrencia" lleva implícita esa fijeza. Más aún, es preciso concluir que la combinación de centros de energía que ya sucedió alguna vez debe volver a presentarse siempre: en otra forma no habría ninguna seguridad sobre el retorno del Superhombre.

"Todo ha retornado: Sirio y la araña. Y regresarán tus pensamientos de este momento y tus últimos pensamientos...¡Hombre, compañero mío!: tu vida entera, como un reloj de arena, por siempre se vaciará y por siempre volverá a llenarse. Este círculo, este anillo del cual sólo eres un granito brilla y volverá a brillar por siempre jamás".47

Esta es la Eterna Recurrencia nietzscheana. No pasa de ser un tipo de mecanismo más rígido, basado no en un hecho comprobado sino con una hipótesis científica de trabajo. Nietzsche no se enfrenta seriamente al problema del tiempo. Lo considera objetivamente, como una mera serie infinita de sucesos que vuelve sobre sí misma vez tras vez. Ahora bien, si se considera el tiempo como un movimiento circular perpetuo, la inmortalidad se vuelve absolutamente intolerable. El propio Nietzsche siente esto, y dice que su doctrina no se refiere a la inmortalidad sino a un concepto de la vida que haría soportable la inmortalidad.48 Según Nietzsche, ¿qué hace soportable la inmortalidad? Esta expectativa: que la recurrencia de la combinación de los centros de energía que constituye mi experiencia personal es un factor necesario para el nacimiento de los que Nietzsche llama "Superhombre". Pero si el "Superhombre" ya ha existido anteriormente, un número infinito de veces, es inevitable que vuelva a nacer. ¿Cómo puede esta perspectiva despertar en mí aspiración alguna? Sólo podemos aspirar a lo absolutamente nuevo, pero lo absolutamente nuevo resulta impensable dentro de la doctrina nietzscheana, puro fatalismo peor que el resumido en el término **Qismat**. Es una doctrina que lejos de alentar el organismo humano en la lucha por la vida, tiende a destruir sus tendencias enfocadas a la acción y a aflojar la tensión del ego.49

Pasemos ahora a las enseñanzas del Qur'an. El criterio alcoránico sobre el destino humano es en parte ético y en parte biológico. Digo "en parte biológico" porque el Qur'an encierra a este respecto afirmaciones que no podríamos comprender sin penetrar más en la naturaleza de la vida. Habla, por ejemplo de **Barzakh**50 —un estado, quizá una especie de

suspensión entre la muerte y la resurrección.

Al parecer, también se concibe en forma diferente la resurrección. El Qur'an —al contrario del Cristianismo— no fundamenta su posibilidad en las pruebas de la verdadera resurrección de algún personaje histórico. Considera la resurrección como un fenómeno universal de la vida que, en cierto sentido, también se verifica en los pájaros, en los animales (6:38).

Pero antes de examinar los detalles de la doctrina alcoránica sobre la inmortalidad personal debemos fijarnos en tres cosas, perfectamente claras en el Qur'an, sobre las cuales no existen, o no debieran existir, divergencias de opinión:

(i) Que el ego comienza a existir en el tiempo, y que no existía con anterioridad a su aparición en el orden espacio-temporal. Esto queda claro en el versículo que cité poco antes.51

(ii) Según el concepto alcoránico no existe ninguna posibilidad de regresar a la tierra. Esto queda claro en los siguientes versículos:

"Cuando la muerte alcanzó a uno de ellos, éste dijo: '¡Señor haz que yo regrese para que pueda hacer el bien que no hice!' Por ningún concepto. Esas son exactamente las palabras que pronunciará. Tras ellas hay una **barrera (Barzakh) que continuará hasta el día en que de nuevo se levanten"** (23: 99-100).

"Por la luna llena: de estado en estado indudablemente seréis conducidos hacia adelante" (84: 18-19).

"¿Creasteis vosotros los gérmenes de la vida? ¿O soy Yo su Creador? Soy Yo Quien decretó que la muerte se hallase entre vosotros. Nada Me impide reemplazaros con otros, semejantes a vosotros, o volveros a crear en formas que no conocéis" (56:58-61).

(iii) La finitud no es una desgracia:

"En verdad, todos, en los cielos y en la tierra, se acercarán como servidores al Dios de la Misericordia. El se ha fijado en todos y los ha

numerado con exactitud: **y cada uno de ellos vendrá a El el Día de la Resurrección como un solo individuo"** (19:93-95).52

Este punto es de suma importancia y debe entenderse bien para penetrar la teoría islámica de la salvación. Con la irreemplazable unicidad de su individualidad, el ego finito se acercará al ego infinito para ver por sí mismo las consecuencias de sus acciones pasadas y juzgar las posibilidades que encierra su porvenir.

"Hemos atado al cuello de cada hombre su destino; y el Día de la Resurrección pondremos delante de él un libro bien abierto: 'Lee tu libro: contigo basta para que seas llamado a rendir cuentas este día'" (17:13-14).

El destino final del hombre, sea cual fuere, no entraña la pérdida de la individualidad. El Qur'an no considera la total liberación de la finitud como cumbre de la bienaventuranza humana. La "ininterrumpida recompensa"53 del hombre consiste en el aumento gradual de la posesión de sí mismo, en el carácter único, en la intensidad de su actividad como ego. Ni siquiera la escena de la "Destrucción Universal", inmediatamene anterior al Día del Juicio,54 podrá afectar la calma perfecta del ego plenamente desarrollado.

"Sonará la trompeta, y todos los que se hallan en los cielos y todos los que se hallan en la tierra se esfumarán, **excepto aquéllos para quienes Dios desee otra cosa"** (39:68).55

¿A quiénes se puede referir esta excepción? Unicamente a aquéllos en donde el ego alcanzó el summum de la intensidad. El culmen de este desarrollo se alcanza cuando el ego puede conservar la plena posesión de sí mismo, aun cuando entre en contacto directo con el Ego omnímodo. Como dice el Qur'an sobre la visión que del Ultimo Ego tuvo el Profeta:

"No se movieron sus ojos; no miraron hacia otra parte" (53:17).

تو خویش را بیش رفت بیک جلوه صفات تو عین ذات می نگری در تبسمی

En el Islam éste es el ideal de la perfecta calidad humana. Encontró su mejor expresión literaria en un verso persa donde se habla de la experiencia de la Divina Iluminación que vivió el Santo Profeta:

"Moisés se desvaneció frente a una iluminación superficial de la Realidad. Tú ves sonriendo la substancia misma de la Realidad".56

Por supuesto, el sufismo panteísta no acepta este punto de vista, y sugiere dificultades filosóficas. ¿Cómo es posible que el Ego Infinito y el ego finito se excluyan mutuamente? ¿Puede el ego finito, en cuanto tal, conservar su carácter finito —su finitud— fuera del Ego Infinito? Esta dificultad se basa en una interpretación equivocada de la verdadera naturaleza del Infinito. Lo verdaderamente infinito no es sinónimo de extensión infinita, la cual no puede concebirse si no incluye todas las extensiones finitas. Su naturaleza consiste en la intensidad, no en la extensión. En cuanto fijamos la mirada en la intensidad comenzamos a ver que el ego finito debe ser distinto del Infinito aunque no esté aislado del Infinito. Desde el punto de vista de la extensión me absorbe el orden espacio-temporal al que pertenezco. Desde el punto de vista de la intensidad considero ese mismo orden espacio-temporal como un "otro" que me es totalmente ajeno. Soy distinto, no obstante mi íntima relación, de aquello de lo cual depende mi vida y mi subsistencia.

Cuando se comprenden claramente estos tres puntos, ya es fácil asimilar el resto de la doctrina. Según el Qur'an, el hombre tiene abierta ante sí la posibilidad de pertenecer al universo y de convertirse en inmortal.

¿Piensa el hombre que será abandonado como un objeto inútil? ¿No era acaso un mero embrión?

"Entonces se convirtió en sangre densa de la que Dios lo formó y modeló; y lo hizo dos, varón y mujer. ¿Carece Dios de poder para resucitar a los muertos?" (75:36-40).

No es nada probable que un ser cuya evolución tardó millones de años vaya a ser desechado como un objeto inútil. Ahora bien, sólo como ego

en constante crecimiento puede formar parte del significado del universo:

"Por el alma y por Quien la dotó de equilibrio y le mostró el camino de la maldad y el de la piedad, bendito sea quien la **hizo crecer** y perezca quien la **corrompió**" (91:7-10).

¿Cómo lograr que el alma crezca? ¿Cómo librarla de la corrupción? Mediante la acción:

"¡Bendito sea Aquel en cuyas manos se encuentra el Reino! Tiene poder sobre todas las cosas. **Creó la muerte y la vida para realizar una prueba y ver quién de vosotros es mejor por sus actos. El es el Poderoso, el Perdonador**". (67:1-2).57

La vida ofrece un horizonte de ego-actividad. La muerte es la primera prueba de la actividad sintética del ego. No hay actos que proporcionen placer o que causen dolor; sólo existen actos que sostienen el ego y actos que lo destruyen. El acto prepara al ego a la destrucción, a la disolución; o bien lo disciplina para su futura carrera. El principio del acto que sostiene al ego es el respeto del ego en uno mismo y en los demás. Por consiguiente, la inmortalidad no nos pertenece por derecho propio: debe conquistarse a base del esfuerzo personal. El ser humano es sólo candidato a la inmortalidad. El error más deprimente del materialismo consiste en suponer que la conciencia finita agota su objeto. La filosofía y la ciencia son meramente formas de acercarse a ese objeto. Contamos con otras formas de acercarnos a ese objeto. La muerte, si las acciones presentes lograron infundir en el ego suficiente fortaleza para resistir el impacto que acarrea la disolución física, es sólo una especie de transición a lo que el Qur'an denomina **Barzakh**. Los registros de la experiencia sufista indican que **Barzakh** es un estado de conciencia al cual caracteriza un cambio en la actitud del ego frente al tiempo y el espacio. Esto dista mucho de ser inverosímil. Helmholtz descubrió que la excitación nerviosa tarda algún tiempo en llegar a la conciencia.58 De ser esto así, nuestra estructura fisiológica actual se encuentra en el fondo de nuestro concepto actual del tiempo, y si el ego sobrevive a la disolución de esta estructura parece perfectamente natural que nuestra actitud cambie en lo concerniente al tiempo y al espacio. Un cambio así no nos es totalmente desconocido. La enorme condensación de impresiones que ocurre en

nuestra vida onírica y la agudización de la memoria que a veces tiene lugar en el momento de la muerte, ponen de manifiesto la capacidad del ego en diferentes categorías de tiempo. Por consiguiente, el estado de Barzakh no parece ser meramente un estado de expectación pasiva. Es un estado donde el ego capta nuevos aspectos de la Realidad y se prepara para ajustase a esos aspectos. Debe ser un estado de gran trastorno psíquico, especialmente en el caso de egos maduros que desarrollaron, naturalmente, modos fijos de operación en un orden espacio-temporal específico. Esto puede equivaler al aniquilamiento de los menos afortunados. Con todo, el ego debe continuar luchando hasta que pueda rehacerse y merecer su resurrección. La resurrección no es un suceso externo. Es la consumación de un proceso vital dentro del ego. Individual o universal, es una especie de inventario de los logros anteriores del ego y de sus posibilidades futuras. El Qur'an expone el fenómeno de la reaparición del ego empleando la analogía de su primera aparición:

"Dijo el hombre: "¡Qué!, ¿después de morir, al fin y a la postre, volveré a vivir?" **¿Acaso no recuerda el hombre que Yo lo saqué de la nada?"** (19:66-67).

"Yo soy Quien decretó que la muerte se hallara entre vosotros.
"No por ello encuentro obstáculos para reemplazaros con otros semejantes a vosotros, o para produciros en una forma que ya conocéis. Ya habéis conocido la primera creación. ¿No reflexionaréis?" (56:60-62).

¿Cómo apareció el hombre por primera vez? El sugerente argumento incluido en los últimos versículos de los dos pasajes citados arriba abrieron, sin duda, nuevos horizontes a los pensadores mahometanos. Jahiz (murió al año 225 de la Hégira) fue quien primero aludió a los cambios en la vida animal provocados generalmente por las migraciones y por el ambiente.59 La asociación conocida como "Hermanos de la Pureza" posteriormente amplió las observaciones de Jahiz.60 Ibn Maskawaih (murió el año 421 de la Hégira) fue el primer pensador musulmán que expuso una teoría clara —y por muchos conceptos totalmente moderna— sobre el origen del hombre.61 Resultaba natural y en perfecta consonancia con el espíritu alcoránico que Rumi considerara la inmortalidad como una cuestión de evolución biológica, no como un problema que fuera a resolverse con argumentos de tipo exclusivamente metafísico, como pensa-

ban algunos filósofos islámicos. Por otra parte, la teoría de la evolución trajo al mundo moderno desesperación y angustia en vez de esperanza y entusiasmo por la vida. La razón de ello podría encontrarse en que, sin base, se supone modernamente que la presente estructura del hombre, así mental como fisiológica, es la última palabra de la evolución biológica, y que la muerte, considerada como suceso biológico, carece de sentido constructivo. El mundo de hoy necesita un Rumi que cree una actitud de esperanza y avive el fuego del entusiasmo por la vida. Conviene citar unos inimitables versos suyos:

El hombre primero apareció en el orden de las cosas inorgánicas, de donde pasó al de las plantas.
Durante años vivió como una de las plantas, sin recordar nada de su tan diverso estado inorgánico.
Y cuando pasó del estado vegetativo al animal, no conservó ningún recuerdo de su estado vegetal.
Excepto la inclinación que sentía por el mundo de las plantas, especialmente en la primavera, en el tiempo de las bellas flores.
Como la inclinación de los niños por sus madres, que desconocen la causa que los atrae al pecho materno...
Nuevamente el gran Creador, como ya sabéis, sacó al hombre del estado animal y lo elevó al estado humano.
Así el hombre pasó de un orden a otro orden de la Naturaleza, hasta convertirse en sabio, prudente y fuerte, como hoy es.
Ya nada recuerda de sus primeras almas, y, a su vez, su alma actual también cambiará.62

Lo que verdaderamente ha suscitado muchas opiniones diferentes entre los filósofos y teólogos muslimes es lo siguiente: se pregunta si la reaparición —la reemergencia— del hombre lleva consigo la reemergencia de su medio físico anterior. La mayoría de esos pensadores, incluyendo a Shah Wali Allah, el último gran teólogo del Islam, se inclinan a pensar que sí incluye por lo menos algún tipo de medio físico a propósito para el nuevo ambiente del ego. Me parece que este punto de vista se debe sobre todo a que el ego, como individuo, es inconcebible sin cierta referencia local o trasfondo empírico. Los versículos siguientes arrojan alguna luz sobre la cuestión:

"¿Acaso los muertos convertidos en polvo volverán a levantarse?"

"Se halla distante ese retorno. Yo sé ahora lo que la tierra consumió en ellos, y Conmigo hay un libro donde se lleva la cuenta" (50:3-4).63

Opino que estos versículos indican claramente que la naturaleza del universo tiene la posibilidad de conservar abierta, en alguna otra forma, el tipo de individualidad necesario para la solución final de la acción humana, aun después de la desintegración de lo que parece especificar su individualidad dentro de su actual ambiente. No sabemos en qué consista esa otra forma y nada se adelanta en el conocimiento de la natualeza de la "segunda creación"64 asociándola con algún tipo de cuerpo, aun cuando fuera muy sutil. Las analogías alcoránicas sólo lo sugieren como un hecho, pero no intentan revelar ni su naturaleza ni su carácter. Hablando filosóficamente no podemos ir más allá de esto: teniendo en cuenta la historia anterior del hombre, no es nada probable que su carrera termine con la disolución de su cuerpo.

Según las enseñanzas del Qur'an, la reemergencia del ego le proporciona una "vista penetrante" con la cual percibe claramente "su cuello envuelto en el destino" que él mismo forjó.65 El Cielo y el Infierno son estados, situaciones, no lugares. En el Qur'an aparecen descritas como representaciones visuales66 de un hecho interno, es decir, el carácter. El Infierno, en palabras del Qur'an es "el encendido fuego de Dios que asciende por encima de los corazones",67 la dolorosa comprensión del fracaso del hombre. El Cielo es la alegoría del triunfo sobre las fuerzas de la desintegración. Para el Islam no existe la condenación eterna. El término "eternidad", empleado en ciertos versículos referentes al Infierno, los explica el propio Qur'an como período temporal (78:23). El tiempo no puede ser totalmente ajeno al desarrollo de la personalidad. El carácter tiende a volverse permanente, pero su remodelación lleva tiempo. El Infierno, como lo concibe el Qur'an, no es un foso de eternos tormentos68 infligidos por un Dios vengativo; es una experiencia correctiva69 que puede hacer que un ego endurecido vuelva a ser sensitivo ante la brisa viviente de la Divina Gracia. Por otra parte, el Cielo no es un sitio de recreo. La vida es una y continua. El hombre marcha siempre hacia adelante para recibir nuevas iluminaciones provenientes de una Realidad Infinita, que "a cada momento se presenta en medio de una gloria

nueva".70 Quien recibe la iluminación Divina no es un sujeto totalmente pasivo. Cada acto de un ego libre crea una nueva situación, y por ello ofrece nuevas oportunidades para un desarrollo creador.

V. EL ESPIRITU DE LA CULTURA MUSLIME

"Muhammad de Arabia ascendió al más alto Cielo y retornó. Yo juro por Dios que si hubera llegado a ese punto jamás habría regresado".1 Estas palabras pertenecen a un gran santón musulmán, 'Abd al-Quddus de Gangoh. En toda la literatura sufí probablemente sería difícil encontrar palabras que, en una sola sentencia, presenten una percepción tan honda de la diferencia psicológica entre la conciencia profética y la mística. El místico no desea regresar abandonando el descanso de la "experiencia unitiva", y aun cuando retorna, como inevitablemente sucede, su regreso no significa mucho para el conjunto de la humanidad. El retorno del profeta es creador. Regresa para introducirse en la corriente del tiempo, a fin de controlar las fuerzas de la historia y crear así un mundo con nuevos ideales. Para el místico, el reposo de la "experiencia unitiva" es definitivo; para el profeta es el despertar, dentro de él mismo, de fuerzas psicológicas que estremecen al mundo y que han de completar la transformación del mundo del hombre. El deseo de ver su experiencia religiosa transformada en fuerza viviente de alcance mundial, es supremamente importante para el profeta. Por ello su retorno equivale a una especie de prueba pragmática del valor ncia deseo concretarme a la segunda forma de juzgar. No se trata de describir los logros del Islam en los dominios del conocimiento. Más bien deseo fijar vuestra atención en algunos de los conceptos rectores de la cultura islámica, a fin de penetrar en el subyacente proceso de la ideación y, en esta forma, echar un vistazo al alma que se expresó a través de esos conceptos. Pero antes de hacer esto es necesario comprender el valor cultural de una gran idea islámica: me refiero a la finalidad de la institución profética.2

Puede definirse al profeta como una manera de conciencia mística, en

donde la "experiencia unitiva" tiende a superar sus límites y busca oportunidades para reorientar y remodelar las fuerzas de la vida colectiva. En su personalidad el centro finito de la vida se sumerge en sus propias infinitas profundidades, pero sólo para resurgir con nuevo vigor, destruir lo viejo y descubrir los nuevos rumbos de la vida. Este contacto con las raíces de su propio ser por ningún concepto se reduce exclusivamente al hombre. La forma en que el Qur'an emplea el término Wahi (inspiración) demuestra que lo considera como propiedad universal de la vida,3 aun cuando su naturaleza y carácter sean diferentes en las diversas etapas de la evolución vital. La planta al crecer libremente en el espacio, el animal al desarrollar un nuevo órgano que convenga a su nuevo ambiente, el ser humano al recibir la luz desde lo más profundo de su vida, representan casos de inspiración cuyo carácter varía de acuerdo con las necesidades del sujeto, o de acuerdo con las necesidades de la especie a la cual pertenece el sujeto. Ahora bien, durante la menoridad de la humanidad la energía psíquica desarró lo que denomino conciencia profética: un modo de economizar el pensamiento individual y de escoger proporcionando juicios, premisas, opciones y formas de actuar. Con el nacimiento de la razón y de la facultad crítica, la vida, por propio interés, inhibe la formación y el crecimiento de modalidades no racionales de conciencia, mediante las cuales circuló la energía psíquica en una etapa anterior de la evolución humana. La pasión y el instinto, principalmente, gobiernan al hombre. La razón inductiva, que por sí convierte al hombre en amo de su ambiente, constituye un logro que debe reforzarse inhibiendo el crecimiento de otros modos de conocimiento. Indudablemente, el mundo antiguo produjo grandes sistemas filosóficos cuando el hombre era aún relativamente primitivo y, en mayor o menor grado, lo gobernaba la sugestión. Pero no debemos olvidar que esta elaboración de sistemas en la antigüedad era obra del pensamiento abstracto, el cual no puede ir más allá de la sistematización de vagas creencias y tradiciones religiosas, sin proporcionar asidero en las situaciones concretas de la vida.

Considerando la cuestión desde este punto de vista, el Profeta del Islam aparece situado entre el mundo antiguo y el moderno. Por las fuentes de su revelación pertenece al mundo antiguo, pero por el espíritu de su revelación pertenece al moderno. La vida descubre en él otras fuentes de conocimiento adaptadas a su nueva dirección. El nacimiento del Islam —

espero demostrarlo en breve a satisfacción vuestra— representa el nacimiento del intelecto inductivo. En el islamismo la profecía alcanza la perfección al descubrir la necesidad de su propia ambición.4 Esto lleva consigo el convencimiento de que la vida no va a necesitar siempre de andaderas, y de que el hombre, al fin y a la postre, debe depender de sus propios recursos. La abolición del sacerdocio y de la dignidad real hereditaria, el constante llamamiento a la razón y a la experiencia en el Qur'an y la importancia que da a la Naturaleza y a la Historia como fuentes del conocimiento humano, son aspectos diferentes de una misma idea de finalidad. Esta idea, empero, no significa que la experiencia mística, la cual no difiere cualitativamente de la experiencia del profeta, haya dejado de existir como hecho vital. El Qur'an considera que Anfus (el yo) y **Afaq** (el mundo) son fuentes de conocimiento.5 Dios revela sus signos tanto en la experiencia interior como en la exterior, y el hombre tiene el deber de juzgar de la capacidad productora de conocimiento de todos los aspectos de la experiencia. La idea de finalidad, por tanto, no significa que el destino último de la vida consista en el desplazamiento total de la emoción por la razón, lo cual no es ni posible ni deseable. El valor intelectual de la idea radica en que tiende a crear una actitud crítica independiente hacia la experiencia mística, al generar la creencia en que toda autoridad que reclame un origen sobrenatural llegó a su fin en la historia del hombre. Esta clase de creencia es una fuerza psicológica que inhibe el crecimiento de tal autoridad. La función de la idea consiste en abrir nuevos horizontes de conocimiento en el dominio de la experiencia interior humana. La primera mitad de la fórmula islámica6 creó y fomentó el espíritu de la observación crítica de la experiencia exterior humana, al despojar a las fuerzas naturales del carácter Divino con que las revestían culturas anteriores. La experiencia mística, por muy rara y anormal que sea, debe ser considerada por el musulmán como una experiencia perfectamente natural, abierta al escrutinio crítico igual que otros aspectos de la experiencia humana. Esto queda claro en la actitud del Profeta frente a las experiencias psíquicas de Ibn Sayyad.7 La función del sufismo en el Islam ha consistido en sistematizar la experiencia mística. Con todo, debe reconocerse que Ibn Khaldun es el único musulmán que enfocó esa experiencia con un espíritu completamente científico.8

Ahora bien: la experiencia interior es sólo una de las fuentes del conoci-

miento humano. Según el Qur'an existen otras dos fuentes de conocimiento: la Naturaleza y la Historia. Al acudir a estas fuentes de conocimiento el Islam verdaderamente refulge. El Qur'an ve señales de la Ultima Realidad en el "sol", en la "luna", en "el alargamiento de las sombras", en "la alternancia del día y de la noche", en "la variedad del color y de las lenguas en el hombre", en "la alternancia de los días felices y de los días infaustos en los pueblos", de hecho, en toda la Naturaleza tal y como se revela en la percepción sensorial humana. El musulmán tiene el deber de reflexionar sobre esas señales y de no pasar junto a ellas "como si estuviera muerto y ciego", pues quien "no percibe esas señales en la vida presente permanecerá ciego ante las realidades de la futura".9 Este llamamiento a lo concreto junto con la aceptación gradual de que, según el Qur'an, el universo por su origen es dinámico, finito y capaz de crecer, andando creó un conflicto entre los pensadores mahometanos y la filosofía griega, que ellos habían estudiado con gran entusiasmo en los inicios de su carrera intelectual. Sin comprender que el espíritu del Qur'an es fundamentalmente anticlásico pusieron toda su confianza en los pensadores griegos, y su primer impulso los llevó a comprender el Qur'an a la luz de la filosofía griega. Teniendo en cuenta el espíritu concreto del Qur'an y la naturaleza especulativa de la filosofía griega (amante de lo teórico y desuidada en lo fáctico), dicho intento estaba condenado al fracaso. Lo que vino después de ese fracaso puso de relieve el verdadero espíritu de la cultura del Islam, y colocó los cimientos de la cultura moderna en algunos de sus aspectos más importantes.

La rebelión intelectual contra la filosofía griega se presentó en todas las facetas del pensamiento. Temo no estar capacitado para hablar de esa rebelión en el campo de las matemáticas, de la astronomía y de la medicina. Se percibe claramente en el pensamiento metafísico de los ash'aritas, y aparece como fenómeno perfectamente definido en la crítica muslime de la lógica griega. Se trató de una consecuencia del todo natural: la disatisfacción con la filosofía exclusivamente especulativa significó que se buscaría un método más seguro de conocimiento. Me parece que fue Nazzam quien primero formuló el principio de la "duda" como inicio de todo conocimiento. Ghazali amplió el concepto en su "Revivificación de las Ciencias de la Religión",10 y preparó el terreno para el "metodo cartesiano". Aún así, Ghazali continuó, en términos generales, como seguidor de la lógica aristotélica. En su **Qistas** presenta algunos argu-

mentos alcoránicos aprovechando las figuras aristotélicas,11 pero se olvida del Surah alcoránico conocido como **Shu'ara'**, donde la proposición según la cual un justo castigo recae sobre quienes contradicen a los profetas se establece por el método de simple enumeración de ejemplos históricos. Ishraqi e Ibn Taimiyyah emprendieron una refutación sistemática de la lógica griega.12 Abu Bakr Razi quizá fue quien primero hizo la crítica de la primera figura de Aristóteles.13 En la época moderna, la objeción de Abu Bakr Razi, concebida con espíritu totalmente inductivo, la reformuló John Stuart Mill. Ibn Hazm, en su "Horizonte de la Lógica",14 subraya la percepción sensorial como fuente de conocimiento. Por su parte, Ibn Taimiyyah, en su "Refutación de la Lógica", muestra que la única forma de un argumento digno de confianza la suministra la inducción. Así siguió el método basado en las observaciones y los experimentos. No se trataba de algo meramente teórico. El descubrimiento de Al-Biruni de lo que se denomina reacción-tiempo y el de al-Kindi acerca de la proporcionalidad entre sensación y estímulo, son ejemplos de su aplicación en psicología.15 Es un error suponer que el método experimental es un descubrimiento europeo. Dühring afirma que los conceptos de Rogerio Bacon sobre la ciencia son más precisos y claros que los de su célebre homónimo. ¿Dónde recibió Bacon su formación científica? En las universidades musulmanas de España. La V Parte de su **Opus Majus** dedicada a la "perspectiva" es prácticamente una copia de la "Optica" de Ibn Haitham.16 No faltan pruebas en ese libro de la influencia que Ibn Hazm ejerció en el autor.17 Europa tardó mucho en reconocer el origen islámico de su método científico, pero al fin lo hizo sin ambages. Permitidme citar un par de textos tomados de la obra de Briffault **Making of Humanity.**

"...con sus sucesores en esa escuela oxoniense Rogerio Bacon aprendió la lengua y las ciencias árabes. Ni Rogerio Bacon ni el homólogo que vino después de él pueden aducir títulos para que se les considere como introductores del método experimental. Rogerio Bacon no pasó de ser uno de los apóstoles de la ciencia y del método muslimes en la Europa cristiana; y jamás se cansó de sostener que el conocimiento de la lengua y de la ciencia árabes era para su contemporáneos el único camino para alcanzar el verdadero conocimiento. Las discusiones sobre quién fundó el método experimental... forman parte de la descripción colosalmente falsa de los orígenes de la civilización europea. El método experimental de los árabes

ya se había difundido y cultivado amplia y entusiásticamente por toda Europa en tiempos de Bacon" (pp. 200-01)...

"La ciencia constituye la aportación más trascendental de la civilización árabe al mundo moderno, pero sus frutos tardaron en madurar. Sólo mucho después de que la cultura mora se hundió de nuevo en la oscuridad retornó con su poder el gigante a quien había dado vida. La resurrección de Europa no se debe a la ciencia. Otras muchas influencias de la civilización islámica proporcionaron sus primeros resplandores a la vida europea" (p. 202).

"No hay un solo aspecto del crecimiento europeo donde no se perciba la influencia decisiva de la cultura islámica, pero en ninguna parte es tan clara y trascendente como en la génesis del poder que constituye la fuerza distintiva más sobresaliente del mundo moderno, a la vez que la fuente suprema de su victoria: las ciencias naturales y el espíritu científico" (p. 190).

"La deuda de nuestra ciencia con la de los árabes no consiste en descubrimientos sorprendentes o teorías revolucionarias; la ciencia le debe mucho más a la cultura árabe: le debe la existencia. Como vimos, el mundo antiguo era precientífico. La astronomía y las matemáticas de los griegos llegaron importadas del extranjero, y nunca se aclimataron totalmente en la cultura griega. Los griegos sistematizaban, generalizaban y teorizaban, pero la paciencia de la investigación, la acumulación de conocimientos positivos, los métodos minuciosos de la ciencia, la observación detallada y prolongada, la investigación experimental, eran completamente extraños al temperamento griego. En el mundo clásico, sólo en la helenística Alejandría se realizaron algunos trabajos científicos. Lo que denominamos ciencia surgió en Europa como resultado de un nuevo espíritu de indagación, de nuevos métodos de investigación, del método experimental, de las observaciones, de las mediciones, del desarrollo de las matemáticas en forma desconocida para los griegos. Los árabes introdujeron ese espíritu y esos métodos en el mundo europeo" (p. 191).

El primer punto importante que debe subrayarse en lo concerniente al espíritu cultural muslime y en relación con el conocimiento, es que fija la atención en lo concreto, en lo finito. Sin duda, el surgimiento del método

a base de observaciones y experimentos en el Islam no se debió a ceter de la cultura muslime. Ya conocéis una parte de mis argumentos; el resto lo conoceréis en breve.

El conocimiento debe principiar con lo concreto. La captación intelectual de lo concreto y el **poder** que sobre él se ejerce hacen posible que el intelecto humano supere lo concreto. Dice el Qur'an:

"Comunidades de hombres y de espíritus capaces de asumir forma humana: si podéis sobrepasar los límites del cielo y de la tierra, sobrepasadlos. Pero sólo podréis sobrepasarlos mediante el **poder**" (55:33).

El universo, a manera de colección de cosas finitas, aparece como una especie de isla ubicada en un vacío puro para el cual el tiempo, considerado como una serie de instantes que se excluyen entre sí, no es nada ni significa nada. Tal visión del universo no conduce a ninguna parte. El pensamiento de un límite impuesto al espacio y al tiempo perceptivos (es decir, pertenecientes a la percepción) abruma la mente. Lo finito, como tal, es un ídolo que estorba el movimiento de la mente. Ahora bien, para sobrepasar sus límites, la mente debe superar el tiempo secuencial y el vacío puro del espacio perceptivo. "En verdad, el límite va hacia tu Dios", dice el Qur'an.18 Este versículo encierra uno de los más profundos pensamientos del Qur'an, pues definitivamente indica que se ha de buscar el último límite no en la dirección donde se hallan las estrellas sino en una vida cósmica infinita y en la espiritualidad. La jornada intelectual hacia ese último límite es larga y ardua. También en lo relativo a este esfuerzo el Islam se movió en una dirección completamente opuesta a la de los griegos. El ideal griego, dice Spengler, era la proporción, no lo infinito. La presencia física de lo finito con sus límites bien definidos absorbió la mentalidad griega. Por otra parte, en la historia de la cultura muslime encontramos que tanto en el terreno del intelecto puro como en el de la psicología religiosa (con este término me refiero al sufismo más elevado), el ideal revelado consiste en la posesión y en el goce del Infinito. En una cultura que adopta esta actitud el problema del tiempo y del espacio se convierte en cuestión de vida o muerte. En una de estas conferencias di ya alguna idea de cómo se presentaba el problema del tiempo y del espacio a los pensadores musulmanes, en especial a los ash'aritas. Una de las razones por las que el atomismo de

Demócrito nunca fue popular en el mundo islámico consiste en que supone la existencia de un espacio absoluto. Los ash'aritas se vieron obligados a desarrollar un tipo diverso de atomismo, y tratron de superar las dificultades del espacio perceptivo (es decir, pertenciente a la percepción) con recursos similares a los del atomismo moderno. En el terreno de las matemáticas debe recordarse que desde la época de Ptolomeo (87-165 d. de C.) hasta la época de Nasir Tusi (1201-74) nadie sopesó seriamente la dificultad que encierra demostrar el postulado euclidiano sobre las paralelas basándose en el espacio perceptivo.19 Fue Tusi quien primero rompió la calma que durante mil años había prevalecido en el mundo de las matemáticas. Al proponerse mejorar el postulado comprendió que era necesario desechar el espacio perceptivo. Así proporcionó una base —aunque haya sido endeble— para el movimiento hiperespacial de nuestros días.20 Por lo demás al-Biruni, al enfocar la idea matemática moderna de la función, comprendió desde un punto de vista estrictamente científico la insuficiencia de un concepto estático del universo, con lo cual también se apartó del concepto griego. La idea-función intoduce el elemento del tiempo en nuestra imagen del mundo. Convierte lo fijo en variable, y ve el universo no como ser sino como devenir. Spengler opina que la idea matemática de función es el símbolo del Occidente de lo cual "ninguna otra cultura encierra el menor indicio".21 Teniendo en cuenta que al-Biruni generalizó la fórmula newtoniana de la interpelación pasándola de la función trigonométrica a cualquier otra función, 22 la afirmación de Spengler no está fundada en los hechos. La transformación del concepto griego del número -de magnitud pura en relación pura- en todo rigor principió con el movimiento de Khwarizmi que pasó de la aritmética al álgebra.23 Al-Biruni dio pasos en firme hacia lo que Spengler denomina número cronológico, lo cual se refiere al paso de la mente del ser al devenir. Corrientes más recientes de la matemática europea tienden a quitar al tiempo su carácter histórico viviente y reducirlo a mera representación del espacio. Por ello el concepto de Whitehead sobre la Relatividad probablemente resulte más atractivo a los estudiosos musulmanes que el de Einstein, en cuya teoría el tiempo pierde su carácter de transición y misteriosamente se transforma en espacio absoluto.

Junto con el progreso del pensamiento matemático del Islam, la idea de

la evolución fue tomando forma gradualmente. Jahri fue quien primero observó los cambios que las migraciones causan en la vida de las aves. Más tarde, Ibn Maskawaih, contemporáneo de al-Biruni, habló de ello con mayor definición teórica y lo incluyó en su obra teológica **Al-Fauz al-Asghar**. Reproduzco el meollo de su hipótesis evolucionista, no por su valor científico sino porque aclara en qué dirección se movía el pensamiento muslime.

Según Ibn Maskawaih la vida de las plantas en su nivel evolutivo más bajo no necesita semillas para nacer y crecer, y no perpetúa la especie mediante semillas. Este tipo de vida vegetal se diferencia de los minerales sólo por cierta muy reducida capacidad de movimiento que aumenta en las formas superiores, lo cual se revela con mayor claridad en el hecho de que las plantas extienden sus ramas y perpetúan la especie por medio de semillas. La capacidad de movimiento aumenta gradualmente hasta llegar a los árboles, los cuales poseen tronco, hojas y frutos. En un estadio superior de las evolución aparecen formas vegetales que requieren de suelo y clima mejores para crecer. La última etapa del desarrollo se encuentra en la parra y en la palma datilera, las cuales se encuentran, por así decirlo, en el umbral de la vida animal. En la palma datilera se observa con claridad la diferencia entre uno y otro sexo. Además de raíces y fibras posee algo que funciona como el cerebro animal, de cuya integridad depende la vida de la palma datilera. Este es el nivel más elevado del desarrollo de la vida vegetal y es como antesala de la vida animal. El primer paso hacia la vida animal consiste en quedar libre del arraigo en la tierra, lo cual es gérmen del movimiento consciente. Esta es la etapa inicial de la animalidad donde primero aparece el sentido del tacto y, al último, el de la vista. Con el desarrollo de los sentidos el animal adquiere libertad de movimiento, como sucede en las lombrices, los reptiles, las hormigas y las abejas. La animalidad alcanza la perfección en el caballo, entre los cuadrúpedos, y en el halcón, entre las aves. Por último, toca los límites de lo humano en el mono, el cual se encuentra sólo un escalón abajo en la escala de la evolución. La evolución posterior trae cambios fisiológicos con creciente poder de diferenciación y espiritualidad, hasta que la humanidad pasa de la barbarie a la civilización.24

En realidad, la psicología religiosa —como puede verse en 'Iraqi y en Khawa jah Muhammad Parsa—25 es lo que nos acerca mucho más al

punto de vista moderno sobre el problema del tiempo y el espacio. Ya expuse el criterio de 'Iraqi sobre las estratificaciones temporales.26 A continuación voy a exponer lo substancial de su concepto acerca del espacio.

Según 'Iraqi, la existencia de algún tipo de espacio en relación con Dios se desprende claramente de los siguientes versículos del Qur'an:

"¿No ves que Dios conoce todo lo que existe en los cielos y en la tierra? Tres personas juntas no hablan en privado, pero El es el cuarto de esas tres. Tampoco cinco, [hablan en privado] pero El es el sexto; no hay más, tampoco menos; pero estén donde estén El está con ellos" (58:7).

"Cuando emprendáis negocios, cuando leáis un texto del Qur'an, cuando os dediquéis a alguna labor, Yo seré testigo de lo que hagáis. No desconoce tu Señor el peso de un átomo terrestre o celeste. No hay nada,27 mayor o menor que el átomo, que no se encuentre en el Libro Perspicuo" (10:61).

"Yo creé al hombre, y conozco lo que su alma le susurró, y estoy más cerca del él que su propia yugular" (50:16).

No debemos olvidar que los términos proximidad, contacto y separación mutua que se aplican a los cuerpos materiales no pueden aplicarse a Dios. La vida Divina está en contacto con todo el universo en forma análoga a aquella en que el alma está en contacto con el cuerpo.28 El alma no está dentro ni fuera del cuerpo; ni está próxima al cuerpo ni separada de él. Sin embargo tiene verdadero contacto con cada átomo del cuerpo. Para concebir este contacto es indispensable suponer cierto tipo de espacio que se acomode a la sutileza del alma. La existencia del espacio en relación con la vida de Dios,29 consiguientemente, no puede negarse, pero debe tenerse cuidado al definir la clase de espacio que puede atribuirse al Absoluto Divino. Bien: existen tres clases de espacio: el de los cuerpos materiales, el de los seres inmateriales y el de Dios.30 El espacio de los cuerpos materiales se subdivide en tres clases. Primero: el espacio de los cuerpos densos, al que atribuimos la amplitud. En este espacio el movimiento lleva tiempo, los cuerpos ocupan sus respectivos lugares y oponen resistencia al desplazamiento. Segundo: el espacio de

los cuerpos sutiles, v. gr., el aire o el sonido. También en este espacio los cuerpos oponen resistencia los unos a los otros, y su movimiento se mide en función del tiempo, el cual, sin embargo, se diferencia del tiempo de los cuerpos densos. El aire contenido en un tubo tiene que ser desplazado antes de que pueda entrar otro aire. El tiempo de las ondas sonoras es prácticamente nulo en comparación con el tiempo de los cuerpos densos. Tercero: el espacio de la luz. La luz del sol alcanza instantáneamente los más remotos confines de la tierra. Así, en la velocidad de la luz y del sonido el tiempo casi se reduce a cero. Por lo tanto queda aclarado que el espacio de la luz es diferente del espacio del aire y del sonido. Con todo, hay un argumento aún más convincente. La luz de una vela se difunde en todas direcciones dentro de una habitación, sin desplazar el aire contenido en esa habitación. Esto demuestra que el espacio de la luz es más sutil que el espacio del aire, el cual carece de entrada al espacio de la luz.31 Dada la gran proximidad de estos espacios, no es posible distinguir el uno del otro, excepto mediante el análisis puramente intelectual y la experiencia espiritual. En el agua caliente, dos opuestos —fuego y agua— que parecen penetrarse mutuamente, teniendo en cuenta sus respectivas naturalezas no pueden existir en el mismo espacio.32 Para explicar este hecho debe suponerse que los espacios de una y otra substancia, aunque próximos entre sí son, sin embargo, distintos. Por una parte no es total la ausencia del elemento distancia; por la otra, no es posible la resistencia mutua en el espacio de la luz. La luz de una vela sólo llega hasta cierto punto, y las luces de cien velas se entremezclan en la misma habitación pero sin desplazarse entre sí.

Después de describir los espacios de los cuerpos físicos dotados de diversos grados de sutilidad, 'Iraqi describe brevemente las diversas variedades de tiempo donde actúan las diferentes clases de seres inmateriales, por ejemplo, los ángeles. El elemento distancia no se halla enteramente ausente de esos espacios; pues los seres inmateriales, si bien pueden atravesar fácilmente muros de piedra, no pueden carecer totalmente de movimiento, lo cual, según 'Iraqi, es señal evidente de una espiritualidad imperfecta.33 El punto más elevado en la escala de la libertad espacial lo alcanza el alma humana, la cual en su esencia única, ni se mueve ni está en reposo.34 Así, atravesando las infinitas variedades del espacio alcanzamos el espacio Divino, absolutamente libre de todas las dimensiones y centro de reunión de todos los infinitos.35

En este resumen de las ideas de 'Iraqi puede verse cómo un muslime sufi culto interpretaba intelectualmente su experiencia espiritual del tiempo y del espacio en una época en que no se tenía ninguna idea de las teorías y de los conceptos de las matemáticas y de la física modernas. 'Iraqi en realidad procuraba alcanzar el concepto del espacio como apariencia dinámica. Dijérase que su mente, en alguna manera más o menos imprecisa, luchaba con el concepto de espacio como continuo infinito. Por lo demás, no pudo ver todo el alcance de su pensamiento, en parte porque no era matemático, y en parte por su natural prejuicio en favor de la tradicional idea aristotélica acerca de un universo fijo. La mutua penetración del "aquí" superespacial y del "ahora" superior a lo eterno de la Realidad Ultima tiene puntos de contacto con la moderna noción espacio-temporal que el profesor Alexander, en sus conferencias sobre "Espacio, Tiempo y Deidad", considera como matriz de todas las cosas.36 De haber penetrado más en la naturaleza del tiempo 'Iraqi habría visto que la primacía le corresponde al tiempo, y que lo que el profesor Alexander dice acerca de que el tiempo es la mente del espacio37 no es sólo una metáfora. 'Iraqi concibe la relación de Dios con el universo partiendo de la analogía de la relación existente entre el alma y el cuerpo humanos.38 pero en vez de llegar filosóficamente a esta posición a través de la crítica de los aspectos temporal y espacial de la experiencia, se concreta a exponerla basándose en su experiencia espiritual. No basta con reducir el espacio y el tiempo a un evanescente punto instantáneo. La vía filosófica que conduce a Dios como omnipúsique del universo pasa por el descubrimiento del pensamiento viviente como último principio del tiempo-espacio. Sin duda 'Iraqi escogió la dirección correcta, pero sus prejuicios aristotélicos, junto con su falta de análisis psicológico, puso obstáculos a los progresos que realizaba. Con su concepto de un Tiempo Divino totalmente desprovisto de cambio39 —concepto evidentemente basado en un análisis insuficiente de la experiencia consciente —era imposible que 'Iraqi descubriera la relación existente entre el Tiempo Divino y el tiempo secuencial, y llegar, mediante este descubrimiento, a la idea esencialmente islámica de creación continua, o sea, de un universo creciente.

Todas las líneas del pensamiento muslime convergen en un concepto dinámico del universo. Este punto de vista se fortalece con la teoría de Maskawaih acerca de que la vida es un movimiento evolutivo, y con el concepto que sobre la historia expone Ibn Khaldun. La historia o, en

palabras alcoránicas, "los días de Dios", constituye la tercera fuente del conocimiento humano, según el Qur'an. Una de las más esenciales enseñanzas alcoránicas es que a las naciones se las juzga colectivamente, y que aquí y ahora sufren por sus prevaricaciones.40 Para fundamentar esta proposición, el Qur'an cita constantemente ejemplos históricos, y urge al lector a reflexionar sobre las experiencias pasadas y presentes de la humanidad.

"Hace mucho envié Yo a Moisés con Mis señales, y le dije: 'Saca al pueblo de las tinieblas y condúcelo a la luz, y **recuérdale los días de Dios**". En verdad, en esto hay señales para cualquier persona paciente y agradecida" (14:5).

"Y entre los que Yo creé hay quienes guían a otros con la verdad, y por ello obran **con justicia. A quienes tratan Mis señales como si fuesen mientras, poco a poco los haré caer por medios que ellos no conocen; y aunque prolongue sus días mi estratagema es eficaz".** (1:181-83).

"Hay precedentes anteriores a vuestra época. **Atravesad la Tierra y veréis cuál ha sido el fin de aquéllos que falsifican las señales de Dios".** (3:137).

"Cuando fuisteis heridos, ya otros habían sido heridos en forma similar. **Entre los pueblos alterno los días de triunfo y los días adversos"** (:140).

"Cada nación cuenta con un período fijo" (7:34).41

El último de estos versículos encierra un ejemplo de generalización histórica más específica; sugiere, a manera de epígrama, la posibilidad de un tratamiento científico de la vida de las sociedades humanas consideradas como organismos. Por consiguiente, es un grave error pensar que en el Qur'an no existen gérmenes de una doctrina histórica. La verdad es que el espíritu de los "Prolegómenos" de Ibn Khaldun, en buena parte, se debe a la inspiración que el autor debió de encontrar en el Qur'an, con el cual está en deuda —y no pequeña— en lo referente a sus juicios sobre el carácter. Puede tomarse como ejemplo el largo párrafo que dedica a una exposición del carácter del pueblo árabe. Ese párrafo es, ni más ni menos, un comentario de los siguientes versículos del Qur'an:

"Los árabes del desierto se obstinan sobremanera en la incredulidad y en el disimulo. Es muy probable que vivan sin conocer las leyes que Dios dio a Su Apóstol; y Dios es Sabio, es Quien todo los sabe.
Entre los árabes del desierto hay quienes consideran como un tributo lo que gastan en la causa de Dios, y esperan que cambie su fortuna. Les sobrevendrán males. Dios todo lo oye, todo lo sabe" (9:97-98).

El interés del Qur'an por la historia, considerada como fuente de conocimiento humano, va mucho más allá de ciertas generalizaciones relacionadas con la historia. Proporciona uno de los más fundamentales principios de la crítica histórica. Como el registro preciso de los hechos que constituyen el material de la historia es condición indispensable de la historia como ciencia, y como el conocimiento preciso de los hechos, en última instancia, depende de quienes los refieren, el primer principio de la crítica histórica es que el carácter personal del relator constituye un elemento importante para juzgar su testimonio. El Qur'an dice:

"¡Oh creyentes!, si un hombre malo llega a vosotros con un informe, aclaradlo inmediatamente" (49:6).

De la aplicación del principio, encerrado en el versículo anterior, a quienes expusieron las tradiciones del Profeta, surgieron gradualmente los cánones de la crítica histórica. El desenvolvimiento del sentido histórico en el Islam es un tema de sumo interés.42 El llamamiento alcoránico a la experiencia, la necesidad de averiguar exactamente lo que dijo el Profeta y el deseo de proporcionar fuentes de permanente inspiración a la posteridad, son fuerzas que contribuyeron a que surgieran hombres como Ibn Ishaq,43 Tabari,44 y Mas'udi.45 Ahora bien, la historia considerada como el arte de prender fuego a la imaginación del lector es sólo una etapa del desarrollo de la historia como verdadera ciencia. La posibilidad de una forma científica de tratar la historia presupone una experiencia más amplia, una mayor madurez de la razón práctica y, por último, el comprender más a fondo ciertas ideas básicas sobre la naturaleza de la vida y del tiempo. Estas ideas son dos, fundamentalmente, y ambas constituyen los cimientos de las enseñanzas alcoránicas.

1. **Unidad del origen humano.** "Y os creé a todos vosotros con un soplo de vida",,dice el Qur'an.46 Ahora bien: el percibir la vida como unidad

orgánica es un logro lento, y su crecimiento depende del ingreso de un pueblo a la corriente principal de los sucesos mundiales. El desarrollo de un vasto imperio proporcionó esta oportunidad al Islam. Sin duda el Cristianismo, mucho antes del Islam, trajo a la humanidad el mensaje de la igualdad; pero la Roma cristiana no llegó hasta la comprensión total de la idea de la humanidad como organismo único. Flint tiene razón cuando dice: "A ningún escritor cristiano, y mucho menos a otros escritores pertenecientes al Imperio Romano, se les pueden atribuir conceptos sobre la unidad humana que superen lo general y lo abstracto". Desde la época romana no parece que en Europa esos conceptos hayan ganado mucho en cuanto a la profundidad de sus raíces. Por otra parte, el crecimiento del nacionalismo territorial y de la importancia asignada a lo que se denomina características nacionales, ha tendido a aniquilar en el arte y en la literatura europeas el elemento ampliamente humano. En el Islam esto no sucedió. En el Islam la idea no fue ni concepto filosófico ni sueño poético. Como movimiento social, el objetivo islámico fue convertir la idea en factor viviente en la vida diaria del musulmán, y, en esta forma, conducirla silenciosa e imperceptiblemente a la verdadera fruición.

2. **Profundo sentido de la realidad del tiempo y concepto de la vida como movimiento continuo en el tiempo.** Este concepto de la vida y del tiempo es de sumo interés en el punto de vista que sobre la historia adoptó Ibn Khaldun, y justifica la eulogía que formuló Robert Flint: "Superó a Platón, a Aristóteles y a Agustín, y ninguno de los demás merece siquiera ser mencionado a su lado".47 Con las observaciones que acabo de hacer no quiero poner en duda la originalidad de Ibn Khaldun. Sólo quiero decir esto: considerando el sentido en que se había desarrollado la cultura islámica, sólo un musulmán pudo ver la historia como un movimiento colectivo continuo, como un verdadero desarrollo inevitable en el tiempo. Lo más interesante en este concepto de la historia radica en la forma como Ibn Khaldun concibe el proceso del cambio. Su concepto posee infinita importancia porque sostiene que la historia, como movimiento continuo en el tiempo, es un genuino movimiento creador y no un movimiento cuya ruta esté predeterminada. Ibn Khaldun no era un metafísico: a decir verdad, era hostil a la metafísica.48 Empero, dada la naturaleza de su concepto acerca del tiempo, con justicia se le puede considerar como precursor de Bergson. Ya hablé de los antecedentes intelectuales de este concepto en la historia cultural del Islam. La idea

alcoránica acerca de la "alternancia del día y la noche"49 como símbolo de la Realidad Ultima, que "a cada momento aparece con nueva gloria",50 la tendencia de la metafísica muslime a considerar el tiempo como realidad objetiva, el concepto de Ibn Maskawaih de la vida como movimiento evolucionista51 y, por último, la forma definida como al-Biruni enfoca el concepto de la Naturaleza a manera de devenir,52 constituyen la herencia intelectual de Ibn Khaldun. Su mayor mérito radica en la profundidad como concibe y expone sistemáticamente el espíritu del movimiento cultural, del cual él mismo es un brillantísimo representante. En la obra de este hombre genial, el espíritu anticlásico del Qur'an gana su victoria definitiva sobre el pensamiento griego. (Para los griegos, el tiempo o bien era irreal, como se ve en las obras de Platón o Zenón, o se movía en un círculo, según las ideas de Heraclito y de los estoicos.53 Sea cual fuere el criterio empleado para juzgar los pasos hacia adelante del movimiento creador, el movimiento en sí mismo, concebido cíclicamente, deja de ser creador. La recurrencia eterna no es creación eterna, sino eterna repetición.

Ahora ya podemos ver el verdadero significado de la rebelión islámica contra la filosofía griega. El que esta rebelión naciera de un interés exclusivamente teológico, demuestra que el espíritu anticlásico del Qur'an hizo valer sus derechos a pesar de quienes comenzaron deseando interpretar al Islam a la luz del pensamiento griego.

Nos queda por desarraigar un grave error proveniente del muy difundido libro de Spengler, **La decadencia de Occidente**. Los dos capítulos dedicados al problema de la cultura árabe54 representan una muy importante aportación a la historia cultural de Asia. Se basan, empero, en una idea totalmente falsa de la naturaleza del Islam como movimiento religioso, y de la actividad cultural a que dio origen. La tesis principal de Spengler sostiene que cada cultura es un organismo específico, sin ningún contacto con las culturas que la precedieron o sucedieron. Según Spengler, cada cultura tiene un modo particular de considerar las cosas, inaccesible a quien pertenezca a una cultura diferente. En su afán por apoyar esta tesis hace desfilar impresionantes conjuntos de hechos e interpretaciones con los cuales pretende demostrar que el espíritu de la cultura europea es radicalmente anticlásico, y que este espíritu anticlásico se debe en su totalidad al genio específico de Europa, no a alguna inspi-

ración proveniente de la cultura islámica, la cual, sostiene Spengler, es enteramente "maga" por su espíritu y por su carácter. Opino que el concepto spengleriano de la cultura moderna es perfectamente correcto. Con todo, en estas conferencias he procurado poner de manifiesto que el espíritu anticlásico del mundo moderno en realidad proviene de que el Islam se rebeló contra el pensamiento griego.55 Por supuesto, Spengler no puede aceptar este criterio, porque si es posible demostrar que el espíritu anticlásico de la cultura moderna se debe a la inspiración que recibió de la cultura inmediatamente anterior a ella, se viene abajo toda la argumentación spengleriana acerca de la completa independiencia de los desenvolvimientos culturales entre sí. Mucho me temo que el afán de Spengler por cimentar su tesis vició su visión del Islam como movimiento cultural.

Con las palabras "cultura maga" Spengler se refiere a la cultura común asociada a lo que denomina "grupo mago de religiones",56 o sea el judaísmo, la antigua religión caldea, el Cristianismo de los primeros tiempos, el zoroastrismo y el Islam. No niego que una corteza maga haya recubierto al Islam. A decir verdad, mi principal propósito en estas conferencias es poner a la vista un Islam emancipado de las adherencias magas que, a mi parecer, hicieron perder el rumbo a Spengler. Su desconocimiento del pensamiento muslime sobre el problema del tiempo, así como de la forma en que el "yo", como libre centro de la experiencia, ha logrado expresarse en la experiencia religiosa islámica, es sencillamente espantoso.57 En lugar de buscar luces en la historia del pensamiento y de la experiencia muslimes, prefiere basar sus juicios en creencias vulgares acerca del principio y del fin del tiempo. Cuesta trabajo imaginar a un hombre de inmenso saber que pretende basar el supuesto fatalismo islámico en expresiones y proverbios orientales como "la bóveda del tiempo"58 "o hay un tiempo para cada cosa".59 En fin: ya he hablado suficiente en esta conferencia sobre el concepto islámico del tiempo y el ego humano como poder libre. Obviamente, haría falta todo un volumen para examinar a fondo el concepto spengleriano del Islam y de la cultura que nació de ella. Sólo añadiré a lo ya dicho una observación de carácter general.

"El meollo de la enseñanza profética", afirma Spengler, "tiene ya carácter mago. Hay un Dios —llámese Yahvé, Ahuramazda o Marduk-Baal—

principio del bien. Todas las demás deidades son impotentes o perversas. A esta doctrina se añade la esperanza de un Mesías, muy clara en Isaías, y que durante los siguientes siglos surgió por doquier impulsada por una necesidad interior. Es la idea básica de la religión maga, pues encierra implícitamente los conceptos de la lucha mundial entre el Bien y el Mal, en la cual, durante la época intermedia, prevalece el Mal, pero al final, el Día del Juicio, el triunfo corresponderá al Bien".60 Si este concepto de la enseñanza profética se aplica al Islam, obivamente se comete un gran error. Debe notarse que la doctrina maga aceptaba la existencia de dioses falsos, aun cuando no se les adorara. El Islam niega la existencia de los falsos dioses. A este respecto Spengler no comprende el valor cultural de la idea de finalidad en el profetismo islámico. Sin duda, una de las caracterísitcas importantes de la cultura maga es una actitud de perpetua expectativa, un mirar constantemente hacia la venida de los hijos (aún por nacer) de Zoroastro, el Mesías o el Paráclito del Cuarto Evangelio. Ya indiqué hacia dónde deben buscar los estudiosos el significado cultural de la doctrina islámica sobre la finalidad. Se le podría considerar también a manera de cura psicológica contra la actitud maga de constante expectativa, la cual tiende a dar un concepto falso de la historia. Ibn Khaldun, teniendo en cuenta el espíritu de su propia idea de la historia, criticó a fondo y (al menos eso me parece) arrasó definitivamente en el Islam las bases de una idea supuestamente proveniente de la revelación, similar, en todo caso en sus efectos psicológicos, a la idea maga original que reapareció en el Islam sometida a la presión del pensamiento mago. 61

VI. PRINCIPIO RECTOR DEL MOVIMIENTO EN LA ESTRUCTURA ISLAMICA

Como movimiento cultural el Islam rechaza el viejo concepto astático acerca del universo y llega a un concepto dinámico. Como sistema emocional de unificación reconoce el valor del individuo como tal, y rechaza el parentesco basado en la consanguinidad como base de la unidad human. El parentesco basado en la consanguinidad tiene raíces en la tierra. Sólo es posible buscar un cimiento puramente psicológico de la unidad human cuando se comprende que toda la vida humana es espiritual en sus orígenes. 1 Esta comprensión crea nuevos tipos de lealtad sin necesidad de recurrir a los ritos para mantenerlos vivos, y permite que el hombre se emancipe de la tierra. El Cristianismo originalmente apareció como orden monástico, y Constantino lo puso a prueba como sistema unificador. 2 Como ese sistema no funcionó, el emperador Juliano 3 volvió a los viejos dioses romanos en los cuales procuró introducir interpretaciones filosóficas. A un moderno historiador de la civilización se debe el siguiente pasaje en el cual se describe la situación del mundo civilizado en la época en que el Islam entró al escenario de la historia:

Pareció entonces que la gran civilización construida a lo largo de cuatro mil años se hallaba al borde de la desintegración, y era probable que la humanidad tornase a condiciones de barbarie donde cada tribu y cada secta tenía conflictos con su vecina y donde la ley y el orden eran desconocidos... Las viejas sensaciones tribales habían perdido su poder. Por consiguiente carecerían de eficacia los antiguos métodos imperiales. Las nuevas sanciones establecidas por el Cristianismo en vez de unidad y orden estaban provocando divisiones y destrucción. Se vivía en un ambiente trágico. La civilización, a manera de árbol gigantesco cuyo

follaje se extendía por todo el mundo y cuyas ramas habían producido los dorados frutos del arte, de la ciencia y de la literatura, se tambaleaba; su tronco, ya sin la vida que le infundía la savia de la devoción y de la reverencia, estaba podrido, carcomido por las tormentas bélicas: únicamente lo mantenían unido las cuerdas de viejas leyes y costumbres que podían romperse en cualquier momento. ¿Existía alguna cultura emocional a la que pudiera recurrirse para que la humanidad volviera a la unidad y la civilización se salvara? Esta cultura tendría que ser de un nuevo tipo, porque las viejas sanciones y ceremonias habían muerto, y levantar otras sería una labor que llevaría siglos.

A continuación dice este escritor que el mundo necesitaba una nueva cultura que reemplazara a la cultura cuyo centro era el trono, y sustituyera los sistemas unificadores basados en la consanguinidad. Es asombroso, añade, que esa cultura surgiera en Arabia, precisamente cuando hacía mayor falta. Sin embargo, el fenómeno no tiene nada de asombroso. La vida del mundo intuye sus propias necesidades, y en los momentos críticos define la dirección que debe tomar. Esto, en el lenguaje religioso, se denomina revelación profética. Resulta perfectamente natural que el Islam hubiera refulgido en la consciencia de un pueblo sencillo al que no habían tocado las viejas culturas y cuya posición geográfica era punto de reunión de tres continentes. La nueva cultura encontró sus cimientos de unidad mundial en el principio de **Tauhid**. 5 El Islam, como Estado, es sólo un medio práctico para convertir ese principio en factor viviente de la vida intelectual y emocional de la humanidad. Exige fidelidad a Dios, no a un trono. La suprema base espiritual de toda vida, como la concibe el Islam, es eterna, y se revela en la variedad y en el cambio.
Debe poseer principios eternos para regular su vida colectiva, pues lo eterno nos proporciona arraigo en el mundo del perpetuo cambio.
Ahora bien, los principios eternos, cuando se considera que excluyen toda posibilidad de cambio —lo cual, según el Qur'an, es una de las grandes "señales" de Dios— tienden a inmovilizar lo que es escencialmente móvil en su naturaleza. El fracaso de Europa en el terreno de las ciencias políticas y sociales aclara el primer principio; la inmovilidad del Islam durante los últimos quinientos años aclara el segundo. ¿Cuál es, entonces el principio que rige el movimeinto en la estructura del Islam? Es lo que se denomina **Ijtihad**.
Literalmente, el término significa ejercer, actuar, regir. En la terminología

de la ley islámica, significa ejercer, actuar con miras a una forma independiente de juicio en una cuestión legal. La idea me parece, nació de un muy conocido versículo del Qur'an: "Muestro mi camino a todos los que actúan". 6 Lo encontramos expuesto con mayor claridad en una tradición del Santo Profeta. Cuando se nombró a Mu'adh para que gobernara Yemen, se dice que el Profeta le preguntó cómo iba a decidir las cuestiones que se le presentaran. "Juzgaré de ellas según el Libro de Dios", repuso Mu'adh. "¿Y si en el Libro de Dios no hubiese nada que pueda guiarte?" "Entonces me apoyaré en los precedentes que suministra el Profeta de Dios" ."¿Y si esos precedentes fallaran?" "Entonces actuaré aplicando mi propio juicio". 7 Empero, quien estudie la historia islámica comprenderá bien que debido a la expansión política del Islam hubo necesidad absoluta de contar con un pensamiento jurídico sistemático. Nuestros antiguos doctores de la ley, de ascendencia árabe o de otra ascendencia, trabajaron incensantemente hasta que toda la riqueza acumulada del pensamiento jurídico encontró expresión definitiva en nuestras más acreditadas escuelas jurídicas. Estas escuelas reconocen tres grados de Ijtihad: (1) autoridad completa en lo referente a la legislación, la cual prácticamente se limita a los fundadores de las escuelas; (2) autoridad relativa que ha de ejercerse dentro de los límites de cada escuela en particular; y (3) autoridad especial concerniente a la determinación de la ley aplicable en algún caso particular no especificado por los fundadores. 8 En esta conferencia me ocupo solamente del primer grado de Ijtihad, o sea el de la autoridad completa en materia legislativa. Los syníes reconocen la posibilidad teórica de este grado de Ijtihad, pero en la práctica ha sido desconocida siempre a partir de establecimeinto de las escuelas, dado que la idea de completo Ijtihad está rodeada de condiciones cuya realización es casi iposible en un sólo individuo. Una actitud así parece sumamente extraña en un sistema jurídico apoyado sobre todo en los cimientos que proporciona el Qur'an, el cual encierra un criterio esoencialmente dinámico acerca de la vida. Es por tanto necesario, antes de proseguir, descubrir las causas de una actitud intelectual que prácticamente ha reducido la Ley Islámica a la inmovilidad. Algunos escritores europeos creen que este carácter estacionario de la Ley Islámica se debe a la influencia de los turcos. Es un punto de vista enteramente superficial, pues las escuelas jurídicas del Islam habían quedado firmemente establecidas mucho antes de que la infuencia turca comenzara a actuar en la historia del Islam. Opino que las verdaderas causas son las

siguientes:

1. Estamos perfectamente familiarizados con el movimiento racionalista que apareció en la iglesia islámica durante los primeros días de los Abasídas, y con las agrias controversias que suscitaron. Fijémonos, por ejemplo, en una importante cuestión de la controversia entre los dos campos: el dogma conservador de la eternidad del Qur'an. Los racionalistas la negaban pues pensaban que sólo era otra forma del dogma cristiano de la eternidad de la palabra. Por otra parte, los pensadores conservadores, a quienes los abasídas de épocas posteriores dieron total apoyo, temiendo las consecuencias políticas del racionalismo, pensaron que al negar la eternidad de los del Qur'an los racionalistas minaban precisamente los cimientos de la sociedad musulmana. 9 Nazzam, por ejemplo, prácticamente rechazó todas las tradiciones y declaró abiertamente que Abu Hurairah no era un cronista digno de fe. 10 Así, debido en parte a errores sobre los últimos objetivos del racionalismo, y en parte debido a los criterios desmedidos de ciertos racionalistas, los pensadores conservadores vieron en este movimeinto una fuerza desintegradora y los consideraron peligrosos para la estabilidad del Islam como entidad social. 11 Por consiguiente, su principal objetivo era preservar la integridad social del Islam, y para alcanzarlo el único camino era aprovechar la fuerza coercitiva de Shari'ah y dotar a al estructura de su sitema legal con el mayor rigor posible.

2. El ascenso y el crecimiento del sufismo ascético —que influido por criterios no islámicos adquirió un aspecto puramente especulativo— en gran parte es rasonsable de esta actitud. En su faceta exclusivamente religiosa el sufismo fomentó una especie de rebelión contra las sutilezas verbales de los viejos doctores islámicos. El caso de Sufyan Thauri es uno de los más representativos. En su época figuró entre los más destacados jurisconsultos y casi podría considerarsele como fundador de una escuela jurídica. 12 Era un hombre intensamente espiritual, y las áridas sutilezas de los legistas de su tiempo los llevaron al sufismo ascético. Por su faceta especulativa, que apareció posteriormente, el sufismo es una especie de libre pensamiento aliado con el racionalismo. La gran importancia que daba a la distinción entre zahir y batin (apariencia y realidad) creó una actitud de indiferencia para cuanto se refiere a la apariencia y no a la realidad. 13 Este espíritu de total alejamiento del mundo en el sufismo de

épocas posteriores obscureció un aspecto muy importante del Islam como entidad social, y al ofrecer su faceta especulativa las posibilidades de un pensamiento sin trabas, atrajo y absorbió los más esclarecidos talentos del mundo islámico. Así el Estado muslime por lo general quedó en manos de mediocridades intelectuales, y las masas irreflexivas, al no contar con una personalidad de gran calibre que las guiara, hallaron seguridad en la adhesión ciega a las escuelas.

3. A todo lo anterior debe añadirse la destrucción de Bagdad —centro muslime de la vida intelectual— a mediados del siglo XIII. Fue un golpe terrible, sin duda, y todos los historiadores contemporáneos de la invasión de los tártaros describen aquellos horrores en forma que deja traslucir su pesimismo sobre el futuro del Islam. Temiendo que la desintegración prosiguiese —como era natural en un período de decadencia política— los pensadores conservadores muslimes concentraron todos sus esfuerzos a fin de conservar para el pueblo una vida social uniforme excluyendo con enorme diligencia todas las innovaciones de la ley de Shari'a (expuesta por los antiguos doctores islámicos). Su idea central se refería al orden social, y sin duda en parte tenían razón porque la organización, hasta cierto punto, contrarresta el influjo de la decadencia. Para aquellos conservadores no vieron —y nuestros modernos Ulema no ven— que el destino final de los pueblos depende menos de la organización que de la valía y del poder individuales. En una sociedad organizada hasta el exceso se aplasta la existencia individual. El individuo conquista la riqueza del pensamiento social que lo envuelve, pero pierde su alma. Por lo tanto, el falso respeto por la historia y la resurrección artificial del pasado no remedian la decadencia de un pueblo. "El veredicto de la historia", afirma atinadamente un escritor moderno, "asienta que las ideas desgastadas nunca alcanzan el poder entre el pueblo que las desgastó". El único poder efectivo que contrarresta las fuerzas de la decadencia en un pueblo, consiste en la formación de individuos concentrados en sí mismos. Sólo hombres así revelan las profundidades de la vida. Descubren nuevas normas a cuya luz comenzamos a ver que nuestro ámbito no es completamente inviolable y que necesita ser revisado. La tendencia a la exagerada organización invocando un falso respeto al pasado, manifiesta en los legistas islámicos del siglo XIII y también de épocas posteriores, iba en contra del impulso interior del Islam y, por lo tanto, suscitó la vigorosa reacción de Ibn Taimiyyah,

incansable escritor y predicador musulmán nacido en 1263, cinco años después de la destrucción de Bagdad.

Ibn Taimiyyah se educó en la tradición hambali. Exigió para sí la libertad de Ijtihad, se rebeló contra la finalidad de las escuelas y tornó a los primeos principios a fin de comenzar de nuevo. Como Ibn Hazm —fundador de la escuela jurídica de Zahiri 14 —rechazó el principio hambalil del raciocinio por analogía así como Ijma; como lo interpretaban los viejos legistas, 15 pues opinaba que la conformidad constituía la base de todas las supersticiones. 16 Considerando la decrepitud moral e intelectual de su época es indudable que tuvo razón al pensar y obra así. En el siglo XVI Suyuti exigió el mismo privilegio de Ijtihad, al que añadió la idea de un renovador al principio de cada siglo. 17 El espíritu de las enseñanzas de Ibn Taimiyyah encontró mejor expresión en un movimiento, inmensamente prometedor, que surgió en el siglo XVIII de las arenas de Nejd, a las que Macdonald llama "el lugar de mayor pureza en el mundo decadente del Islam". Fue la primera palpitación vital del Islam moderno. De la inspiración de este movimiento provienen, directa o indirectamente, casi todos los grandes movimientos musulmanes en Asia y Africa, por ejemplo el movimiento Sanusi, el movimiento panislámico, 18 el movimiento Babi (mero reflejo persa del protestantismo árabe). El gran reformador puritano beréber, que surgió en medio de la decadencia muslume en España y aportó nuevas fuentes de inspiración. Pero no vamos a ocuparnos de la trayectoria política de este movimiento, al que puso fin el ejército de Muhammad 'Ali Pasha. Lo esencial es fijarse en el espíritu de libertad que manifestó, aun cuando este movimiento, interiormente, también haya sido, a su manera, consevador. Si bien se rebeló contra la finalidad de las escuelas e insistió vigorosamente en el derecho al juicio privado, su visión del pasado carecía totalmente de crítica, y en custiones legales se apoyó principalemtne en las tradiciones del Profeta.

Pasando a Turquía vemos que la idea de Ijtihad, reforzada y ampliada por las ideas filosóficas modernas, desde largo tiempo atrás comenzó a influir en el pensamiento religioso y político de la nación turca. Esto se ve claramente en la nueva teoría de Halim Sabit sobre la Ley Mahometana, fundada en conceptos sociológicos modernos. Si el renacimiento islámico es un hecho —y creo que sí lo es—, algún día también nosotros, como los turcos, tendremos que revaluar nuestra herencia intelectual. Y

si no pudiéramos aportar algo original a la herencia intelectual. Y si no pudiéramos aportar algo original al pensamiento islámico, podríamos, mediante una sana crítica conservadora, al menos frenar la rapidez con que se mueve el liberalismo en el mundo islámico.

A continuación deré alguna idea sobre el pensamiento político religioso en Turquía, donde se ve cómo se ha manifestado el poder de Ijtihad en crecientes ideas y actividades en ese país. Hace poco había dos corrientes principales de pensamiento en Turquía, representadas por el Partido Nacionalista y por el Partido de la Reforma Religiosa. El Partido Nacionalista se interesa mucho más en el Estado que en la Religión. Para los pensadores de esta corriente la religión como tal carece de una función independiente. El Estado es el factor escencial de la vida nacional y determina el carácter y la función de todos los otros factores. Estos nacionalistas rechazan las funciones del Estado y de la Religión, y recalcan la separación entre la Iglesia y el Estado. Ahora bien: la estructura del Islam como sistema religioso-político permite este punto de vista; pero yo, en lo personal, opino que es un error suponer que el concepto del Estado goza de primacía y que rige todas las ideas comprendidas dentro del sistema islámico. En el Islam, lo temporal y lo espiritual no constituyen dos dominios diferente. La naturaleza de un acto, por muy secular que sea su alcance, queda determinada por la actitud de la mente con la cual lo realiza el agente. el trasfondo mental invisible dle acto es lo que en última instancia determina su carácter. 21 Un acto es temporal o profano si lse ejecuta con un espíritu de desprendimielnto de la ilnfinita complejidad de la vida que se encuentra detrás de él; el acto es espiritual si lo inspira esa complejidad. En el Islam, la misma realidad se presenta como Iglesia desde cierto punto de vista, y como 'estado desde otro punto de vista. Se falta a la verdad si se afirma que Iglesia y Estado son dos caras o facetas de una misma cosa. El Islam es una sola realidad inanalizable, que es una u otra de esas dos cosas, según la polsición que se adopte. Se trata de una cuestión amplísima, y aclararla plenamente nos llevaría a explanaciones intrincadamente filosóficas. Baste decir que este viejo error provino de la bifurcación de la unidad humana en dos realidades distintas y separadas, que, en alguna forma, tienen un punto de contacto, pero que escencialmente se oponen entre sí. La verdad, empero, es que la materia es espíritu en un contexto espacio-temporal. La unidad denominada hombre es cuerpo cuando se la considera actuando con referencia a lo que llamamos mundo externo; es mente o alma cuando se

la considera actuando en lo relativo al supremo objetivo e ideal de esa actuacieon. La escencia de Tauhid (como idea operante) es igualada, solidaridad y libertad. El Estado, desde el punto de vista islámico, es un esfuerzo por transformar esos princpios ideales en fuerzas espacio-temporales, una aspiración a realizarlos en una organización human bien definida. En el Islam, sólo en este sentido puede el estado ser teocrático, no en el sentido de estar encabezado por un representante de Dios en la tierra que siempre podrá esconder su voluntad despótica detrás de una supuesta infalibilidad. Los críticos del Islam han perdido de vista esta importante consideración. La Ultima Realidad, según el Qur'an, es espiritual, y su vida consiste en una actividad temporal. El espíritu encuentra oportunidades abiertas en lo natural, en lo material, en lo secular. Por lo tanto, en las raíces de su ser, todo lo secular es sagrado. El mayor servicio que el pensamiento moderno ha prestado al Islam, más aún, a toda religión, se encuentra en la crítica de lo que denominamos material o natural, en una crítica que pone de manifiesto que lo puramente material carece de substancia mientras no se vea que tiene sus raíces en lo espiritual. El mundo profano no existe. La inmensidad de la materia constituye el ámbito para la autorrealización del espíritu. Todo es tierra sagrada. En las bellas palabras del Profeta, "Toda la tierra es una mezquita".22 El Estado, según la doctrina islámica, es sólo un esfuerzo por realizar lo espiritual en una organización humana. Ahora bien: en este sentido, es teocrático cualquier Estado que no se base exclusivamente en la dominación y que busque la realización de prncipios ideales.

Los nacionalistas turcos tomaron la idea de la separación de la Iglesia y del Estado de la historia de las ideas políticas europeas. El Cristianismo primitivo se fundó no como unidad política o civil sino como orden monástico en un mundo profano, que nada tenía que ver con cuestiones civiles y que prácticamente en todo obedecía a las autoridades romanas. Esto dio por resultado que cuando el Estado se hizo cristiano, Estado e Iglesia se enfrentaron como dos poderes distitnos empeñados en interminables disputas por cuestión de límites. Esto jamás habría sucedido en el Islam, porque el Islam desde un principio fue una sociedad civil que recibió del Qur'an un conjunto de sencillos principios legales que, como las Doce Tablas de los romanos, encerraban —la experiencia lo demostró perfectamente— grandes potencialidades de expansión y de desarrollo interpretativo. La teoría del Estado del Partido Nacionalista turco es, por

consiguiente, errónea, pues introduce un dualismo que no existe en el Islam.

El Partido de la Reforma Religiosa, bajo la dirección de Sa'id Halim Pasha, insistió en este hecho fundamental: el Islam es una armonía entre idealismo y positivismo; y, como unidad de las eternas verdades concernientes a la libertad, la igualdad y la solidaridad, carece de patria. "Así como no existen ni las matemáticas inglesas, ni la astronomía alemana o la química francesa", dice el Gran Visir, "tampoco existe un Islam turco, árabe, persa o indio. Así como el carácter universal de las verdades científicas engendra diversas culturas científicas nacionales que en conjunto representan el conocimiento humano, así también, en forma muy semejante, el carácter universal de las verdades islámicas crea variedades de los ideales nacionales, morales y sociales". Como la cultura moderna se basa en el egoísmo nacional, no pasa de ser, según el intuitivo escritor que acabamos de citar, otra forma de barbarie. Es consecuencia de un industrialismo exageradamente desarrollado, mediante el cual la gente satisface sus institnos e inclinaciones primitivos. El mismo escritor deplora que a lo largo de la historia los ideales morales y sociales del Islam hayan ido perdiendo gradualmente su carácter islámico, por las influencias de carácter local y de supersticiones preislámicas de las naciones musulmanas. Hoy en día estos ideales son más iraníes, turcos o árabes que islámicos. La integridad de los principios de **Tauhid** ha sufrido, en mayor o menor grado, la influencia del paganismo, y el carácter universal e impersonal de los ideales éticos del Islam se ha perdido a través de un proceso de circunscripción local. Por anto, no nos queda más opción que arrancar del Islam la dura corteza que ha inmovilizado una posición ante la vida esencialmente dinámica, y redescubrir las verdades originales sobre la libertad, la igualdad y la solidaridad a fin de reconstruir nuestros ideales morales, sociales y políticos partiendo de su simplicitud y universalidad originales. Este es el punto de vista del Gran Visir de Turquía. Como puede verse, siguiendo una línea de pensamiento más en consonancia con el espíritu del Islam, preconiza prácticamente las mismas conslusiones que el Partido Nacionalista, es decir, la libertad de **Ijtihad** a fin de reconstruir las leyes de Shari'ah a la luz de la experiencia y del pensamiento modernos.

Veamos ahora la forma en que la Gran Asamblea Nacional ha ejercido el

poder de **Ijtihad** en lo concerniente a la institución de Khilafat. Según la Ley Suní, el nombramiento de un Imán (**Imam**) o Califa (**Khalifah**) es absolutamente indispensable. A este respecto surge en primer lugar esta pregunta: "Se debe investir con el Califato a una sola persona? Según el **Ijtihad** turco, de conformidad con el espíritu islámico el Califato o Imanato puede otorgarse a una corporación o a una Asamblea constituida por elección. Los doctores religiosos islámicos en Egipto y la India, hasta donde yo sé, aún no expresan su opinión en esta materia. Personalmente creo que el criterio turco está perfectamente fundamentado, y, en realidad, no hace falta entrar en más detalles. La forma republicana de gobierno, además de hallarse en completo acuerdo con el espíritu islámico, se ha convertido en una necesidad, teniendo en cuenta las nuevas fuerzas que obran libremente en el mundo del Islam.

A fin de comprender la posición turca, busquemos orientaciones en Ibn Khaldun, el primer historiador filosófico del Islam. En sus famosos "Prolegómenos", Ibn Khaldun presenta tres conceptos diversos sobre la idea de un Califato Universal en el Islam.23 (1) Que el Imanato Universal es una institución Divina y, por lo tanto, indispensable. (2) Que se trata de una cuestión meramente carácter práctico. (3) Que no hace falta esa institución. Esta última opinión la tomó el Khawarij.24 Es muy posible que la Turquía moderna haya pasado del primero al segundo concepto, es decir, al criterio del Mu'tazilah que consideraba el Imanato Universal exclusivamente desde el punto de vista pragmático. Los turcos sostienen que en nuestro pensamiento político debemos guiarnos por nuestra experiencia política anterior, la cual, sin duada, demuestra que en la práctica ha fracasado la idea del Imanato Universal. La idea pudo ponerse en práctica cuando permanecía intacto el Imperio del Islam. Desde que este Imperio se fraccionó comenzaron a surgir unidades políticas independientes. La idea perdió valor práctico y ya no puede actuar como factor vivo en la organización del Islam moderno. Lejos de tener el menor valor práctico, ha sido obstáculo para la unión de los estados muslimes independientes. Persia se ha mantenido alejada de los turcos debido a diferencia doctrinales acerca del Khilafat. Marruecos siempre los ha mirado con desdén o desconfianza. Arabia alimenta ambiciones particulares. Todos estos rompimientos en el seno del Islam provienen de un símbolo de poder que hace mucho desapareció. Se arguye: ¿por qué no hemos de aprender de nuestra experiencia en materia de pensamiento

político? ¿Acaso Qadi Abu Bakr Baqilliani no abandonó la condición de **Qarshiyat** en el Khalifah basándose en la experiencia, es decir, en la caída política del Quraish y en la consiguiente incapacidad para gobernar el mundo del Islam? Hace siglos Ibn Khaldun, quien personalmente creía en la condición de **Qarshiyat** en el Kalifah, argumentaba en forma muy parecida. Como ya desapareció el poder del Quraish, dice Ibn Khaldun, debe aceptarse al hombre más poderoso como Imán en el país donde tenga poder. Así, Ibn Khaldun, comprendiendo la lógica de los hechos, sugirió un concepto que puede considerarse como el primer débil bosquejo de un Islam Internacional, hoy en día mucho mejor delineado. Esta es la actitud turca moderna, inspirada por la realidad de la experiencia, no por el racionamiento escolástico de juristas que vivieron y pensaron cuando la vida presentaba condiciones diferentes.

Opino que estos argumentos, apreciados como se debe, indican el nacimiento de un ideal internacional que, a pesar de formar parte de la íntima esencia del Islam, hasta ahora se ha visto eclipsado o, mejor dicho, despalzado por el imperialismo árabe de los primeros siglos del Islam. El nuevo ideal se refleja con claridad en la obra del gran poeta nacionalista Ziya, cuyos cantos, inspirados en la filosofía de Augusto Comte, han influido mucho en la formación del pensamiento turco contemporáneo. Voy a reproducir el meollo de uno de sus poemas, basándome en la traducción alemana del profesor Fischer:

"A fin de crear una unidad política verdaderamente efectiva en el Islam todos los países musulmanes deben, en primer lugar, conquistar su independencia. Después todos, sin excepción, deberán congregarse bajo un solo Califa. ¿Es esto posible en la hora actual? De no ser así, se debe esperar. Mientras tanto, el Califa debe poner su casa en orden y colocar los cimientos de un Estado moderno viable.

"En el mundo, a nivel internacional, los débiles no son vistos con simpatía: sólo el poder merece respeto".25

Las líneas citadas indican claramente la tendencia que sigue el Islam moderno. Por lo pronto, cada nación musulmana deba ahondar en su propio ser; fijarse, de momento, exclusivamente en sí mismo, hasta que todas las naciones tengan la fuerza suficiente para constituir una verdad-

era familia de repúblicas. Una unidad verdaderamente viva, según los pensadores nacionalistas, no es cosa tan sencilla que pueda lograrse meramente con una jefatura suprema simbólica. Se manifiesta con claridad en la multiplicidad de unidades libres e independientes, cuyas rivalidades raciales se arreglan y armonizan por el lazo unificador de una aspiración espiritual común. Me parece que Dios poco a poco nos está haciendo comprender esta verdad: el Islam no es ni nacionalismo ni imperialismo, sino una Liga de Naciones que reconocen fronteras artificiales y distinciones raciales únicamente por fines prácticos,26 pero no para restringir el horizonte social de sus miembros.

Otro pasaje del mismo poeta, toamdo de un poema intitulado "Religión y Ciencia", aclarará aún más el concepto religioso general que gradualmente va tomando forma en el mundo del Islam contemporáneo:

"¿Quiénes fueron los primeros conductores espirituales de la humanidad? Sin duda, los profetas y los hombres santos. En cualquier época la religión ha guiado a la filosofía. Sólo de la religión reciben luz la moral y el arte. ¡Pero cuando la religión se debilita y pierde su ardor original...! Los santos desaparecen, y la autoridad espiritual, nominalmente, se convierte en herencia de los Doctores de la Ley. La estrella guía de los Doctores de la Ley es la tradición. Los Doctores arrastran por la fuerza a la religión a la vía que ellos siguen, pero la filosofía dice: "La razón es mi estrella guía. Vosotros vais por la derecha; yo, por la izquierda.

"Tanto la religión como la filosofía reclaman el alma del hombre para llevarla a su campo.
"Mientras se desarrolla esta lucha, la fértil experiencia da a luz verdacera ciencia, y exclama el joven conductor del pensamiento: 'La tradición es historia, y la razón es el método de la historia. Una y otra son intérpretes; ambas desean llegar a un algo indefinible'.
"¿Pero qué es ese algo?
"¿Un corazón espiritualizado?
"De ser así, acepta mi última palabra: la Religión es ciencia positiva, y tiene por objeto espiritualizar el corazón del hombre".27

En esas líneas el poeta expresa con gran belleza la idea comtiana de las

tres etapas del desarrollo intelectual humano: teológica, metafísica y científica, y la adapta a la perspectiva religiosa del Islam. El criterio sobre la religión, encerrado en el poema, determina la actitud del poeta frente a la lengua árabe en el sistema educativo de Turquía. Dice Ziya:

"La tierra donde resuena en turco el llamamiento a la oración; donde quienes oran comprenden el significado de su religión; la tierra donde el Qur'an se aprende en turco; donde todo ser humano, grande o pequeño, conoce a fondo el mandamiento de Dios. ¡Oh, hijo de Turquía, esa tierra es tu patria!"28

Si la religión tiene por objetivo la espiritualización del corazón, entonces debe penetrar el alma humana. La mejor manera de llegar hasta el interior del hombre, dice el poeta, consiste en espiritualizar las ideas y vestirlas con la lengua materna. En la India casi todo el mundo condena que la lengua turca haya tomado el lugar de la árabe. Por razones que se verán después, el Ijtijad del poeta queda expuesto a serias objeciones, pero debe reconocerse que la reforma que sugiere tiene antecedentes en la historia del Islam. Cuando Muhammad Ibn Tumart —el Mahdi de la España mahometana— de nacionalidad beréber, llegó al poder y estableció el orden pontificial del Muwahhidun, ordenó, en beneficio de los bereberes analfabetos, que el Qur'an se tradujera a la lengua beréber y se leyera en esa lengua; que en el llamamiento a la oración debía emplearse esa lengua;29 y que todos dignatarios de la Iglesia debían conocer la lengua beréber.

En otro pasaje el poeta expresa su ideal de lo femenino. Es su celo por la igualdad entre el hombre y la mujer, deseo que se introduzcan cambios radicales en la legislación familiar islámica como hoy se comprende y practica:

"La mujer: mi madre, mi hermana o mi hija. La mujer despierta las más sagradas emociones desde las profundidades de mi vida. Ella es mi amada, mi sol, mi luna y mi estrella. Ella me hace comprender la poesía de la vida. Es imposible que la Santa Ley de Dios considere a estas hermosas creaturas como seres despreciables. Sin duda los sabios erraron en la interpretación del Qur'an.30

"La familia es la base de la nación y del Estado.
"Mientras no se comprenda todo el valor de la mujer, permanecerá incompleta la vida nacional.

"La educación de la familia debe armonizar con la justicia.
"Por lo tanto, la igualdad es necesaria en tres cosas: el divorcio, la separación y la herencia.
"Mientras la mujer valga la mitad de un hombre en materia de herencias y la cuarta parte en el matrimonio, ni la familia ni el país elevarán su nivel. Para otros derechos hemos instalado cortes nacionales de justicia.
"A la familia, por otra parte, la hemos dejado en manos de las escuelas.
"No sé por qué hemos dejado abandonada a la mujer.
"¿Acaso no trabaja por la patria? ¿Tendrá que convertir la aguja en aguda bayoneta para arrancarnos de las manos sus derechos mediante una revolución?"31

La verdad es que, entre las naciones musulmanas de nuestros días, sólo Turquía ha sacudido su somnolencia dogmática y alcanzado consciencia de sí misma. Sólo ella ha exigido su derecho a la libertad intelectual y pasado de lo ideal a lo real (transición que supone una grn lucha intelectual y moral). Para Turquía, la complejidad en aumento de una vida que se mueve y crece sin duda presentará situaciones nuevas que abren la puerta a nuevos puntos de vista, que necesitan nueva interpretación de principios de mero interés académico para un pueblo que nunca ha experimentado el gozo de la expansión espiritual. Creo que fue el pensador inglés Hobbes quien agudamente observó que el tener una serie de pensamientos y sentimientos idénticos equivale a carecer totalmente de pensamientos y de sentimientos. Esto es lo que hoy en día sucede en la mayor parte de los países musulmanes. Reiteran mecánicamente viejos valores, mientras los turcos se han dedicado a crear nuevos valores. El turco ha psado por grandes experiencias que le revelaron lo más profundo de su yo. En el turco la vida comenzó a moverse, a cambiar y a ampliarse, a dar a luz nuevos deseos que acarrean nuevas dificultades y sugieren nuevas interpretaciones. El problema a que hoy se enfrenta Turquía y al que probablemente habrán de enfrentarse otros países mahometanos en un futuro próximo, es: ¿Puede evolucionar la Ley Islámica? Resolver este interrogante requerirá un gran esfuerzo intelectual. Sin duda se le dará una respuesta afirmativa, siempre y cuando el

mundo del Islam lo enfoque con el espíritu de 'Umar, la primera mente crítica e independiente en el Islam que, en los últimos instantes de la vida del Profeta, tuvo el valor moral de pronunciar estas memorables palabras: "Nos basta con el Libro de Dios".32

De todo corazón damos la bienvenida al movimiento liberal del Islam moderno, pero al mismo tiempo debe reconocerse que la aparición de las ideas liberales en el mundo islámico integra el momento más crítico de su historia. El liberalismo tiende a obrar como fuerza desintegrante, y la "idea de la raza" que parece actuar en el Islam moderno con mayor fuerza que nunca puede, en última instancia, anular el vasto horizonte humano que el pueblo muslime bebió en sus fuentes religiosas. Más aún: nuestros reformadores religiosos y políticos, llevados de su celo por el liberalismo y de un irrestricto ardor juvenil quizá excedan los debidos límites de una reforma. Hoy atravesamos por un período similar al de la revolución protestante en Europa, y no debemos desaprovechar las lecciones del surgimiento y de los resulados del movimiento luterano. Una atenta lectura de la historia muestra que la Reforma fue esencialmente un movimiento político, cuyo resultado neto en Europa fue la sustitución gradual de la ética cristiana universal por sistemas nacionales de ética.33 Hemos sido testigos oculares durante la Gran Guerra Europea del resultado de esa tendencia, que lejos de integrar una síntesis viable de los dos sitemas hizo aún más intolerable la situación europea. Los dirigentes del mundo islámico tienen hoy el deber de comprender el verdadero significado de lo que ha sucedido en Europa, para después marchar hacia adelante disciplinadamente y con una visión clara del supremo objetivo del Islam como entidad social.

He dado alguna idea de la historia de Ijtijad y de su funcionamiento en el Islam moderno. Ahora procedo a examinar si la historia y la estructura de la Ley del Islam suministran indicaciones sobre la posibilidad de una nueva interpretación de sus principios. Dicho en otra forma, deseo plantear esta cuestión: ¿Ppuede evolucionar la Ley del Islam? Horten, profesor de filología semítica en la Universidad de Bonn, plantea la misma cuestión enfocándola a la filosofía y a la teología islámicas. El estudio de la obra de pensadores muslimes en la esfera del pensamiento exclusivamente religioso hace decir a Horten que la historia del Islam bien podría describirse como interacción gradual, armonía y mutuo

ahondamiento de dos fuerzas distintas: el elemento de la cultura y del conocimiento arios y la religión semítica. El musulmán siemrpre ajustó su punto de vista religioso a los elementos culturales que recibió y asimiló de los pueblos que lo circundaban. Desde 800 hasta 1100, afirma Horten, en el Islam aparecieron no menos de cien sistemas teológicos, hecho que pone de relieve la flexibilidad del pensamiento islámico y la incesante actividad de aquellos primeros pensadores. Así, considerando las revelaciones de un profundo estudio de la literatura y del pensamiento muslimes, este orientalista europeo contemporáneo llegó a la siguiente conclusión:

"Es tan amplio el espíritu islámico que prácticamente es ilimitado. Exceptuando el ateísmo, ha tomado y asimilado de los pueblos circunvecinos todas las ideas a su alcance, y ha dado a su desarrollo una dirección propia y peculiar".

En la esfera jurídica resalta con mayor claridad aún el espíritu similador del Islam. Dice el profesor Hurgronje (holandés, especialista en cuestiones islámicas):

"Cuando leemos la historia del desarrollo de la Ley Mahometana vemos que, por una parte, los doctores, en cualquier época, con cualquier pretexto se condenan mutuamente hasta el punto de acusarse de herejía; y, por otra parte, que esas mismas personas, con una unidad de propósito cada vez mayor, tratan de conciliar grandes desavenciencias de ese tipo que tuvieron sus predecesores".

Estos puntos de vista pertenecientes a europeos contemporáneos estudiosos del Islam, aclaran perfectamente que, con la llegada de una vida nueva, la universalidad del espíritu islámico está destinada a salir adelante, a pesar del riguroso conservadurismo de nuestros doctores. No dudo que un estudio más a fondo de la vastísima literatura jurídica del Islam logrará que la crítica moderna abandone opiniones superficiales acerca de que la Ley del Islam es estacionaria e incapaz de desarrollo. Por desgracia, en este país el público muslime conservador no está aún preparado para considerar Fiqh con sentido crítico. Si se realizara este estudio crítico, probablemente desagradaría a la mayor parte de la gente y se suscitarían controversias sectarias. Con todo, me atrevo a hacer

algunas observaciones.

1. En primer lugar debe recordarse que desde los primeros tiempos, y prácticamente hasta el surgimiento de los Abasidas, excepto el Qur'an, casi no hubo leyes escritas en el Islam.

2. Conviene advertir que desde mediados del siglo primero hasta principios del cuarto aparecieron en el Islam no menos de diecinueve escuelas de pensamiento jurídico.34 Este hecho basta para demostras que nuestros antiguos doctores trabajaban sin cesar para hacer frente a las necesidades de una civilización en ascenso. Con la expansión de las conquistas y la consiguiente ampliación del horizontte islámico, aquellos primeros legistas tuvieron que ver las cosas con criterio más amplio y estudiar las condiciones locales de la vida y de las costumbres de los nuevos pueblos que se incorporaban al Islam. Un cuidadoso estudio de las diversas escuelas del pensamiento jurídico, a la luz de la historia social y política contemporánea, pone de manifiesto que gradualmente pasaron de una actitud deductiva a una inductiva en sus esfuerzos interpretativos.35

3. Al estudiar las cuatro fuentes aceptadas de la Ley Mahometana y las controversias que suscitaron, la supuesta rigidez de nuestras más acreditadas escuelas jurídicas se desvanece, y aparece netamente perfilada la posibilidad de que prosiga la evolución.

(a). El **Qur'an.** La fuente primordial de la Ley del Islam es el Qur'an. Pero el Qur'an no es un código legal. Su principal objeto, como ya dije antes, es despertar en el hombre una consciencia más elevada de su relación con Dios y con el universo.36 El Qur'an, sin duda, asienta algunos principios generales y algunas normas legales, especialmente relacionadas con la familia,37 fundamento supremo de la vida social. Pero, ¿a qué se debe que estos principios se incluyan en una revelación cuya última meta es la vida superior del hombre? La respuesta la suministra la historia del Cristianismo, el cual surgió como poderosa reacción contra el espíritu legalista del judaísmo. Al presentar un ideal enfocado al otro mundo sin duda logró espiritualizar la vida, pero su individualismo no pudo ver ningun valor espiritual en la complejidad de las relaciones sociales humanas. "El Cristianismo primitivo", dice Naumann en su **Briefe Uber**

Religion, "no atribuyó ningún valor a la preservación del Estado, de las leyes, de la organización, de la producción. Sencillamente no reflexionó en las condiciones de la sociedad humana". Y concluye Naumann: "Por consiguiente, o nos atrevemos a carecer de un Estado con lo cual nos arrojamos deliberadamente en brazos de la anarquía, o decidimos poseer, junto con nuestro credo religioso, también un credo político".38 Así, el Qur'an considera necesario unir Estado y Religión, ética y política en una sola revelación, en forma muy semejante a lo que Platón hace en su **República**.

Empero, lo más importante a este respecto es el punto de vista dinámico del Qur'an. Ya presenté con amplitud su origen y su historia. Resulta obvio que, dado su punto de vista, el Libro Santo del Islam no puede oponerse a la idea de la evolución. Pero no debe olvidarse que la vida no es cambio simple y llanamente. En su interior también contiene elementos de conservación. Mientras goza de su actividad creadora, y dirigiendo siempre sus energías al descubrimiento de nuevos horizontes en la vida, el hombre tiene una sensación de inquietud ante su propio desenvolvimiento. Al caminar hacia adelante no puede evitar mirar hacia atrás, hacia su pasado, y enfrentarse con cierto temor a su propia expansión interior. El espíritu humano se siente restringido en su movimiento hacia adelante por fuerzas que parecen actuar en dirección opuesta. Esto equivale a decir que la vida se mueve llevando a cuestas el peso de su propio pasado. Según mi criterio sobre el cambio social, no puede perderse de vista el valor y la función de las fuerzas del conservadurismo. Con esta visión orgánica de las enseñanzas alcoránicas esenciales debería el racionalismo moderno enfocar nuestras actuales instituciones. Ningún pueblo puede rechazar enteramente su pasado, porque su pasado es lo que formó su identidad personal. En una sociedad como la islámica es aún más delicado el problema de la revisión de las viejas instituciones, y la responsabilidad del reformador asume proporciones mucho más serias. El Islam no tiene carácter territorial; su meta consiste en proporcionar un modelo para la integración final de la humanidad, allegándose seguidores de una variedad de razas que mutuamente se repelen, y transformar este conjunto atomizado en un pueblo dotado de consciencia de sí mismo. No fue una tarea fácil lograrlo. Sin embargo, el Islam, gracias a sus instituciones bien concebidas, en gran parte ha logrado algo semejante a una voluntad y a una consciencia colectivas en el seno de esa

masa heterogénea. En la evolución de una sociead así, incluso la inmutabilidad de reglas socialmente inofensivas sobre la comida, la bebida, la pureza o la impureza, tiene un valor vital propio, pues tiende a proporcionar a esa sociedad una interioridad específica, y asegura una uniformidad externa e interna que contrarresta ls fuerzas de la heterogeneidad siempre latentes en una sociedad de carácter complejo. El crítico estudioso de estas instituciones debe procurar obtener, antes de acercarse a ellas, una visión clara del último significado del experimento social que abraza el Islam. Ese estudioso debe considerar, la estructura de esas instituciones no desde el punto de vista de las ventajas o desventajas sociales para tal o cual país, sino desde el punto de vista de un propósito más amplio que gradualmente se está elaborando en la vida de toda la humanidad.

Fijémonos ahora en los fundamentos de los principios legales alcoránicos. Se ve con toda claridad que lejos de privar de horizontes al pensamiento humano y a la actividad legislativa, por su gran amplitud esos principios virtualmente obran como incentivos del pensamiento humano. Nuestros antiguos doctores de la ley, partiendo sobre todo de esos fundamentos, elaboraron un buen número de sistemas legales. Quien estudia la historia mahometana sabe que casi la mitad de los triunfos del Islam como orden social y político se debió a la perspicacia jurídica de esos doctores. "Después de los romanos", dive von Kremer, "ninguna otra nación, excepto los árabes, puede considerarse dueña de un sistema jurídico tan cuidadosamente elaborado". Pero, al fin y al cabo, no obstante lo mucho que abarcan, dichos sistemas constituyen interpretaciones individuales, y como tales no pueden considerarse como definitivos. Sé que el Ulema del Islam reclama ese carácter definitivo para las escuelas populares de la Ley Mahometana, aun cuando nunca les haya sido posible negar la posibilidad teórica de un completo Ijtihad. He procurado explicar las causas que, en mi opinión, determinaron esta actitud del Ulema; pero como las cosas han cambiado y el Islam tiene que enfrentarse hoy al influjo de nuevas fuerzas puestas en libertad por el extraordinario desenvolvimiento del pensamiento humano en todas direcciones, no veo razón para que se siga manteniendo esa actitud. Los fundadores de nuestras escuelas, ¿asignaron alguna vez carácter definitivo a sus razonamientos e interpretaciones? Nunca. Opino que está perfectamente justificado, a la luz de sus propias experiencias y de las nuevas condiciones de la vida

moderna, el que la actual generación de muslimes liberales insista en reinterpretar los fundamentos de los principios jurídicos. La enseñanza alcoránica acerca de que la vida es un proceso de creación progresiva hace indispensable que a cada generación, guiada pero no maniatada por la obra de sus predecesores, se le permita resolver sus propios problemas.

Podríamos recordar al poeta turco Ziya, a quien cité hace poco, y preguntar si la igualdad entre el hombre y la mujer que él demanda, igualdad en lo referente al divorcio, a la separación y a la herencia es posible según la Ley Mahometana. No sé si el despertar de la mujer en Turquía haya planteado demandas que no pueden satisfacerse sin una nueva interpretación de los principios fundamentales. En el Punjab, como es bien sabido, se han presentado casos de mujeres deseosas de deshacerse de sus maridos que han llegado hasta la apostasía.39 No podría darse una actitud más alejada de los objetivos de una religión misionera. La Ley del Islam, dice el gran jurista español Imam Shatibi en su **Al-Muwafaqat**, desea proteger cinco cosas: **Din**, **Nafs** '**Aql**, **Mal** y **Nasl**.40 Yo me atrevo a preguntar: "La norma sobre la apostasía, formulada en el **Hidaya**, ¿busca proteger los intereses de la fé en este país?41 Dado el profundo conservadurismo de los muslimes de la India, los jueces indios forzosamente deben adherirse a las enseñanzas de las llamadas obras fundamentales. Y así, la ley permanece estacionaria mientras los pueblos avanzan.

En lo relativo a las demandas del poeta turco, me parece que no sabe mucho sobre las leyes famliares en el Islam, y que no comprende el significado económico de la forma alcoránica sobre las herencias.42 El matrimonio, según la Ley Mahometana, es un contrato civil.43 La mujer, al celebrarse el matrimonio, está en libertad de obtener que el marido delegue en ella, dentro de condiciones específicas, poderes relativos al divorcio, con lo cual en esta materia se garantiza la igualdad entre los cónyuges. La reforma que sugiere el poeta sobre la ley de las herencias se basa en una interpretación equivocada. La desigualdad en la participación legal no significa que la ley conceda a los varones superioridad sobre las mujeres. Esto sería contrario al espíritu islámico. El Qur'an dice:

"Las mujeres tienen sobre los hombres derechos semejantes a los de los hombres sobre las mujeres" (2:228).

La parte que corresponde a la hija no se determina por ningún tipo de inferioridad inherente en la mujer sino teniendo en cuenta las oportunidades en el terreno económico que ella puede aprovechar y el lugar que ocupa en la estructura social de la cual forma parte. Según la teoría de Ziya sobre la sociedad, los preceptos acerca de las herencias no deben considerarse como factor aislado en la distribución de la riqueza, sino como un factor que, junto con otros, busca un mismo fin. Para la Ley Mahometana la hija es dueña absoluta de las propiedades que tanto el padre como el marido le hayan otorgado cuando se celebró el matrimonio. Más aún, es dueña absoluta del dinero de la dote, del cual deberá hacerse entrega inmediata o posteriormente, según ella prefiera, y mientras no se verifique el pago conserva derechos sobre todas las propiedades de su marido. En cambio, este tiene la obligación de mantener a su esposa durante toda la vida. Considerando desde este punto de vista el funcionamiento de las normas sobre herencias, salta a la vista que no hay diferencia material entre la posición económica de los hijos y la de las hijas, y que gracias a esta aparente desigualdad en la participación la ley asegura la igualdad exigida por el poeta turco. A decir verdad, los principios que fundamentan la ley alcoránica sobre las herencias —a los que von Kremer llama ramificación absolutamente original de la Ley Mahometana— aún no reciben de los jurisconsultos muslimes la atención que merecen.44 La implacable lucha de clases de la sociedad moderna debería hacernos pensar. Si estudiamos nuestras leyes a la luz de la inminente revolución de la vida económica moderna, probablemente descubramos en los principios fundamentales nuevos aspectos que podrían desenvolverse con renovada fé en la sapiencia de esos principios.

(b) El **Hadith**. La segunda gran fuente de la Ley Mahometana se encuentra en las tradiciones del Santo Profeta. Han sido objeto de grandes polémicas tanto en la antigüedad como en los tiempos modernos. Entre otros críticos modernos, el profesor Goldhizer las ha estudiado a fondo a la luz de los cánones actualizados de la crítica histórica, y concluye que, en términos generales, no son dignas de confianza.45 Otro escritor europeo, después de someter a examen los métodos muslimes para determinar el carácter genuino de una tradición y de señalar las posibilidades teóricas de cometer un error, llega a la siguiente conclusión:

"Debe decirse [...] que las consideraciones precedentes sólo representan posibilidades teóricas, y que en lo referente hasta qué punto esas posibilidades se convirtieron en realidad, depende en gran parte del grado en que las circunstancias reales ofrecieron incentivos para que se emplearan esas posibilidades. Sin duda, estas últimas fueron relativamente poco numerosas y sólo influyeron en pequeños segmentos de todo el **sunnah**. Por lo tanto, podría decirse que [...] en gran parte las colecciones de **sunnah** a las cuales los muslimes consideran canónicas son verdaderas crónicas del surgimiento y de la primera difusión del Islam" (**Mohammedan Theories of Finance**). 46

Empero, para nuestros fines inmediatos, debemos distinguir entre tradiciones de sentido exclusivamente jurídico y tradiciones que no tienen ese carácter. En cuanto a las primeras se presenta una cuestión importante: saber hasta qué grado incorporan las costumbres de la Arabia preislámica que en algunos casos se conservaron intactas y en otros fueron modificadas por el Profeta. Es difícil aclarar esto, pues nuestros antiguos escritores a veces no hablaban de las costumbres preislámicas. Así mismo es imposible averiguar si costumbres que permanecieron intactas —por aprobación tácita o expresa del Profeta— debían tener aplicación universal. Shah Wali Allah habla en forma iluminadora sobre la cuestión, y por ello deseo exponer lo substancial de su punto de vista. El método profético de enseñanza, según Shah Wali Allah, en términos generales consiste en que la ley revelada por un profet presta especial atención a las costumbres, maneras y peculiaridades del pueblo al cual fue especialmente enviado. El profeta que pone la mira en principios omnímodos ni puede revelar principios diferentes a los diferentes pueblos, ni tampoco puede dejarlos para que por sí solos establezcan sus propias normas de conducta. Su método consiste en entrenar a un pueblo en particular, al que empleará como núcleo para edificar un **Shari'ah** universal. En esta forma recalca los principios subyacentes en la vida social de toda la humanidad, y los aplica a casos concretos a la luz de las costumbres específicas del pueblo que tiene ante sí. Los valores de **Shari'ah** (**Ankam**) que resultan de esta aplicación (v. gr., normas para el castigo de los delitos) en cierto sentido pertenecen específicamente a ese pueblo; y como su observancia no constituye por sí misma un fin, en todo rigor no puede imponerse a las futuras generaciones.47 Quizá a esto se debió que Abu Hanifah, gran conocedor del carácter universal del Islam, casi no

haya empleado esas tradiciones. El que haya introducido el principio de Istihsan (preferencia jurídica), el cual requiere un estudio cuidadoso de las condiciones reales del pensamiento legal, aclara aún más los motivos que determinaron su actitud para con esta fuente de la Ley Mahometana. Se dice que Abu Hanifah no aprovechó las tradiciones porque en su época no se habían coleccionado en debida forma. En primer lugar no puede decirse que no hubiera colecciones en esa época, pues las colecciones de 'Abd al-Malik y de Zuhri se hicieron, por lo menos, treinta años antes de la muerte de Abu Hanifah. Pero aun suponiendo que no se hubiera enterado de esas colecciones, o que no contuviesen tradiciones de alcance jurídico, Abu Hanifah, como más tarde Malik y Ahmad Ibn Hanbal, pudo formar su propia colección si lo hubiera considerado necesario. Opino que, en conjunto, la actitud de Abu Hanifah hacia las tradiciones de alcance exclusivamente legal tiene un fundamento sólido. Si el liberalismo moderno prefiere no emplear esas tradiciones como fuentes jurídicas sin hacer distinciones, quiere decir que sigue las huellas de uno de los más grandes expositores de la Ley Mahometana en el Islam sunita. No obstante, es imposible negar que los tradicionistas, al insistir en el valor del caso concreto y oponerlo a la tendencia favorable al pensamiento jurídico abstracto, prestaron un grandísimo servicio a la Ley del Islam. Nuevos estudios bien orientados sobre la literatura de las tradiciones, empleada como indicación del espíritu en que el Profeta interpretó su Revelación, pueden ayudar mucho a comprender el valor vital de los principios legales enunciados en el Qur'an. Sólo comprendiendo a fondo ese valor vital se está preparado para reinterpretar los principios fundamentales.

(c) El Ijma'. La tercera fuente de la Ley Mahometana es Ijma', que quizá constituya el principio legal más importante del Islam. Es extraño que este importante concepto, a pesar de haber suscitado grandes debates académicos en los primeros tiempos del Islam, prácticamente se haya quedado en mera idea que sólo en raras ocasiones adquirió la forma de institución permanente en algún país mahometano. Posiblemente su transformación en institución legislativa permanente contrariase los intereses políticos del tipo de monarquía absoluta que se desarrolló en el Islam inmediatamente después del cuarto califa. Me parece que favorecía los intereses de los califas Omeyas y Abasíes dejar el poder de Ijtihad a los Mujtahids en vez de fomentar la constitución de una asamblea per-

manente que podría alcanzar un poder excesivo. Sin embargo, es muy satisfactorio observar que la presión de las nuevas fuerzas mundiales y de la experiencia política de las naciones europeas están imprimiendo en la mente del Islam moderno el valor y las posibilidades encerrados en el concepto de **Ijma'**. El crecimiento del espíritu republicano y la formación gradual de asambleas legislativas en tierras muslimes constituyen un gran paso hacia adelante. La transferencia del poder de Ijtihad de representantes individuales de las escuelas a una asamblea legislativa muslime que, teniendo en cuenta el crecimiento de sectas antagónicas, es la única forma que **Ijma'** puede tomar en los tiempos modernos, garantizará aportaciones al debate jurídico por parte de seglares conocedores de estas cuestiones. Sólo de esta manera podemos despertar el espíritu vital que duerme en nuestro sistema legal y darle un enfoque evolucionista. Por lo demás, es probable que en la India surjan dificultades pues es dudoso que una asamblea legislativa no muslime pueda ejercer el poder de Ijtihad.

Hay un par de cuestiones que deben plantearse y contestarse con relación al **Ijma'**. ¿Puede el **Ijma'** abrogar el Qur'an? No hace falta plantear la cuestión ante un auditorio muslime, pero considero necesario hacerlo debido a ciertas afirmaciones desorientadoras de un crítico europeo en un libro intitulado **Mohammedan Theories of Finance**, publicado por la Universidad de Columbia. Dice el autor, sin citar ninguna autoridad, que según ciertos escritores Hanefitas y Mutazilitas el **Ijma'** puede abrogar el Qur'an.48 En la literatura jurídica del Islam no existe nada que justifique tal afirmación. Ni siquiera una tradición del Profeta podría dar ese resultado. Me parece que desorientó a este autor la palabra **Naskh** que aparece en los escritos de nuestros antiguos doctores, para quienes, como observa Iman Shatibi en **Al Muwaf iqat**, vol. iii, p. 65, esta palabra, cuando se empleaba en discusiones relativas el **Ijma'** de los asociados, sólo significaba el poder para ampliar o limitar la aplicación de una norma jurídica alcoránica, pero no el poder de abrogarla o de sustituirla con otra norma. Aun en el ejercicio de este poder la teoría jurídica, como afirma Amidi —jurisconsulto Shafi'i que murió a mediados del siglo VII, y cuya obra se publicó recientemente en Egipto— establece que los asociados deben poseer un valor **Shari ah (Hukm)** que les dé derecho a dicha limitación o extensión, según el caso.49

Supongamos que los asociados hayan decidido unánimamente una cuestión, ¿significa esto que las generaciones posteriores están obligadas a aceptar esas decisiones? Shaukani examinó a fondo esta cuestión y expone los puntos de vista de escritores pertenecientes a diversas escuelas.50 Opino que a este respecto es necesario distinguir entre las decisiones referentes a cuestiones de hecho y las relativas a cuestiones de derecho. En el primer caso, por ejemplo cuando se preguntó si los dos pequeños **Surahs** conocidos como **Mu'wwiddatan**51 forman o no parte del Qur'an, y los asociados unánimemente decidieron que sí, quedamos obligados a aceptar su decisión porque, obviamente, sólo los asociados estaban capacitados para conocer esos hechos. El segundo caso se refiere a la interpretación y me atrevo a opinar, basándome en la autoridad de Karkhi, que las generacioens posteriores no están obligadas a aceptar lo decidido por los asociados. Dice Karkhi: "El Sunnah de los asociados obliga en materias que no pueden aclararse por el **Qiyas**.52

También podrían formularse preguntas sobre la actividad legislativa de una asamblea muslime moderna que debe estar integrada en su mayoría, al menos en la actualidad, por hombres sin conocimiento alguno acerca de las sutilezas de la Ley Mahometana. Una asamblea así puede cometer errores muy serios cuando interpreta la ley. ¿Hay manera de excluir o al menos de reducir la posibilidad de errar en las interpretaciones? La constitución persa de 1906 estableció un comité de Ulema, eclesiástico e independiente —"con experiencia en asuntos mundanos"— con autoridad para vigilar la actividad legislativa del Maǰlis. Opino que fue una disposición peligrosa pero probablemente necesaria debido a la teoría constitucional persa. Tengo entendido que, según esa teoría, el monarca sólo es guardián del reino que, en realidad, pertenece al Imán Ausente. El Ulema, como representante del Islam, considera que tiene derecho a supervisar toda la vida de la comunidad, pero yo no acabo de comprender en qué forma, careciendo de sucesión apostólica, puedan decir fundadamente que representan al Imán. En fin, sea cual fuere la teoría constitucional persa, lo que ha dispuesto en esta materia no carece de peligro y, a lo sumo, podría ponerse a prueba como medida temporal en los países sunitas.53 El Ulema debería ser parte esencial de una asamblea legislativa muslime, que en cuestiones relacionadas con la ley sirva de apoyo y de guía. El único remedio efectivo, dada la posibilidad de caer en interpretaciones erróneas, consiste en reformar el presente sistema de

educación jurídica en los países mahometanos, en extender su esfera de acción y en el estudio inteligente de la jurisprudencia moderna.

(d) El **Qiyas**. La cuarta base del Fich es el **Qiyas**, o sea el empleo del raciocinio analógico en cuestiones legislativas. Teniendo en cuenta la diversidad de condiciones sociales y agrícolas de los países conquistados por el Islam, la escuela de Abu Hanifah parece haber encontrado, en términos generales, poca o ninguna orientación en los precedentes que registra la literatura tradicionista. La única opción abierta a esa escuela consistía en recurrir en sus interpretaciones a la razón especulativa. Empero, la aplicación de la lógica aristotélica, incluso sugerida por el descubrimiento en Iraq de condicones de nuevo cuño, probablemente resultaría excesivamente nociva en las etapas preliminares del desarrollo jurídico. El intrincado curso de la vida no puede someterse a normas inflexibles deducidas de ciertas nociones generales. Sin embargo, mirado a través de la lógica aristotélica, se presenta pura y sencillamente como un mecanismo carente de todo principio interno de movimiento. La escuela de Abu Hanifah 54 prefería hacer caso omiso de la libertad creadora y del carácter arbitrario de la vida, y esperaba constituir un sistema jurídico perfectamente lógico siguiendo los lineamientos de la razón pura. Por otra parte, los legistas de Hijaz, fieles al genio práctico de su raza, protestaron enérgicamente contra las sutilezas escolásticas de los legistas iraquíes y contra su tendencia a imaginar casos irreales que fácilmente podrían convertir la Ley del Islam en un mecanismo sin vida. Estas violentas controversias entre los antiguos doctores muslimes condujeron a la definición crítica de los correctivos, limitaciones y condiciones del **Qiyas** que, si bien al principio pareció un mero disfraz de la opinión personal del **Mujtahid**, andando el tiempo se convirtió en manantial de vida y movimiento en la Ley del Islam. El espíritu de la crítica penetrante que Malik y Shafi hicieron del principio sostenido por Abu Hanifah acerca del **Qiyas** como fuente de la ley, en realidad constituyen una restricción semítica efectiva a la tendencia aria a preferir lo abstracto a lo concreto, a gozar más de la idea que del hecho. En el fondo se trataba de una polémica entre los partidarios de los métodos deductivos y los del método inductivo en las investigaciones jurídicas. Los legistas iraquíes originalmente subrayaron el aspecto eterno de la "noción", y los letistas de Hijaz insistieron en el aspecto temporal. Estos últimos no comprendieron todo el alcance de su posición, y su parcialidad instintiva

por la tradición jurídica de Hijaz redujo su visión exclusivamente a los "precedentes" que databan de los días del Profeta y sus compañeros. Sin duda reconocían el valor de lo concreto, pero simultáneamente lo eternizaban y rara vez recurrían al **Qiyas** basado en el estudio de lo concreto en cuanto tal. Por otra parte, su crítica de Abu Hanifah y de su escuela en cierta forma emancipó lo concreto y sacó a luz la necesidad de observar el movimiento real y la variedad de la vida en la interpretación de los principios jurídicos. Por ello, la escuela de Abu Hanifah —que asimiló plenamente los resultados de esta controversia— goza de absoluta libertad en sus principios esenciales y tiene un poder de adaptación creadora muy superior al de cualquier otra escuela jurídica mahometana. Ahora bien, contrariando el espíritu de su peopia escuela, el legista hanefita moderno ha eternizado las interpretaciones del fundador o de sus inmediatos continuadores en forma muy parecida a la empleada por los primeros críticos de Abu Hanifah que dieron carácter eterno a decisiones adoptadas en casos concretos. Debidamente comprendido y aplicado, el principio esencial de esta escuela, es decir el Qiyas, como acertadamente opina Shafi'i es sinónimo de **Ijtihad**, el cual, dentro de los límites de los textos revelados, es absolutamente libre. Además, su importancia como principio puede verse en el hecho de que, de acuerdo con la mayoría de los doctores, como afirma Qadi Shaukani, estuvo autorizado incluso en vida del Santo Profeta.56 La puerta cerrada de **Ijtihad** es meramente ficticia y la sugirió, en parte, la cristalización del pensamiento jurídico en el Islam, y en parte la pereza intelectual que, sobre todo en el período de decadencia espiritual, convierte en ídolos a los pensadores. Si algunos de los doctores de épocas posteriores sostuvieron esa ficción, el Islam moderno no está obligado a esa voluntaria renuncia a la independencia intelectual. Zarkashi, en el siglo VIII de la Hijrah (Hégira), observó con toda razón:

"Si los partidarios de esta ficción quieren decir que los escritores de épocas anteriores gozaron de mayores facilidades mientras que los de épocas posteriores se enfrentaron a dificultades mayores, afirman una tontería. No hace falta gran inteligencia para comprender que **Ijtihad** para los doctores de épocas posteriores es más fácil que para los de tiempos anteriores. Los comentarios sobre el Qur'an y la doctrina sunita se compilaron y multiplicaron a tal grado que el **mujtahid** cuenta hoy con mayor cantidad de material interpretativo del que en realidad nece-

sita".57

Espero que esta breve exposición haya servido para aclarar que ni en los principios fundamentales ni en la estructura de nuestros sistemas como aparecen hoy en día hay nada que pueda justificar la presente actitud. Contando con penetrante inteligencia y nuevas experiencias, el mundo islámico debe proseguir valerosamente la obra de reconstrucción que tiene por delante. Sin embargo, esta labor de reconstruccón encierra aspectos mucho más serios que el mero ajuste a las condiciones de la vida moderna. La Gran Guerra Europea al traer consigo el despertar de Turquía —el elemento estabilizador en el mundo islámico, como hace poco la llamó un escritor francés— y el nuevo experimento económico puesto en práctica en regiones vecinas pertenecientes al Asia muslime, deben abrirnos los ojos para que comprendamos el significado interior y el destino del Islam.58 Hoy en día la humanidad necesita tres cosas: una interpretación espiritual del universo, la emancipación espiritual del individuo y principios básicos de alcance universal que dirijan con un fundamoento espiritual la evolución de la sociedad humana. Sin duda, la Europa moderna ha elaborado sistemas idealistas que siguen ese patrón, pero la experiencia demuestra que la verdad revelada a través de la razón pura no puede proporcionar el fuego de la convicción viva que únicamente la revelación personal es capaz de suministrar. A esto se debe que el pensamiento escueto haya influido tan poco en los hombres, mientras que, por el contrario, la religión siempre ha elevado al individuo y transformado sociedades enteras. El idealismo europeo nunca se convirtió en factor viviente en el seno de su propia vida. Esto dio por resultado un ego corrompido que se busca a sí mismo en democracias opuestas entre sí y cuya única función consiste en explotar a los pobres en beneficio de los ricos. Creedme: Europa constituye hoy el obstáculo más serio para el progreso ético del hombre. El muslime, en cambio, posee ideas de supremo valor basadas en una revelación, la cual, al hablar desde lo más profundo de la vida, hace interior lo que en ella aparentemente es exterior. Para el muslime, la base espiritual de la vida es cuestión de convicciones por las cuales aun el menos ilustrado entre nosotros puede sin dificultad ofrecer su vida. Teniendo en cuenta que no puede haber ya nuevas revelaciones que impongan obligaciones al hombre —idea básica del islamismo— debiéramos ser espiritualmente uno de los pueblos más emancipados de la tierra. Los primeros

musulmanes surgidos de la esclavitud espiritual del Asia preislámica no estaban capacitados para darse cuenta del verdadero significado de esta idea básica. Esforcémonos porque el muslime de hoy aprecie su posición, reconstruya su vida social a la luz de los más elevados principios y produzca, partiendo del propósito del Islam (hasta la fecha revelado en parte) la democracia espiritual que constituye la meta suprema del islamismo.

VII. ¿ES POSIBLE LA RELIGION?

En términos generales la vida religiosa puede dividirse en tres períodos, que podrían denominarse, respectivamente, el período de la "Fe", el período del "Pensamiento", y el período del "Descubrimiento". En el primero, la vida religiosa se presenta como una forma de disciplina que el individuo o bien todo un pueblo deben aceptar como orden incondicional, sin comprensión racional del último significado y del supremo propósito de ese orden. Esta actitud puede tener grandes consecuencias en la historia social y política de un pueblo, pero no tiene grandes consecuencias en lo concerniente al crecimiento y desenvolvimiento interior individuales. Después de la perfecta sumisión a la disciplina viene la comprensión racional de la disciplina y de la fuente suprema de su autoridad. En este período religioso la vida busca sus bases en una especie de metafísica, en un concepto del mundo lógicamente consistente del cual forma parte Dios. En el tercer período la metafísica cede su sitio a la psicología, y la vida religiosa incrementa su ambición por entrar en contacto directo con la Ultima Realidad. Al llegar a este punto la religión se convierte en asimilación personal de la vida y del poder; además, el individuo alcanza una personalidad libre, no porque se libere de los grilletes de la ley sino porque descubre la fuente primera de la ley en las profundidades de su propia conciencia. En palabras de un sufí mahometano: "No se logra el menor grado de comprensión del Libro Santo mientras no le sea revelado al creyente en la misma forma en que le fue revelado al Profeta".1 En la cuestión que deseo plantear, empleo la palabra "religión" en el contexto de esta última fase del desenvolvimiento religioso. En este sentido, la religión ha recibido el desafortunado nombre de misticismo, que supuestamente designa una actitud mental de negación de sí mismo, de alejamiento de los hechos por completo opuesta al

punto de vista radicalmente empírico de nuestra época. Sin embargo, la religión superior, búsqueda de una vida de más amplios horizontes, es fundamentalmente una experiencia que reconoció la necesidad de la experiencia como cimiento, mucho antes de que la ciencia aprendiera a hacerlo. Constituye un auténtico esfuerzo por iluminar la conciencia humana y, como tal, no menos exigente en su nivel de experiencia que el naturalismo en el suyo.

Como es bien sabido, Kant fue quien primero planteó este interrogante: "¿Es posible la metafísica?"2 Respondió negativamente, y sus argumentos se aplican con la misma fuerza a las realidades que especialmente interesan a la religión. Según Kant, la multiplicidad sensorial debe cumplir ciertas condiciones formales a fin de que se integre el conocimiento. La cosa-en-sí es una idea limitante. Su función es meramente reguladora. Si existe alguna realidad que corresponda a la idea, cae fuera de los límites de la experiencia y, por consiguiente, su existencia no puede demostrarse racionalmente. No es fácil aceptar este veredicto kantiano. Con justicia puede argüirse que, en vista de los más recientes progresos de la ciencia, tales como el considerar la naturaleza de la materia a manera de "ondas lumínicas embotelladas", la idea del universo como un acto de pensamiento, el carácter finito del espacio y del tiempo y el principio de Heisenberg sobre lo indeterminado (la indeterminancia)3 en la Naturaleza se llega a la conclusión de que la teología racional no se halla en la situación precaria que supuso Kant. En todo caso, para nuestros fines inmediatos no hace falta considerar detalladamente esta cuestión. En cuanto a la cosa-en-sí, inaccesible a la razón pura por hallarse más allá de los límites de la experiencia, el veredicto kantiano sólo puede aceptarse si se comienza por suponer que toda experiencia es imposible, excepto la que se da en el nivel normal de la experiencia. Por lo tanto, el problema consiste en determinar si el nivel normal es el único nivel de la experiencia capaz de llegar al conocimiento. El concepto kantiano de la cosa-en-sí y de la cosa como se presenta ante nosotros en gran parte determinó el carácter de su pregunta sobre la posibilidad de la metafísica. Pero supongamos que invertimos la posición que él concebía. El gran filósofo sufista español Muhyddín Ibn al-'Arabí, observa agudamente que Dios es un objeto percibido y el mundo es un concepto.4 Otro pensador muslime —sufista y poeta— 'Iraqí, insiste en la pluralidad de los órdenes espaciales y de los órdenes temporales y habla

del Tiempo Divino y del Espacio Divino.5 Es posible que lo que denominamos mundo externo sólo sea una construcción intelectual, y que existan otros niveles de experiencia humana a los que pueden sistematizar otros órdenes en lo espacial y en lo temporal, órdenes en donde el concepto y el análisis desempeñan un papel diferente al que les corresponde en el caso de nuestra experiencia normal. Sin embargo, podría decirse que el nivel de la experiencia en el cual son inaplicables los conceptos no puede suministrar conocimiento alguno de carácter universal, pues sólo los conceptos son capaces de asociación. El punto de vista de quien se apoya en la experiencia religiosa para captar la Realidad debe conservarse siempre individual e incomunicable. La objeción tiene alguna fuerza si busca sugerir que el místico se halla enteramente sometido a procedimientos, actitudes y expectativas tradicionales. El conservadurismo es tan nocivo en religión como en cualquier otra actividad humana. Destruye la libertad creadora del ego y cierra las puertas a nuevos esfuerzos espirituales. Esta es la principal razón de que nuestras técnicas místicas medievales ya no puedan realizar nuevos descubrimientos en el reino de la antigua Verdad. Ahora bien, el que la experiencia religiosa sea incomunicable no significa que sean fútiles las tentativas del hombre religioso. Por el contrario, la incomunicabilidad de la experiencia religiosa nos permite dar con el rastro de la naturaleza esencial del ego. En cierta manera, en nuestras relaciones cotidianas vivimos y nos movemos en el aislamiento. No nos interesa llegar hasta la más íntima individualidad de nuestros semejantes. Los tratamos como meras funciones, y nos acercamos a ellos fijándonos en los aspectos de su identidad susceptibles de ser tratados conceptualmente. El punto culminante de la vida religiosa, por lo demás, consiste en el descubrimiento del ego como individuo aún más profundo que su **yoidad** habitual conceptualmente describible. En contacto con lo Supremamente Real el ego descubre su carácter único, su categoría metafísica y la posibilidad de mejorar en esa categoría. En todo rigor, la experiencia que conduce a este descubrimiento no es un hecho intelectual conceptualmente manejable. Es un hecho vital, una actitud consecuencia de una transformación biológica interior que no puede ser captada en la urdimbre de las categorías lógicas. Sólo puede encarnarse en un acto que cree un mundo o que estremezca un mundo; sólo en esta forma el contenido de esta experiencia intemporal puede difundirse en el tiempo-movimiento y hacerse efectivamente visible a los ojos de la historia. Diríase que carece totalmente de seriedad un método

que por medio de conceptos estudia la realidad. A la ciencia no le importa si el electrón es o no una entidad real. Quizá sea un mero símbolo convencional. La religión —esencialmente un modo muy real de vivir— es la única forma de tratar seriamente la Realidad. Como forma de experiencia superior corrige nuestros conceptos nacidos de una teología filosófica, o hace al menos que concibamos sospechas sobre el proceso exclusivamente racional que forma esos conceptos. La ciencia puede hacer caso omiso de la metafísica, e incluso considerarla como "justificada forma de la poesía",6 como la definió Lange, o como "legítimo juego para adultos", en palabras de Nietzsche; pero el experto en materia religiosa en busca de su situación personal en la constitución de las cosas, teniendo en cuenta el objetivo final de sus esfuerzos, no puede quedar satisfecho con lo que la ciencia puede considerar como "mentira vital", a manera de un "como si"7 para regular el pensamiento y la conducta. En lo concerniente a la naturaleza esencial de la Realidad, nada se arriesga en la aventura científica; pero en la aventura religiosa todo el porvenir del ego como centro personal asimilador de la vida está en juego. La conducta que se relaciona con el destino último del agente no puede basarse en ilusiones. Un concepto equivocado hace que el entendimiento se desvíe; una mala acción degrada a todo el hombre y puede, tarde o temprano, echar abajo la estructura del ego humano. El mero concepto afecta la vida pero sólo parcialmente; el hecho se relaciona dinámicamente con la Realidad y proviene de una actitud, por lo general constante, de todo el hombre hacia la Realidad. Sin duda el hecho, es decir, el control de los procesos psicológicos y fisiológicos con miras a disponer el ego a fin de que entre en contacto inmediato con la Ultima Realidad, es necesariamente individual en forma y contenido. Por otra parte, también el hecho es capaz de asociarse cuando otros comienzan a vivir a través de él, con el fin de descubrir por sí mismos su eficacia como método para aproximarse a lo Real. En todas las épocas y en todos los países, los hombres religiosos han dado pruebas de que existen en potencia tipos de conciencia próximos a nuestra conciencia normal. Si estos tipos de conciencia abren la puerta a una experiencia que da vida y producen conocimiento, entonces la posibilidad de que la religión constituya una forma de experiencia superior plantea una cuestión perfectamente legítima y merecedora de toda nuestra atención.

Independientemente de la legitimidad de la cuestión, existen razones de

peso para su planteamiento en el momento actual de la historia de la cultura. En primer lugar, se trata de una cuestión de interés científico. Dijérase que cada cultura posee una forma de naturalismo peculiar de su propio sentimiento del mundo; más aún, podría decirse que todas las manifestaciones del naturalismo desembocan en algún tipo de atomismo. Existen el atomismo indio, el griego, el muslime y el moderno.8 Ahora bien, el atomismo moderno encierra características excepcionales. Es ciencia matemática asombrosa que considera el universo a manera de complicada ecuación diferencial; es física que, siguiendo sus propios métodos, ha llegado a derribar algunos de los dioses de su propio templo y nos ha llevado al punto de preguntar si el aspecto de la Naturaleza relacionado con la causalidad encierra toda la verdad sobre la Naturaleza. ¿Está la Realidad Suprema invadiendo nuestra conciencia partiendo de otro punto? ¿Es el método exclusivamente intelectual de vencer a la Naturaleza el único método posible? "Hemos reconocido", dice el profesor Eddington, "que las entidades de la física, por propia naturaleza, sólo pueden constituir un aspecto parcial de la realidad. ¿Cómo vamos a enfrentarnos con los otros aspectos? No puede decirse que éstos nos interesen menos que las entidades físicas. Los sentimientos, los propósitos, los valores, igual que las impresiones sensoriales, también integran nuestra consciencia. Seguimos las impresiones sensoriales y encontramos que nos conducen al mundo externo que la ciencia examina; seguimos otros elementos de nuestro ser y encontramos que nos conducen no al mundo del espcio y del tiempo sino, sin duda alguna, a otra parte".9

Debemos, además considerar la gran importancia práctica de la cuestión. El hombre moderno con su filosofía crítica y su especialización científica se encuentra en un extraño predicamento. Su naturalismo le ha proporcionado un control sin precedentes sobre las fuerzas de la Naturaleza, pero lo ha desposeído de la fe en su propio futuro. Causa extrañeza cómo la misma idea afecta en forma diversa a las diferentes culturas. Cuando se introdujo en el mundo islámico la teoría de la evolución surgió el desmesurado entusiasmo de Rumi por el porvenir biológico del hombre. Ningún muslime culto puede leer sin estremecimientos de alegría líneas como las que vamos a citar:

En las profundidades de la tierra viví en los reinos de los minerales y de

la piedra;
Y después sonreí en flores multicolores.
Luego, vagando en horas violentas y errabundas por la tierra, el aire, y el océano,
En un nuevo nacimiento
Me sumergí y volé,
Me arrastré y corrí,
Y el total secreto de mi esencia escudriñó
Una forma que todo lo sacó a la luz.
Ved ahí un Hombre,
Ved ahí mi meta,
Más allá de las nubes y de la bóveda celeste,
En reinos donde nada puede ni cambiar ni morir,
En forma de ángel. Y después,
Más allá de los confines de la noche y del día,
De la Vida y de la Muerte, visto o sin ser visto,
Donde todo lo que existe ha existido siempre,
Como el Uno, como el Todo.10

Por otra parte, la formulación mucho más precisa de ese mismo punto de vista sobre la evolución ha producido en Europa el siguiente concepto: "Parece carecer de base científica la idea según la cual alguna vez se superará materialmente la rica complejidad de que hoy goza el patrimonio humano". Así, tras la pantalla de la terminología científica, se oculta la secreta desesperación del hombre moderno. A este respecto no puede considerarse que Nietzsche constituya una excepción, aun cuando pensara que la idea de la evolución no justifica el considerar insuperable al hombre. Su entusiasmo por el porvenir del ser humano desembocó en su doctrina de la recurrencia eterna: quizá la más descorazonadora idea de la inmortalidad concebida por hombre alguno. Esta repetición eterna no es un eterno "devenir"; es la misma vieja idea del "ser" disfrazada de "devenir".

Así, totalmente eclipsado por las consecuencias de su actividad intelectual, el hombre moderno ha dejado de vivir afectivamente, con el alma, es decir, desde dentro. En el dominio del pensamiento vive en abierto conflicto consigo mismo; y en el dominio de la vida económica y social vive en abierto conflicto con los demás. Se encuentra incapaz de controlar

su desbocado egoísmo y su infinita sed de oro, que poco a poco está minando en él toda aspiración elevada y sumergiéndolo en el hastío por la vida. Absorto en el "hecho", es decir, en la fuente óptica ente presente de la sensación, se halla enteramente aislado de las profundidades no sondeadas de su propio ser. Como consecuencia de su materialismo sistemático, apareció la parálisis de la energía que Huxley percibió y deploró. En el Oriente las condiciones no son mejores. La tónica del misticismo de la Edad Media, gracias a la cual las más elevadas manifestaciones de la vida religiosa se desarrollaron tanto en Oriente como en Occidente, hoy prácticamente ha fracasado. En el Oriente muslime quizá haya provocado más estragos que en ninguna otra parte. Lejos de restablecer las fuerzas de la vida interior del hombre común y corriente y prepararlo así a participar en la marcha de la historia, le inculcó una falsa renunciación e hizo que se sintiera perfectamente satisfecho con su ignorancia y su servidumbre espiritual. No es por tanto de extrañar que el musulmán moderno busque en Turquía, Egipto y Persia nuevas fuentes de energía en la creación de ideales para consagrarles su fidelidad, tales como el patriotismo y el nacionalismo, a los que Nietzsche llamó "enfermedad y sinrazón" y las "fuerzas más poderosas contrarias a la cultura".11 Desilusionado por el método exclusivamente religioso de la renovación espiritual, lo único que pone en contacto con la fuente eterna de la vida y el poder, enriqueciendo nuestro pensamiento y nuestras emociones, el musulmán moderno espera ilusionado liberar nuevos manantiales de energía reduciendo la amplitud de su pensamiento y de su emoción. El socialismo ateo moderno, poseído de todo el fervor de una nueva religión, tiene horizontes más amplios, pero como sus bases filosóficas provienen del ala izquierda del hegelianismo se rebela precisamente contra la fuerza que pudo proporcionarle vigor y propósito. Tanto el nacionalismo como el socialismo ateo, al menos en la situación actual de los ajustes humanos, recurren a las fuerzas psicológicas del odio, de la sospecha y del resentimiento que empobrecen el alma humana y ciegan sus fuentes ocultas de energía espiritual. Ni la técnica del misticismo medieval, ni el nacionalismo, ni el socialismo ateo pueden curar los males de la humanidad desesperada. Sin duda el momento actual representa una crisis de grandes proporciones en la historia de la cultura moderna. El mundo moderno necesita una renovación biológica. La religión —en sus más elevadas manifestaciones no es ni dogma, ni sacerdocio, ni rito— es lo único que puede preparar moralmente al hombre moderno para

sobrellevar la carga de la gran responsabilidad que necesariamente encierra el desarrollo de la ciencia moderna, y devolverle la fe que lo capacita para conquistar aquí una personalidad y conservarla posteriormente. Sólo ascendiendo a una nueva visión de su origen y de su porvenir, del "¿de dónde vengo y adónde voy?", podrá el hombre algún día vencer a una sociedad motivada por la competencia inhumana y a una civilización que ha perdido su unidad espiritual a causa del conflicto interno de sus valores políticos y religiosos.

Como indiqué anteriormente,12 la religión, como empresa que ex profeso busca captar el principio supremo de los valores y restablecer así las fuerzas de la propia personalidad, es un hecho innegable. Son testimonio de ello toda la literatura religiosa del mundo entero, incluyendo los relatos de las experiencias personales de los especialistas, aun cuando a veces se expresen en los moldes conceptuales de una psicología anticuada. Estas experiencias son tan perfectamente naturales como nuestras experiencias normales. La prueba de ello se encuentra en el hecho de que poseen un valor cognoscitivo para quien las experimenta y (esto es aún más importante) la capacidad para centralizar las fuerzas del ego y dotarlo en esta forma de una nueva personalidad. Decir que se trata de experiencias neuróticas o místicas no resolverá en definitiva la cuestión referente a su significado o a su valor. Si es posible un horizonte que vaya más allá de la física, debemos enfrentarnos valerosamente a esa posibilidad, aunque perturbe o modifique nuestra forma normal de vivir y pensar. Los intereses de la verdad requieren que abandonemos nuestra actitud presente. Carece totalmente de importancia que la actitud religiosa originalmente pueda haber estado determinada por una especie de trastorno fisiológico. George Fox quizá fue un neurótico; pero nadie puede negar el efecto purificador que ejerció en la vida religiosa de la Inglaterra de su época. Se dice que Muhammad era psicópata.13 Pero si un psicópata está dotado del poder para proporcionar un nuevo rumbo al curso de la historia humana, tiene enorme interés psicológico investigar la experiencia inicial que convirtió a los esclavos en caudillos, e inspiró la conducta y encauzó la trayectoria de muchas razas humanas. A juzgar por los diversos tipos de actividad surgidos del movimiento que inició el profeta del Islam, su tensión espiritual y el tipo de conducta que de ella emanó, no pueden considerarse meramente como respuestas a las fantasías de su cerebro. Sólo se les puede comprender como respuestas a

una situación objetiva que generó nuevos entusiasmos, nuevas organizaciones, nuevos puntos de partida. Si se considera la cuestión desde el punto de vista de la antropología, podría decirse que el psicópata constituye un factor importante en la economía de la organización social de la humanidad. Su sistema no consiste en clasificar hechos y descubrir causas: piensa en función de la vida y del movimiento a fin de crear nuevos patrones de conducta para la humanidad. Sin duda encuentra escollos y forja ilusiones, pero lo mismo puede afirmarse del hombre de ciencia que se apoya en la experiencia sensorial. No obstante, un cuidadoso estudio de su método muestra que vive tan alerta como el científico cuando se trata de eliminar lo ilusorio en sus experiencias.

Nosotros, que vemos estas cosas desde fuera, debemos descubrir un método para estudiar la naturaleza y el significado de estas extraordinarias experiencias. El historiador árabe Ibn Khaldun —puso los cimientos de la historia científica moderna— fue quien primero observó como se debe este aspecto de la psicología humana, y llegó a lo que hoy se denomina idea del yo subliminal. Más tarde, Sir William Hamilton, en Inglaterra, y Leibniz, en Alemania, se interesaron en algunos de los fenómenos mentales menos conocidos. Con todo, probablemente tenga razón Jung cuando dice que la naturaleza esencial de la religión sobrepasa el terreno de la psicología analítica. Al hablar de las relaciones entre el análisis psicológico y el arte de la poesía, afirma que sólo el proceso de la forma artística puede ser objeto de la psicología. La esencia natural del arte, según Jung, no puede ser objeto de un enfoque psicológico. Dice Jung:

"También en el dominio de la religión deben establecerse distinciones. También allí puede permitirse una consideración psicológica, pero sólo en lo que respecta a los fenómenos emocionales y simbólicos de una religión, en los cuales no interviene ni puede intervenir en forma alguna la naturaleza esencial de una religión. Si esto fuera posible, no sólo la religión sino también el arte podrían considerarse como mera subdivisión de la psicología".14

Jung, empero, violó más de una vez su propio principio en sus escritos. Este procedimiento da por resultado que en vez de proporcionar un verdadero conocimiento de la naturaleza esencial de la religión y de su

significado para la personalidad humana, la psicología moderna ha dado origen a una plétora de nuevas teorías que desconocen totalmente la naturaleza de la religión, tal como aparece en sus más elevadas manifestaciones, y nos conducen por un rumbo que no proporciona la menor esperanza. En términos generales, estas teorías dan a entender que la religión no pone en contacto al ego humano con ninguna realidad objetiva más allá de él mismo. Unicamente se trata de un recurso biológico bien intencionado cuya finalidad es erigir barreras de carácter ético en derredor de la sociedad humana para proteger la urdimbre social contra instinos del ego que, en otra forma, serían incontrolables. Por ello, según esta nueva psicología, el Cristianismo y a cumplió con su misión biológica, y es imposible que el hombre moderno comprenda su significado original. Concluye Jung:

"Sin duda aún lo comprenderíamos si nuestras costumbres conservaran al menos un vestigio de la brutalidad de otros tiempos, pues es extraordinariamente difícil en estos días imaginar los torbellinos de libido desencadenada que rugieron en la Roma imperial. El hombre civilizado de hoy parece alejadísimo de todo aquello. Sencillamente se ha vuelto neurótico. Las necesidades que sacó a luz el Cristianismo de hecho han desaparecido para nosotos, pues ya no comprendemos su significado. Ignoramos contra qué debieron de protegernos. Para la gente culta, eso que se denomina religiosidad está ya muy cerca de la neurosis. A lo largo de los últimos dos mil años, el Cristianismo realizó su labor y erigió barreras represivas que nos protegen de la vista de nuestra situación pecaminosa".15

Esto equivale a no tener idea de la vida religiosa superior. El dominio sobre sí mismo en materia sexual constituye solamente una etapa preliminar de la evolución del ego. El propósito fundamental de la vida religiosa es lograr que esta evolución se mueva en una dirección mucho más importante para el destino del ego que la salud moral de la urdimbre social que constiuye su ambiente actual. La percepción básica a partir de la cual se mueve la vida religiosa es la actual unidad endeble del ego, su propensión a la disolución, su maleabilidad cuando se trata de refomarlo y su capacidad para albergar una mayor libertad que le permita crear nuevas situaciones en ambientes tanto conocidos como desconocidos. Dada esta percepción fundamental, la vida religiosa superior fija la

mirada en experiencias que simbolizan movimientos sutiles de la Realidad y afectan profundamente el destino del ego como elemento, quizás permanente, de la constitución de la Realidad. Si se considera la cuestión desde este punto de vista, la psicología moderna ni siquiera ha rozado los niveles más superficiales de la vida religiosa, y aún permanece muy lejos de la riqueza de la variedad de lo que se denomina experiencia religiosa. A fin de proporcionar alguna idea sobre su riqueza y variedad, voy a referirme al meollo de un texto perteneciente a un extraordinario genio religioso que vivió en el siglo XVII —Shaikh Ahmad de Sirhond— cuyo valeroso análisis crítico del sufismo de su época dio por resultado el desarrollo de una técnica nueva. Todos los sistemas de la técnica sufista de la India provinieron del Asia Central y de Arabia. La técnica de Shaikh Ahmad es la única que cruzó la frontera de la India y sigue constituyendo una fuerza viva en el Punjab, en Afganistán y en la Rusia asiática. Temo que no me sea posible exponer el verdadero significado de ese pasaje con el lenguaje de la psicología moderna, pues, en realidad, ese lenguaje no existe. Por otra parte, como mi propósito es sencillamente proporcionar una idea de la riqueza infinita de la experiencia que el ego en su búsqueda divina necesita cernir y atravesar, espero disculpéis la terminología aparentemente estrafalaria pero poseedora de auténtico significado substancial y que se formó inspirada por una psicología religiosa desarrollada en el ambiente de una cultura diferente. Consideremos el texto. Shaikh describe en la siguiente forma la experiencia de cierto Abd al-Mu'min:

"Para mí han dejado de existir los Cielos, la Tierra, el Trono de Dios, el Infierno y el Paraíso. En ninguna parte los encuentro cuando miro en mi derredor. Cuando me encuentro en la presencia de alguien no veo a nadie ante mí. Más aún, incluso mi propio ser se ha perdido para mí. Dios es infinito. Nadie puede abarcarlo. Éste es el último límite de la experiencia espiritual. Ningún santo ha podido ir más allá".

A lo cual repuso Shaikh:

"La experiencia descrita tiene su origen en la vida siempre cambiante del Qalb. Me parece que quien pasó por ella aún no había recorrido ni siquiera la cuarta parte de las innumerables 'Estaciones' del Qalb. Las tres cuartas partes restantes deben atravesarse a fin de terminar las

experiencias de la primera 'Estación' de la vida espiritual. Más allá de esta 'Estación' se encuentran otras 'Estaciones': **Ruh**, **Sirr-i-Khafi** y **Sirr-i Akhfa**, cada una de estas 'Estaciones' (su conjunto integra lo que técnicamente se denomina **'Alam-i Amr**) posee experiencias y estados característicos. Después de haber atravesado por estas 'Estaciones', el buscador de la verdad recibe gradualmente la iluminación de los 'Nombres Divinos' y de los 'Divinos Atributos' y, por último, la iluminación de la Esencia Divina".16

Sea cual fuere la base psicológica de las distinciones mencionadas en la cita, al menos proporcionan alguna idea de todo un mundo de experiencia interior visto por un gran reformador del sufismo muslime. Según él, este **'Alam-i Amr**, es decir, "el mundo de la energía directiva", debe atravesarse antes de alcanzar la experiencia excepcional que simboliza lo puramente objetivo. Por esto digo que la psicología moderna ni siquiera ha rozado aún los niveles más superficiales de la cuestión. Yo, en lo personal, no abrigo ninguna esperanza acerca del actual estado lo mismo de la biología que de la psicología. El mero análisis crítico, con alguna comprensión de las condiciones orgánicas de las imágenes literarias en que a veces se ha manifestado la vida religiosa, no encierra probabilidades de conducirnos a las raíces vivientes de la personalidad humana. Suponiendo que las imágenes y símiles de tipo sexual hayan desempeñado algún papel en la historia de la religión, o que la religión haya proporcionado recursos imaginativos para escapar de una realidad desagradable o para ajustarse a ella, estas formas de enfocar la cuestión no pueden, de ninguna manera, afectar la finalidad suprema de la vida religiosa, o sea la reconstrucción del ego finito poniéndolo en contacto con un eterno proceso vital, y proporcionándole así una categoría metafísica que sólo comprendemos parcialmente en la atmósfera semiasfixiante de nuestro ambiente actual. Por lo tanto, para que la ciencia psicológica llegue a contar con alguna probabilidad de llegar a tener un verdadero significado en la vida de la humanidad, debe desarrollar un método independiente para descubrir una nueva técnica mejor adaptada a nuestros tiempos. Quizás un psicópata dotado de un gran intelecto (no se trata de una combinación imposible) pueda mostrarnos el camino para poseer esa técnica. En la Europa moderna, Nietzsche, cuya vida y actividad plantean, al menos para nosotros los orientales, un problema de psicología religiosa extraordinariamente interesante, estuvo dotado de

una constitución a propósito para llevar a cabo esa empresa. Su historia mental no carece de precedentes en la historia del sufismo oriental. No puede negarse que Nietzsche tuvo una visión verdaderamente "imperativa" de lo Divino en el hombre. Califico de "imperativa" esa visión porque al parecer le proporcionó una especie de mentalidad profética que, con alguna forma de técnica, busca convertir las visiones en fuerzas vitales permanentes. Sin embargo, Nietzsche fracasó, y su fracaso se debió sobre todo a sus progenitores intelectuales —por ejemplo, Schopenhauer, Darwin y Lange— cuya influencia lo cegó a tal grado que no pudo percibir el verdadero significado de su visión. En vez de buscar una regla espiritual capaz de desarrollar lo Divino aun en un hombre completamente vulgar y que le abriría un porvenir infinito, Nietzsche buscó que su visión se realizara mediante planes del tipo del radicalismo aristocrático.17 En otra ocasión, refiriéndome a Nietzsche dije:

El "yo soy" que él buscó
Encontrábase más allá de la filosofía y del conocimiento.
La planta que sólo creció en el suelo invisible del corazón del hombre, no nació de un montón de arcilla.18

Fracasó este genio cuya visión únicamente estuvo determinada por sus fuerzas internas, y siguió improductiva porque le faltó a su vida espiritual un guía experto.19 Por una ironía del destino, este hombre que a sus amigos les parecía "como si hubiera venido de un país deshabitado", comprendía perfectamente su gran necesidad espiritual. Decía Nietzsche: "Me enfrento solo a un inmenso problema: es como si estuviera perdido en un bosque prehistórico. Necesito ayuda. Necesito discípulos. Necesito un **maestro**.20 ¡Qué bello sería obedecer". E insiste:

"¿Por qué no encuentro entre los vivientes hombres que me miren más alto que yo y que hayan de verme con desdén?
¿Es que he buscado mal? Tengo un gran anhelo de encontrarlos".

La verdad es que los procesos religiosos y científicos, aunque empleen métodos diferentes, coinciden en sus metas finales. Unos y otros quieren alcanzar el summum de lo real. La religión, por razones que ya mencioné, siente mayores ansias que la ciencia por alcanzar lo supremamente real.21 Tanto para la religión como para la ciencia el camino que conduce

a la objetividad pura atraviesa lo que podría denominarse purificación de la experiencia. Para comprender esto debemos distinguir entre experiencia como hecho natural, signo de la conducta de la realidad normalmente observable, y la experiencia como signo de la naturaleza interior de la Realidad. Como hecho natural se explica a la luz de sus antecedentes, tanto psicológicos como fisiológicos. Como signo de la naturaleza interna de la Realidad deben aplicársele criterios de otro tipo a fin de aclarar su significado. En el terreno de la ciencia se trata de comprender su significado con relación a la conducta externa de la Realidad. En el terreno de la religión se la toma como representante de alguna forma de Realidad y se procura descubrir sus significados principalmente en relación con la naturaleza interior de esa Realidad. El proceso religioso y el científico en cierta forma siguen cursos paralelos. Ambos constituyen descripciones del mismo mundo, pero con esta diferencia: en el proceso científico el punto de vista del ego es necesariamente excluyente, mientras que en el proceso religioso integra tendencias que compiten entre sí y desarrolla una sola actitud incluyente que desemboca en una especie de transfiguración sintética de sus experiencias. Un cuidadoso estudio de la naturaleza y del propósito de estos procesos verdaderamente complementarios, muestra que ambos se dirigen a la purificación de la experiencia en sus respectivas esferas. Propondré un ejemplo para aclarar lo que deseo decir. La crítica que Hume hace de nuestra noción de causa debe considerarse más como un capítulo de la historia de la ciencia que como un capítulo de la historia de la filosofía. Fieles al espíritu del empirismo científico no tenemos derecho a trabajar con conceptos de naturaleza subjetiva. La crítica de Hume busca ante todo emancipar la ciencia empírica del concepto de fuerza que —en ello insiste Hume— carece de bases en la experiencia sensorial. Este fue el primer intento de la mente moderna encaminado a purificar el proceso científico.

El concepto matemático de Einstein sobre el universo completa el proceso de purificación iniciado por Hume, y, leal al espíritu de la crítica de Hume, desecha el concepto de fuerza.22 El pasaje del gran santón indio que cité anteriormente muestra que el estudioso práctico de la psicología religiosa también toma muy en cuenta esa purificación. Su sentido de lo objetivo es tan penetrante como el del hombre de ciencia en la esfera que le corresponde. Pasa de experiencia en experiencia, pero no como mero espectador sino como quien cierne con sentido crítico la experiencia y

que, aplicando las reglas de una técnica especial, adecuada a la esfera de sus investigaciones, se esfuerza por eliminar todos los elementos subjetivos, tanto psicológicos como fisiológicos, del contenido de su experiencia, con el fin de alcanzar, en última instancia, lo absolutamente objetivo. La experiencia final consiste en la revelación de un nuevo proceso vital, original, esencial, espontáneo. El secreto eterno del ego es éste: en cuanto alcanza la revelación final la reconoce, sin la menor vacilación, como suprema raíz de su ser. Con todo, esta experiencia no encierra ningún misterio ni ningún elemento emocional. Para asegurar una experiencia carente de todo elemento emocional, la técnica del sufismo islámico, por lo menos, insiste en prohibir la música en los actos de culto y recalca la necesidad de oraciones diarias en común, con el fin de contrarrestar los posibles efectos antisociales de la contemplación solitaria. Así se llega a una experiencia perfectamente natural, dotada de un significado biológico de enorme importancia para el ego. El ego humano sobrepasa el nivel de la mera reflexión, y remedia su transitoriedad apropiándose de lo eterno. El único peligro a que se expone el ego en esta búsqueda de lo divino, radica en el posible relajamiento de su actividad provocado por el gozo absorbente que precede a la experiencia final. La historia del sufismo oriental muestra que se trata de un verdadero peligro. Este fue el punto central del movimiento reformista iniciado por el gran santón indio de cuyos escritos entresaqué algunos pasajes. La razón es obvia. La meta suprema del ego no consiste en ver algo, sino en ser algo. Al esforzarse por ser algo, el ego descubre su oportunidad decisiva para afinar su objetividad y adquirir un "soy" más fundamental que encuentra la prueba de su realidad no en el "pienso" cartesiano, sino en el "puedo" kantiano. La meta que busca el ego no es la emancipación de las limitaciones de la individualidad, sino una definición más precisa de la individualidad. El último acto no es intelectual, es vital; es un acto que da mayor profundidad a todo el ser del ego, que fortalece su voluntad con la seguridad creadora de que el mundo no se reduce a algo que se ve o conoce a través de los conceptos, sino que es algo que se hace y rehace mediante la acción continua. Es un momento de suprema felicidad, y también el momento de la prueba más ardua a que se somete el ego:

¿Te hallas en la etapa de la "vida", de la "muerte" o de la "muerte en vida"? Invoca la ayuda de tres testigos para que verifiquen tu "Estación".

Tu propia conciencia es el primer testigo:
Por tanto, mírate a ti mismo con tu propia luz.
El segundo testigo es la conciencia de otro ego.
Por tanto, contémplate con la luz de otro ego.
La conciencia de Dios es el tercer testigo.
Por tanto, contémplate a la luz de Dios.
Si permaneces inconmovible frente a esta luz,
Considérate tan viviente y tan eterno como El.
Sólo es hombre quien se atreve...
Quien se atreve a ver a Dios cara a cara.
¿Qué significa "Ascensión"? Unicamente el buscar un testigo
Que finalmente confirme tu realidad;
Un testigo cuya sola confirmación te convierta en eterno.
Nadie puede permanecer inconmovible en Su presencia.
Verdaderamente es de oro puro quien puede permanecer inconmovible.
¿Eres sólo una partícula de polvo?
Aprieta el nudo de tu ego, y
Haz presa de tu minúsculo ser.
¡Cuán glorioso es bruñir el propio ego,
Y poner a prueba su brillo en presencia del Sol!
Vuelve a cincelar tu vieja estructura y crea un nuevo ser.
O este ser es un ser real
O tu ego es sólo un anillo de humo.

Jawid Nama.

NOTAS Y REFERENCIAS

I Conferencia

1. Se hace referencia a un verso de la obra místico-alegórica Mantiq-al-Tair (p. 243, v.5), generalmente considerada como el magnum opus de Farid al-Din 'Aktar (doc. 618/1220), uno de los mayores poetas y pensadores sufitas:

یک از آن علم جدل چون زدند بیشتر بر مردم آگندند

2.A. N. Whitehead, Religion in the Making, p.5

3. Ibid., p. 73

4. CF. H. L. Bergson, Creative Evolution, pp. 187-88.

5. Allahumma arina haqa'iq al-ashya kamahiya, tradición que, en una u otra forma, se halla en obras sufistas bien conocidas, por ejemplo, 'Aliab. 'Uthman al-Hujwiri (d. c. 465/1072), Kashf al-Mahjub, p.166; Mawlana Jalal al-Din Rumi (d. 672/1273), Mathnawi-i Ma'nawi, ii, 466-67; iv, 3567-68; v. 1765; Mahmud Shabistari (d. 720/1320), Gulshan-i Raz, vi, 200 y 'Abd al-Rahman Jami (d. 898/1492), Lawa'ih p.3

6. Qur'an, 16:68-69
7. Ibid. 2:164; 24:43-44; 30:48; 35:9; 45:5.
8. Ibid., 15:16; 25:6; 37:6; 41:12; 50:6; 65:5; 85:1.
9. Ibid., 21:33; 36:40.
10. Cf. F. M. Cornford, Plato's Theory of Knowledge, pp. 28-109; también Bertrand Russel, History of Western Philosophy, capítulo "Knowledge and Perception in Plato".

11. Qur'an, 16-78; 23:78; 32:9; 67:23.

12. Ibid., 17:36. Las referencias que se hacen aquí y en otras partes de las Conferencias a una docena de versos alcoránicos, en dos sentencias indican lo que más importaba a Allama Iqbal, es decir, el empirismo alcoránico que, por su propia naturaleza, da origen a una Weltanschauung de elevadísimo orden religioso. Nos dice, por ejemplo, que la

actitud empírica general del Qur'an produce un sentimiento de reverencia por lo real, y que una manera de entrar en contacto con la Realidad consiste en aprovechar la observación reflexiva y el control de sus símbolos revelados perceptivamente (cf. infra, pp. itálicas de M.S.S.; también V Conferencia, p. , nota 9).

13. Sobre el antidasticismo del Qur'an cf. Mazheruddin Siddiqi, Concept of Muslim Culture in Iqbal, pp. 13-25; también la V Conferencia, nota 21.

14. Cf. R.A. Tsanoff, The Problem of Immortality, pp. 75-77, y B.H. Zedler, "Averroes and Immortality", New Scholasticism (1954), pp. 436-53. Conviene notar que Tsanoff expone los puntos de vista de S. Munk (Mélanges de philosophie, pp. 454 et seq.), E. Renan (Averroes et l'averroïsme, pp. 152, 158). A. Stockl (Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 117, 119), de Boer (Geschichte der Philosophie, p. 173) y M. Horten (Die Hauptlehren des Averroes, pp. 244 et seq.); y los contrapone a los puntos de vista de Carra de Vaux, expuestos en su obra Avicenne, pp. 233 et seq. y también en el artículo "Averroes" en la Encyclopaedia of Religion and Ethics, II, 264-65. Culminan sus observaciones con estas palabras: "Sin duda —y esto es más significativo para nuestro propósito— el escolasticismo consideró a Averroes como a alguien que niega la inmortalidad personal" (p. 77. II, 16-19). Para una exposición reciente y más equilibrada de la opinión de 'Ibn Rushd' sobre la inmortalidad, véase Roger Arnáldez y A. Z. Iskander, 'Ibn Rushd', Dictionary of Scientific Biography, XII, 7a-7bb.

15. Cf. Tsannof, op. cit., oo. 77-84 y M. Yunus Farangi Mahalli, Ibn Rushd' (Urdú; basado en parte en el libro de Renan Averróes et l'averroïsme), pp. 347-59.

16. Véase la IV Conferencia, pp. y la VII Conferencia, pp.
17. Se refiere a la expresión Lawh-in mahfuz-in empleada en el Qur'an 85:22.

18. Esto se aproxima mucho a lo que dice el filósofo francés Louis Rougiere en su Philosophy and the New Physics, p. 144, II, 17-21. Esta obra registrada como S. No. 15 en el Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Library, se cita en la III Conferencia, p.

19. Referencia a Tevfik Fikret, seudónimo de Mehmed Tevfik, también conocido como Tevfik Nazmi, no a Tawfik Fitrat, como por error se afirmó en ediciones anteriores de esta obra. Fikret, considerado por muchos como fundador de la escuela turca de poesía, recordado entre otras obras por su colección de poemas Rübab-i Shikeste ("La flauta rota"), murió en Istambul el 18 de agosto de 1915, a los cuarenta y ocho años de edad. Acerca de la carrera de Fikret y de sus ideas antirreligiosas, consúltese el libro de Niyazi Berkes The Development of Secularism in Turkey, pp. 300-02 y 318-39; y también el breve trabajo de Haydar Ali Diriuz, para conmemorar el centenario del nacimiento de Fikret. Lo tradujo del turco al inglés el Dr. M.H. Notqi. La traducción se publicó en Journal of the Regional Cultural Institute, 1/4 (Otoño de 1968), 12-15.

Toca a los especialistas turco-persas determinar hasta qué punto Fikret aprovechó las obras del gran poeta y pensador Bedil (d. 1133/1721), en lo referente "a la propaganda antirreligiosa, en especial dirigida contra el Islam, en Asia Central". Entre las numerosas obras tanto sobre Bedil como sobre Fikret que han aparecido desde la época de Allama y que muy probablemente interesan a los estudiosos, deben mencionarse: un breve y penetrante estudio redactado por el propio Allama, "Bedil in the Light of Berson". El manuscrito

inédito (20 cuartillas) se conserva en el Allam Iqbal Museum (Lahore). Cf. Dr. Ahmad Nabi Khan, Relics of Allama Iqbal (Catalogue), 1, 25, con una fotocopia de la primera cuartilla.

20. Cf. John Oxenford (tr.), Conversations of Goethe with Eckermann and Soret, p. 41.

21. El Qur'an condena el monacato; véase 52:27; 2-201 y 28:77. Cf. también, Speeches, Writings and Statements of Iqbal, A.L. Sherwani (compilador), p.7, sobre las observaciones de Allama Iqbal en lo concerniente a las actitudes del Cristianismo y del Islam ante los problemas de la vida, donde se encuentra este profundo pensamiento: "El ideal religioso del Islam [...] se relaciona orgánicamente con el orden social que creó".

22. En el Qur'an hay muchos versículos donde se afirma que el universo no fue creado por juego (la'ibin) ni en vano (batil-an) sino con una finalidad seria y con verdad (bi'l-haqq). Los versículos son, respectivamente: (a) 21:16; (b) 3:191; 38:27; (c) 10:5; 14:19; 15:85; 16:3; 29:44; 30:8; 45:22; 46:3 y 64:3.

23. Véase también el versículo 51:47 del Qur'an, donde la frase inna la-must'un se ha interpretado como antecedente de la idea moderna sobre el "universo en expansión". Cf. M. Asad, The Message of the Qur'an, p. 805, nota 31.

24. Referencia especial a la tradición profética que dice: lataswbbu al-dahra fa inn Allah huwa'l-dahru (Ahmad Hanbal, Musnad, V, 299 y 311). Véase también Bukhari, Tafsir, 45; Tawhid, 35; Adab, 1019 y Muslim, Alfaz, 2-4; en lo concerniente a otras variantes del hadith. Sahifa Hammam-ibn-Munabbig (Dr. M. Hamidullah, comp.), hadith 117, contiene uno de los más antiguos textos.

En una importantísima sección intitulada Al-Waqtu Saif-un ("El tiempo es una espada") de su famosos Asrar-i Khudi (Secretos del yo), Allama se refiere al mencionado Hadith en la siguiente forma:

زندگی از دهر و دهر از زندگی است "لا تسبوا الدهر" فرمان نبی است

La Vida pertenece al Tiempo, el Tiempo pertenece a la Vida.
"¡No envilezcais el tiempo", ordenó el Profeta.

25. Referencia al versículo alcoránico 70:19: "El hombre fue creado inquieto (halu'an)".

26. Esto se acerca mucho al lenguaje del Qur'an cuando habla del endurecimiento de los corazones hasta convertirse en piedras. Cf. 2:74; 5:13; 6:43; 39:22 y 57:16.

Esto demuestra que Allama Iqbal en su profundo estudio sobre el Qur'an asimiló fielmente sus significados y su dicción a tal grado que muchas de sus visiones (consignadas en gran parte en su obra poética) provinieron, muy probablemente, de esa especialísima asimilación. Cf. el voluminoso Iqbal sur Qur'an (en urdú), del Dr. Ghulam Mustafa Khan.

27. Qur'an, 41:53; también 51:20-21.

28. Referencia al Mathnawi, ii, 52:

حس ابدان قوتش ظلمت می‌خورد حس جان از آفتاب می‌چرد

El sentido corporal se alimenta de la oscuridad.
El sentido espiritual se alimenta con el sol.

29. Qur'an, 53:11-12.
30. Ibid., 22:46.

31. Cf. Bukhari, Jana'iz, 79; Shahadh, 3; Jihad, 160, 178 y Muslim, Fitan, 95-96. El artículo de D.J. Halperin, "The Ibn Sayyad Traditions and the Legend of al-Dajjal", Journal of the American Oriental Society, XCII/II (1976), 213-23, contiene un informe analítico del ahadith.

32. En árabe: lau tarakathu bayyana, parte invariable del texto de un buen número de ahadith sobre Ibn Sayyad; cf. D.B. Macdonald, The Religious Attitude and Life in Islam, p. 35 et seq. Este libro contiene las famosas Conferencias Haskell sobre Religión Comparada, que Macdonald pronunció en la Universidad de Chicago en 1906. Es una obra que llamó la atención de Allama.

33. Ibid., p. 36
34. Cf. V Conferencia, pp. et seq.
35. El término "yo subliminal" fue acuñado por F. W. H. Myers en el decenio de 1890. Pronto ganó popularidad en la "psicología religiosa" para designar lo que se suponía que constituía la mayor parte del yo que se encuentra más allá del límite de la conciencia, pero que, a pesar de ello, constantemente influye en el pensamiento y en la conducta, como ocurre en los fenómenos parapsicológicos. En William James el concepto del yo subliminal significa el área de la experiencia humana donde puede entrar en contacto con la Vida Divina (cf. The Varieties of Human Experience, pp. 511-15).

36. Macdonald, op. cit., p. 42
37. Cf. la observación de Muhyuddin Ibn al-Arabi: "Dios es un precepto, el mundo es un concepto", mencionada en la III Conferencia p.

38. Ibid., p. 145, donde se dice: "Sin duda el carácter incomunicable de la experiencia religiosa nos orienta acerca de la íntima esencia del ego humano".

39. W.E. Hocking, The Meaning of God In Human Experience, p. 66. Es importante notar que, según Richard C. Gilman, este concepto de la unión inextricable de la idea y del pensamiento "es la fuente del marcado misticismo de la filosofía de Hocking; un misticismo que no abandona la idea del papel del intelecto para aclarar y corregir la intuición. "Cf. el artículo "Hocking, William Ernest", Encyclopedia of Philosophy, IV, 47. (Italicas de M.S.S.)

40. Quizás esto se refiera a la larga y acalorada controversia entre los Mutzalitas (antiguos

racionalistas muslimes) y los Asharitas (escolásticos ortodoxos) sobre el tema Khalq al-Qur'an, o sea el carácter creado o el carácter eterno del Qur'an. Sobre este punto véase VI Conferencia, nota 9. Sin embargo, el contexto del pasaje sugiere claramente que Allama Iqbal desea referirse a la difundida creencia ortodoxa según la cual el texto del Qur'an fue revelado verbalmente, es decir, que tanto la "palabra" como el "significado" provienen de una revelación. Esto, a lo sumo, raras veces se ha discutido en la historia de la teología musulmana. Shah Wali Allah en Sata'at y en Fuyud al-Haramain expone bien la cuestión. Vale la pena observar que en la vida de Allama hay algunas pruebas empíricas análogas en favor de la creencia ortodoxa en la revelación verbal. El profesor Lucas, director de un colegio local, en una conversación le preguntó a Allama si no obstante su gran saber era partidario de la revelación verbal. Allama repuso sin vacilar que en su caso no se trataba de creencia sino de una verdadera experiencia personal; y añadió que compuso sus poemas durante rachas de inspiración poética. Sin duda, las revelaciones proféticas pertenecen a un nivel más elevado. Cf. 'Abdul Majid Salik, Dhikr-Iqbal, pp. 244-45 y Faqir Sayyid Wahid-ud Din, Ruzgar-i Fakir, pp. 39-39. Cuando en 1915 Allama publicó su trascendental Mathnawi: Asrar-i Khudi (Secretos del yo), se suscitaron ásperas controversias debido a la crítica que en esa obra se hace del 'ajami tasawwuf. El gran Hafiz, en una carta fechada el 14 de abril de 1916, dirigida a Maharaja Kishen Parshad, hizo una confidencia muy íntima: "Yo no compuse personalmente el mathnawi; fui obligado o llevado a escribirlo". Cf. M. 'Abdullah Quraishi, 'Nawadir-i Iqbal (Ghair Matbu'ah Khutut)', Sahifah, Lahore, 'Iqbal Nambar' (octubre de 1973), Carta No. 41, p. 168.

41. Cf. William James, op. cit., p. 15.
42. Ibid. p. 21
43. La designación "apóstol" (rasul) se aplica a quienes transmiten las divinas revelaciones, las cuales encierran un nuevo sistema doctrinal. Por otra parte, un "profeta" (nabi), es aquél a quien Dios le confió la enunciación de los principios éticos tomando por base un sistema doctrinal ya existente, o bien principios comunes a todos los sistemas doctrinales. Por consiguiente, todo apóstol es profeta, pero no todo profeta es apóstol.

44. E.W. Hocking, op. cit., pp. 106-07.

II Conferencia

1. Cf. E.S. Haldane y G.R.T. Ross (traductores), The Philosophical Works of Descartes, II, 57.

2. Cf. The Critique of Pure Reason, traducida por N. Kemp Smith p. 505.

3. Falacia lógica consistente en dar por sentado en las premisas lo que va a probarse en la conclusión.

4. Qur'an, 41:53, y también 51:20-21;
5. Ibid., 57:3.
6. Cf. R.F.A. Hoernle, Matter, Life, Mind and God, pp. 69-70.
7. Cf. H. Barker, artículo "Berkeley", en Encyclopaedia of Religion and Ethics, en especial la sección "Metaphysics of Materialism". Véase también IV Conferencia, p. , en lo referente a las profundas observaciones con las que Allama Iqbal refuta "la hipótesis de la

materia como existencia independiente".

8. Cf. A.N. Whitehead, The Concept of Nature, p. 30. Esto es lo que Whitehead denomina "teoría de la bifurcación de la Naturaleza", basada en la dicotomía "de los cuerpos materiales simplemente ubicados de la física newtoniana", y en las "sensaciones puras" de Hume. Según esta teoría, la Naturaleza está dividida en dos partes aisladas; una la conocemos por experiencias inmediatas de los colores, sonidos, aromas, etc. La otra pertenece al mundo de las entidades científicas no percibidas de los átomos, moléculas, electrones, éter, etc. —sin color, sin sonido, sin olor— que actúa en la mente mediante el "impacto", de manera que produzca experiencias sensoriales placenteras. La teoría divide la totalidad del ser en una realidad que no se presenta ante nosotros y por lo tanto es mera "conjetura", y en las apariencias que no son reales sino un mero "sueño". Whitehead rechaza la "bifurcación" e insiste en que "los resplandores de una puesta de sol son parte de la Naturaleza", como también lo son las vibraciones de las moléculas, y en que el científico no puede desechar esos resplandores, si desea tener un "Concepto de la Naturaleza" coherente, como si fuesen un mero "añadido psíquico". Esta opinión la expuso Whitehead, eminente matemático, en 1920 (es decir, cuatro años antes de su nombramiento como catedrático titular de filosofía, en la Universidad de Harvard, a los sesenta y tres años de edad), y gozó de gran aceptación entre los filósofos. Lord Richard Burton Haldane, uno de los principales filósofos británicos neohegelianos, considerado como el primer filósofo que escribió sobre la Teoría de la Relatividad, apoyó decididamente lo que Whitehead decía sobre la "bifurcación" y sobre la "Relatividad" en su libro (muy leído) Reign of Relativity, al cual se refiere Allama Iqbal en la III Conferencia, p. , y quizá también, tácitamente, en la V Conferencia. La forma en que Lord Haldane expuso en este libro su defensa de las opiniones de Whitehead sobre la Relatividad (especialmente explanadas en Concept of Nature) para oponerlas al criterio de Einstein, nos inclina a pensar que, posiblemente, Reign of Relativity, más que ninguna otra obra, influyó para que Allama Iqbal hiciera esta observación: "Es probable que para los musulmes estudiosos resulte más atractivo el concepto de Whitehead sobre la Relatividad que el de Einstein, en cuya teoría el tiempo pierde carácter de transición y misteriosamente se convierte en puro espacio" (Conferencia V, p.). Cabe añadir que Concept of Nature figura como Sr. No. 276 en el Descriptive Catalogue of Allama's Personal Library.

9. Allama expone aquí el primero y el tercero de los argumentos de Zenón. Acerca de los cuatro argumentos de Zenón sobre la irrealidad del movimiento, cf. John Burnet, Greek Philosophy: Thales to Plato, p. 84. Generalmente reciben estos nombres: la "dicotomía", el "Aquiles", la "flecha" y el "estadio". Cabría señalar que la fuente principal de los famosos y controvertidos argumentos es la Física (VI, 9, 239b) de Aristóteles. Generalmente se dice que el primer traductor de esta obra al árabe fue Ishaq b. Hunain (c. 845-910/911), hijo del famoso Hunin b. Ishaq. Se afirma que la física de Aristóteles fue comentada posteriormente por el cristiano Abu 'Alí al-Hasan b. al-Samh (c. 945-1027). Cf. S.M. Stern, "Ibn al-Samah", Journal of the Royal Asiatic Society (1956), pp. 31-44. Con todo, los argumentos de Zenón, como los expone Aristóteles, al parecer los conocieron mucho antes los pensadores árabes, quizá a través de fuentes cristiano-siríacas, pues vemos que el brillante mutazilita Nazzam (d. 231/845) opuso al primer argumento de Zenón su ingeniosa idea del tafrah (salto), a la cual se refiere Allama en la Conferencia III, pp.).

10. Cf. T.J. de Boer, artículo "Atomic Theory (Muhammadan)", en Encyclopaedia of Religion and Ethics, II, 202-03; D.B. Macdonald, Development of Muslim Theology, pp. 201 et

seq. y Majid Fakhry, Islamic Occasionalism, pp. 33-43.

11. Cf. Kitab al-Risal, V, 92-102.
12. Sobre la crítica que hace Bergson de los argumentos de Zenón cf. Creative Evolution, pp. 325-30, y también una obra anterior, Time and Free Will, pp. 113-15.

13. Cf. A.E. Taylor, artículo "Continuity" in Encyclopaedia of Religion and Ethics, IV, 97-98.

14. Cf. Bertrand Russel, Our Knowledge of the External World, pp. 169-88; también, Mysticism and Logic, pp. 84-91.

15. Esta afirmación no pertenece a Russell sino a H. Wildon Carr. La formuló cuando expuso los puntos de vista de Russell sobre esta cuestión. Cf. H. Wildon Carr, The General Principle of Relativity. p. 36.

16. Las opiniones de H. Wildon Carr y, especialmente, de Sir T. Percy Nunn sobre la relatividad en el presente contexto pueden encontrarse en sus trabajos "The Idealistic Interpretation of the Einstein's Theory", publicados en Proceedings of the Aristotelian Society, N. S. XXII (1921-22), 123-27 y 127-30. La doctrina de H. Wildon Carr sobre el idealismo monadista está expuesta con mayor amplitud en su General Principle of Relativity (1920) and A Theory of Monads: Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity (1922). En esta Conferencia se citan pasajes de ambos libros (cf. notas 15 y 22).

7. Percy Nunn, más conocido como educador, escribió poco sobre temas filosóficos, pero sin así, sus trabajos influyeron mucho en los principales pensadores británicos contemporáneos: Whitehead, Samuel Alexander, Russell y Broad, entre otros. Se dice que fue quien primero formuló las doctrinas características del neorrealismo, importante escuela filosófica del siglo XX que tuvo ardientes y talentosos defensores tanto en Inglaterra como en Estados Unidos. Su famoso trabajo, "Are Secondary Qualities Independent of Perception?", leído en una sesión de la Sociedad Aristotélica en 1909, fue muy comentado y estudiado. Dice J. Passmore al respecto: "Impresionó a la imaginación vagarosa de Bertrand Russell" (A Hundred Years of Philosophy, p. 258). Vale la pena notar que las correcciones que Nunn hizo a la interpretación idealista de la relatividad de H. Wildon Carr en el pasaje de referencia, aparecen en un estilo filosófico casi idéntico en el valioso artículo de Russell "Relativity: Philosophical Consequences", en Encyclopaedia Britannica (1953), XIX, 994. Dice Russell: "Es un error suponer que la relatividad adopta una imagen idealista del mundo... El 'observador', frecuentemente mencionado cuando se habla de relatividad, no necesita ser una mente, puede ser una placa fotográfica o cualquier otro instrumento registrador".

17. Acerca de esta muy discutible interpretación de la teoría de Einstein sobre la relatividad, véase Dr. M. Razi-ud-din Siddiqi, "Iqbal's Conception of Time and Space" en Iqbal As a Thinker, pp. 29-31, y Philipp Frank, "Philosophical Interpretations and Misinterpretations of the Theory of Relativity", en H. Feigel Y mary Brodbeck (comps.), Readings in the Philosophy of Science, pp. 222-26, originalmente publicado en su valiosa obra Interpretations and Misinterpretations of Modern Physics (1938).

18. Cf. Hans Reichenbach, "The Philosophical Significance of the Theory of Relativity", en

P.A. Schilpp (comp.), Albert Einstein: Philosopher-Scientist, sección IV.

19. Cf. Tertium Organum, pp. 33 et seq.
20. Compárese esto con el concepto bergsoniano de la conciencia en Creative Evolution, pp. 189 et seq.

21. Este pasaje proviene del trabjo de J.S. Haldane "Are Physical, Biological and Psychological Categories Irreducible?", leído en julio de 1918 en una sesión conjunta de la Aristotelian Society, la British Psychological Society y la Mind Association. Cf. Proceedings of the Aristotelian Society, XVII (1917-1918), 423-24, reproducido en Life and Finite Individuality, pp. 15-16, H. Wildon Carr (comp.).

22. A Theory of Monads, pp. 5-6
23. Cf. I Conferencia, pp.
24. Cf. Los versículos alcoránicos citados en la p. ; a los cuales pueden añadirse 22:47, 32:5 y 70:4. Según este último versículo un día dura cincuenta mil años.

25. Creative Evolution, p. 1.
26. Dice el Qur'an: "Y he aquí que un día con quien te sostiene equivale a mil años según tu cómputo" (22:47). Según el antiguo Testamento, "Mil años son para ti como un día, como el día de ayer que ya pasó" (Salmo XC, 4).

27. Según Bergson, este período puede durar hasta 25,000 años. Cf. Matter and Memory, pp. 272-73.

28. Para comentarios adicionales sobre el futuro como posibilidad abierta, cf. III Conferencia, p.

29. Véanse, entre otros, los versículos alcoránicos 25:2 y 54:59; y el más antiguo sobre este tema en el orden cronológico de las suras: 87:2-3.

Los dos últimos breves versículos hablan de cuatro formas Divinas de gobernar toda la creación y, por lo tanto, también al hombre; es decir, hablan de Dios que crea una cosa (khalaqa), la completa (fa sawwa), le señala un destino o determina su naturaleza (qaddara) y la guía a la plenitud (fa hada).

El concepto de Allama Iqbal sobre el destino (taqdir) como "el alcance interior de una cosa, cuyas posibilidades realizables se encuentran en las profundidades de su naturaleza, y se actualizan consecutivamente sin ninguna sensación de compulsión externa" (itálicas de M.S.S.), interpretado en función de los procedimientos Divinos incluidos en los mencionados dos versículos coríos, se acerca singularmente al texto y a las formas de pensamiento características del Qur'an. No hay sitio en este concepto del destino para la doctrina del fatalismo predicada por algunos teólogos muslimes escolásticos, cuya interpretación de los versículos alcoránicos sobre este tema es a menudo y obviamente una interpretación equivocada (IV Conferencia, p.). Tampoco hay sitio para la doctrina del determinismo expuesta por filósofos que, aislados totalmente del ímpulso vital interior que proporciona el Islam, piensan en todas las cosas en función de la inexorable ley de la causa y el efecto que gobierna tanto el ego humano como el "ambiente" donde está colocado. No caen en la cuenta de que la ley "de la causa y del efecto" se encuentra en las profundidades del

ego trascendental, el cual la ideó o la causó con ayuda divina, a fin de realizar el destino que le fue divinamente asignado para comprender y dominar todas las cosas, p. . Consúltese también Asrar-i Khudi, especialmente los versículos de las primeras secciones.

30. Qur'an, 55:29
31. Cf. I Conferencia, p. 0.
32. Véase Shibli Nu' ani, Shi'rul-Ajam, III, 114.
33. Referencia a las pp. .
34. Cf. I Conferencia P. y la nota 23.
35. El versículo alcoránico 25:62 citado en la p.
36. Referencia a la expresión alcoránica: Ghaliyy-un 'anil-alamin, que se encuentra en los versículos 3:97 y 29:6.

37. Referencia al versículo alcoránico 20:14: "En verdad, Yo, sólo Yo soy Dios; fuera de Mí no hay ninguna deidad. Por tanto, sólo a mí rendirás culto, y serás constante en la oración para acordarte de Mí".

38. Qur'an, 42:11.
39. Se hace referencia a la expresión alcoránica sunnat Allah, que aparece en 35:43, 48:23, etc.

40. Cf. III Conferencia, p. , donde Allama Iqbal comenta: "El observador científico de la Naturaleza es como un buscador místico cuando ora".

41. El argumento de McTaggart mencionado aquí, lo expuso en su artículo "The Unreality of Time", en Mind (N.S.), XVII/68 (octubre de 1908), 457-74, más tarde reproducido en Nature of Existence, II, 9-31, y también en el libro póstumo Philosophical Studies, pp. 110-31. Se ha llamado a McTaggart "gigantesco cuando discute la realidad de la irrealidad del tiempo". El artículo citado se ha discutido mucho en escritos filosóficos recientes acerca del tiempo. Entre los artículos que defienden la posición de McTaggart cabe mencionar: " A Defence of McTaggart's Proof on the Unreality of Time", por Michael Dummet, en Philosophical Review, XIX (1960), 497-504. McTaggart fue criticado por C.D. Broad, el más brillante expositor de su filosofía (cf. el comentario Examination of McTaggart's Philosophy, Vol. I, 1933, y Vol. II en dos partes, 1938), en Scientific Thought, libro al que Allama Iqbal se refiere en la presente discusión, y también en su importante artículo "Time" en Encyclopaedia of Religion and Ethics, XII, 339a. Con anterioridad a Broad, Reyburn lo hizo en su artículo "Idealism and the Reality of Time", en Mind (octubre de 1913), pp. 493-508, resumido por J. Alexander Gunn en Problem of Time: A Historical and Critical Study, pp. 345-47.

42. Cf. C.B. Broad, Scientific Thought, p. 79
43. Esto recuerda mucho las palabras de Broad al final de su examen del argumento de McTaggart acerca del tiempo cuando reconoce que el tiempo "es el nudo más difícil de toda la filosofía", ibid., p. 84.

44. Confesiones de San Agustín, XI, 17. Cf. O. Spengler, Decadencia de Occidente, I, 140, donde la observación de San Agustín se cita al hablar del "destino".

45. Referencia al versículo alcoránico 23:80.

46. Cf. Afdal Sarkhwush, Kalimat al-Shu'ara', p. 77, donde este versículo se cita como sigue:

مرا بر صورت خود آفریدی برون از نقش خود آخر چه دیدی؟

47. Cf. Kitab al-Fisal, II, 158; también Goldziher, The Zahiris, pp. 113 et seq.

48. Qur'an, 50:38.
49. Ibid., 2:255.
50. Goethe, Alterswerke (edición de Hamburgo), I, 367, citado por Spengler en op. cit., en la guarda y traducido en la p. 140. Agradezco mucho a la profesora Dra. Annemarie Schimmel por su ayuda para encontrar esta cita en los Alterswerke de Goethe.

51. Se hace referencia a las últimas palabras del Profeta: 'al-salatu al-salatu wa ma mal kat aimanukum' (sé atento en tus oraciones y sé bondadoso con las personas sometidas a tu autoridad), mencionadas aprovechando tres fuentes diferentes en Musnad, VI, 290, 311 y 321, por Ahmad b. Hanbal.

III Conferencia

1. Creative Evolution, p. 13; también pp. 45-46.
2. Ibid., p. 14.
3. Véase, por ejemplo, Qur'an, 2:163; 4:171; 5:73; 6:19; 13:15; 14:48; 21:108; 39:4 y 40:16 sobre la Unidad de Alá, y 4:171; 6:101; 10:68; 17:111; 19:88-92 donde enfáticamente se niega la doctrina cristiana sobre el Hijo de Dios.

4. Cf. L. R. Farnell, The Attibutes of God, p. 56.
5. Aquí la traducción completa es "estrella radiante", como lo requiere el rasm del Qur'an, "Kaukab-un durriy-un".

6. El infinito de Dios es intensivo, no extensivo. Sobre esta sutil distinción véase la IV Conferencia p.
7. Acerca de la prolongada controversia en torno del tema de la creación del universo, véase, por ejemplo Ghazali, Tahafut al-Falasifah, traducción al inglés por S.A. Kamali: Incoherence of the Philosophers, pp. 13-53; y Tahafut al-Tahafut, por Ibn Rushd, traducción al inglés por Simon van den Bergh: The Incoherence of the Incoherence, pp. 1-69. Consúltese también G. F. Hourani, "Algharali and the Philosophers on the Origin of the World", The Muslim World, XLVII/2 (1958), 183-91, 308-14. Así mismo, M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazali: Metaphysics". A History of Muslim Philosophy, M. M. Sharif (comp.), pp. 598-608.

8. Cf. II Conferencia, pp.
9. A.S. Eddington, Space, Time and Gravitation, pp. 197-98.
10. Acerca de la teoría del atomismo de Abu Hashim, cf. "Atomic Theory" (Muhammadan), por T.J. es Boer, Encyclopaedia of Religion and Ethics, II, 202-03. La exposición de De Boer se basa en Kitab al-Masa'il fi'l-Khilaf, por Abu Rashid Se'id, traducción al alemán por Arthur Biram (Leiden, 1902).

11. Cf. Muqaddimah, por Ibn Khaldun, traducción al inglés por F. Rosenthal, III, 50-51, donde se dice que Baqillani introdujo los conceptos del átomo (al-jawhar al-fard), del vacío y de los accidentes en el Kalam Ash'arita. R.J. McCarthy, revisor y traductor de algunos de los textos de Baqillani, considera que esto carece de fundamento. Consúltese su artículo "al-Bakillani", en Encyclopaedia of Islam (nueva edición), I, 959. Teniendo en cuenta lo que sobre el atomismo muslime se dice en Maqalat al-Islamiyin, por al-Ash'ari, es preciso concedar que los teólogos escolásticos musulmanes, mucho antes de Baqillani, debatieron a fondo sobre el atomismo.

12. Sobre la vida y obra de Maimónides y sus relaciones con la filosofía musulmana, cf. The Guide of the Perplexed, por S. Pines (nueva traducción al inglés, Chicago University Press, 1963), con "Introducción" por el traductor y "Ensayo Introductorio" por L. Strauss. Consúltese también Introduction to the History of Science, por George Sarton, II, 369-70 y 376-77.

13. D.B. Macdonald, "Continuous Re-creation and Atomic Time in Moslem Scholastic Theology", The Moslem World, SVIII/1 (1928), 6-28; reproducción tomada de Isis, IX (1927), 326-44. Este artículo se refiere principalmente a las bien conocidas "Doce proposiciones del Katam", de Maimónides.

14. Macdonald, "Continuous Re-creation and Atomic Time..." en op. cit., p.24

15. Ibid., pp. 25-28. Véase también The Religious Attitude and Life in Islam, p. 320, donde Macdonald sigue la huella de los desarrollos panteístas en las escuelas sufitas posteriores, hasta la influencia budista y vádica.

16. Qur'an, 53:1
17. Cf. de Boer, "Atomic Theory (Muhammadan)", en op. cit., II, 203.
18. Cf. Eddington, op. cit., p. 200
19. Véase una exposición del concepto de Nazzam sobre tafrah (salto) en Ash'ari, Maqalat al-Islamiyin, II, 18; Ibn Hazm, Kitab al-Fisal, V, 64-65, y Shahrastani, Kitab al-Milal wa'l-Nihal, pp. 38-39. Consúltese también Infra'ini, Al-Tabsir, p. 68 y Majid Fakhry, Islamic Occasionalism, p. 39.

20. A.N. Whitehead, Science and the Modern World, p. 49
21. Concepto sostenido, entre otros, por Baqillani, quien lo fundamenta en los versículos alcoránicos 8:67 y 46:24, en los cuales se habla de lo transitorio de las cosas de este mundo. Cf. Kitab al-Tamhid, p. 18.

22. I Conferencia, p. ; también V Conferencia, p. , nota 21.
23. Sobre la teoría Ash'arita de la re-creación perpetua del universo, basada en el Poder Absoluto de Dios y en la Voluntad Divina, cf., Majid Fakhry, Islamic Occasionalism, pp. 15, 117 et seq., y M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazali: Methaphysics", en op. cit., I, 603-08.

24. En la edición de Mathnawi preparada por R. A. Nicholson, este versículo (I, 1812) aparece como sigue:

باده از ما مست شد نے ما ازو قالب از ما هست شد نے ما ازو

El vino se embriagó con nosotros, no nosotros con él.
El cuerpo provino de nosotros, no nosotros del cuerpo.

25. El vizconde Richard Burton Haldane, hermano mayor de John Scott Haldane, cuyos trabajos presentados en diversos simposios Allama Iqbal cita a menudo en la II Conferencia p. , fue uno de los principales filósofos británicos no hegelianos y distinguido estadista (murió el 19 de agosto de 1929). Allama emplea la expresión "el desaparecido Lord Haldane", lo cual indica posiblemente la fecha en que redactó esta III Conferencia, que, junto con las dos primeras Conferencias, fue pronunciada en Madrás (5-8 de enero de 1929). La "idea de los grados de realidad y de conocimiento" aparece vigorosamente expuesta por Haldane en The Reign of Relativity (1921) y también en los dos volúmenes de las Conferencias Gifford, The Pathway to Reality (1903-04), donde expuso el Principio de la Relatividad, basado exclusivamente en argumentos filosóficos, antes de que Einstein publicara su teoría; cf. Rudolf Metz, A Hundred Years of British Philosophy, p. 315.

26. Referencia al versículo 20:14 del Qur'an.
27. Ibid., 50:16.
28. En la IV Conferencia, pp. , se vuelve a hablar de la intimidad del ego.
29. Cf. la p. , donde Iqbal dice que Dios "con Su libertad creadora... decidió que los egos finitos participen de Su vida, poder y libertad".

30. El principio tradicional "No envilecais el tiempo porque el tiempo pertenece a Dios", mencionado en la I Conferencia, p.

31. Cf. The Mathematical Principles of Natural Philosophy, Vol. I, Definición viii, Escolio i.

32. Cf. Louis Rougier, Philosophy and the New Physics (An Essay on the Relativity Theory and the Theory of Quanta), p. 143. Este libro pertenece a la primera etapa de la producción filosófica de Rougier, en la cual lo impresionaron los descubrimientos de filósofos y matemáticos como Henri Poincaré (mecánica celeste y nueva geometría), Nicolás L. Carnot (termodinámica), Max Planck (teoría cuántica) y Einstein (principio de la relatividad). Después vino su estudio crítico de las teorías del conocimiento (racionalismo y escolasticismo), que desembocó en su tesis sobre la diversidad de los "temperamentos metafísicos" y de la "infinita plasticidad" de la mente humana que la hace deleitarse "en muy diversas formas de inteligibilidad". A la etapa final de la producción filosófica de Rougier pertenece La Métaphysique et le language (1960) donde expone sus conceptos sobre la pluralidad del lenguaje en el discurso filosófico. Rougier también escribió sobre la historia de las ideas (científicas, filosóficas, religiosas) y sobre problemas políticos y económicos contemporáneos. Vale la pena citar sus libros Les Mystiques politiques et leurs incidences internationales (1935) y Les Mystiques économiques (1949).

Tanto el nombre "Louis Rougier" como el título de su libro "Philosophy and the New Physics", mencionados en el pasaje que cita Allama Iqbal, aparecen con inexplicables errores en ediciones anteriores de Reconstruction, incluyendo la de Oxford University Press (Londres, 1934). Estos errores no los notó Madame Eva Meyerovitch en su traducción francesa: Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam (París, 1955, p. 83). Para mí hubiera

sido prácticamente imposible averiguar el nombre del autor y el título correctos sin la ayuda del sabio holandés Rev. Dr. Jan Slomp y de Mlle. Mauricette Levasseur, de la Biblioteca Nacional (París), quienes asimismo se proporcionaron muchos datos útiles sobre la vida y la obra de Rougier. Este filósofo francés fue profesor en varias universidades (incluyendo la de El Cairo y la de Nueva York), participó en diversos congresos y fue presidente del Congreso Internacional de Filosofía Científica (París, 1935). Falleció el 14 de octubre de 1982, a los 93 años.

33. Cf. Space, Time and Deity, II, 396-98; también la carta de Allama Iqbal (24 de enero de 1921) dirigida a R.A. Nicholson (Letters of Iqbal, compiladas por B.A. Dar, pp. 141-42), donde, en desacuerdo con los conceptos de Alexander sobre Dios, observa: "Creo que en el universo existe una tendencia Divina, pero esta tendencia alguna vez se expresará plenamente en un hombre superior, no en un Dios sujeto al tiempo, como indica Alexander en su exposición sobre este tema".

34. El poeta sufí mencionado aquí y también en las Conferencias V y VII como (Fakhr al-Din) 'Iraqi, probablemente sea 'Ain al-Qudat Abul-Mu'ali Abdullah b. Muhammad b. 'Ali b. al-Hasan b. 'Ali al-Miyanji al-Hamadani (492-525/1098-1131), cuyo tratado sobre el tiempo y el espacio Ghayat al-Imkan fi Dirayat al-Mikan (54 p.) apareció en una edición a cargo de Rahim Farmanish (Teherán, 1338S/1959). Cf. traducción al inglés del tratado por A.H. Kamali, sección intitulada "Observations", pp. i-v; también B.A. Dar, "Iqbal aur Mas'alah-i Zaman-o Makan" en Fikr-i Iqbal ke Munawwar Goshay, Salim Akhtar. comp., pp. 149-51. Nadhr Sabiri, por otra parte, insiste en que el verdadero autor del tratado fue Shaikh Taj al-Din Mahmud b. Khuda-dad Ashnawi (d. c. 619/1222), y lo mismo sugirió Allama Iqbal en su "Presidential Address" pronunciado en la Quinta Conferencia Oriental India en 1928 (Speeches, Writings and Statements of Iqbal, p. 137). Cf. Shaikh Mahmud Ashnawi, Ghayat al-Imkan fi Ma'rifat al-Zaman wa'l-Makan (42 pp.), compilado por Nadhr Sabiri (Campbellpur, 1401/1981). La "Introducción" habla de las investigaciones del compilador sobre los manuscritos del opúsculo y de los datos que se conocen sobre el autor. Consúltese también Haji Khalifah, Kashf al-Zunun, II, 1190, y A. Monzavi, A Catalogue of Persian Manuscripts, Vol. II, I Parte, manuscritos 7556-72).

Consúltese también Maulana Intiaz 'Ali Khan 'Arshi, 'Zaman-o-Makan Ki Bath ke Mutaallaq 'Allamah Iqbal ka aik Ma'akhidh: 'Iraqi ya Ashnawi', Magalat: Iqbal 'Alami Kangras (Trabajos del Centenario de Iqbal presentados en el Congreso Internacional sobre Allama Mohammad Iqbal: 2-8 de Diciembre de 1977), IV, 1-10, donde Maulana 'Arshi sigue la huella de un nuevo manuscrito del opúsculo existente en la Biblioteca Rida, en Rampur, y menciona la posibilidad de que sea el que aprovechó Allama Iqbal en estas conferencias y en su discurso "A Plea for Deeper Study of Muslim Scientists".

Cabe añadir que ya no existen dudas sobre el manuscrito de este singular tratado sufita sobre "el tiempo y el espacio" que empleó Allama Iqbal pues, por fortuna, se encuentra bien conservado en el Museo Allama Iqbal, de Lahore (inaugurado por el Presidente de Pakistán el 26 de septiembre de 1984). El manuscrito, según una nota de puño y letra de Allama fechada el 21 de octubre de 1935, lo transcribió para él el célebre especialista en cuestiones religiosas Sayyid Anwar Shah Kashmiri. Cf. Dr. Ahmad Nabi Khan, Relics of Allama Iqbal (Catalogue), p. 12.

Para esa nota nos dirigimos a la edición de Rahim Farmanish de Ghayat al-Imkan fi

Dirayat al-Makan, por Hamadani. (Teherán, 1338/1959), y, en algunos casos, a la traducción al inglés que de esta obra hizo A.H. Kamali (Karachi, 1971). Puede recurrirse a esta traducción pero tomando precauciones.

35. Cf. 'Ain al-Qudat Hamadani, op. cit., p. 51; traducción inglesa, p. 36.

36. Ibid. La expresión alcoránica umm al-kitab en 3:7, 13:39 y 43:4.

37. Cf Al-Mabahith al-Mashriqiyah, I, 647; el texto árabe de la cita en inglés es como sigue:

(واعلم) إنّي إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحقّ في الزمان
فليكن طمعك من هذا الكتاب إستقصاء القول فيما يمكن
ان يقال من كلّ جانب وإمّا تكلّف الأجوبة الضعيفة تعصّبًا
لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب فذلك مما لا افعله في
كثير من المواضع وخصوصًا في هذه المسئلة .

38. Referencia especial al versículo alcoránico 23:80, citado en la II Conferencia, p.

39. Cf. II Conferencia, p. , donde, al resumir su "crítica" filosófica de la experiencia, dice Allama Iqbal: "Los hechos de la experiencia justifican esta inferencia: la naturaleza suprema de la Realidad es espiritual, y debe concebirse como un ego".

40. Cf. 'Ain al-Qudat Hamadani, op. cit., p. 50; en la traducción inglesa, p. 36. Acerca de la idea de Royce sobre el conocimiento de todas las cosas de una sola vez (totum simul), consúltese su World and the Individual. II, 141.

41. Sobre la armonía cósmica y la unidad de la Naturaleza, dice el Qur'an: "No ves incongruencia alguna en la creación del Benhechor. Vuelve a mirar. ¿Puedes percibir algún desorden? Vuelve a dirigir la mirada una y otra vez. Tu mirada tornará a ti confusa mientras se encuentre fatigada" (67:3-4).

42. Qur'an, 3:26 y 73; cf. también 57:29.
43. Cf. Joseph Friedrich Naumann, Briefe über Religion, p. 68; también la VI Conferencia, nota 38. El texto original alemán es el siguiente:

"Wir haben eine Weltverkenntnis wie uns einen Gott der Macht und Starke lehrt, der Tod und Leben wie Schatten und Licht glei chzeitig versendet, und eine Offenbarung, einen Heilsglauben, der von demselben Gott sagt, dass er Vater sei. Die Nachfolge der Weltgottes ergibt die Sittlichkeit del Kampfes una Dass, und der Dienst des Vaters Jesu Christi ergibt die Sittlichkeit der Barmherzigkeit. Es sind aber nicht zwei Gotter, son ern einer. Irgendwie greifen ihre Arme instnander. Nur kann kein Sterblicher sagen, wo und wie das

geschicht".

44. Referencia a los famosos versos de Browing en "Pippa Passes":
"God is in the heaven;
All is right with the world".
(Dios está en los cielos,
Y en el mundo todo va bien).

45. Cf. Schopenhauer, World as Will and Idea, traducción de R. B. Haldane y J. Kemp, Libro IV, sección 57.

46. Acerca del origen y del crecimiento histórico de la leyenda de Fausto anteriores a la magistral obra de Goethe, cf. el artículo de Mary Boare "Faust" en Cassell's Encyclopaedia of Literature, I, 217-19.

47. Cf. Génesis, capítulo iii.
48. Rigurosamente hablando, la palabra Adán aplicada al hombre en su calidad de vicerregente de Dios en la tierra, en el Qur'an sólo aparece en 2:30-31.

49. Génesis, iii, 20.
50. Qur'an, 7:19.
51. Ibid, 20:120.
52. Cf. Génesis, iii, 24.
53. Ibid iii, 17.
54. Qur'an, 2:36 y 7:24.
55. Véanse también los versículos 15:19-20.
56. Ibid., 71-17.
57. Ibid., 52-23.
58. Ibid., 15:48.
59. Ibid., 20:118-119.
60. Ibid., 2:35-37; también 20:120-122.
61. Ibid., 95:4-5
62. Véanse también los versículos 2:155 y 90:4.
63. Ibid., 2:31-34.
64. I Conferencia, pp.

65. Madame Helena Petrova Blavatsky (1831-1891), célebre espiritualista y teósofa, nacida en Rusia, en colaboración con el coronel H. S. Olcott y W. A. Judge fundó la Sociedad Teosófica, en Nueva York, en noviembre de 1875. Posteriormente trasladó sus actividades a la India. Abrió una oficina de la Sociedad en Bombay y, en 1883, en Adyar, cerca de Madrás, con los siguientes objetivos: (i) integrar un núcleo de la hermandad universal de la humanidad; (ii) promover el estudio comparativo de las religiones, de la filosofía y de la ciencia, y (iii) investigar las leyes de la naturaleza y los poderes latentes en el hombre aún sin explicación. The Secret Doctrine (1888), en términos generales se refiere laboriosamente a la "cosmogénesis" y a la "antropogénesis". Aunque en buena parte se basa en el pensamiento de los vedas, se dice que la "doctrina secreta" encierra la esencia de todas las religiones.

En lo referente al árbol como "símbolo críptico del conocimiento oculto", de lo cual se

habla en The Secret Doctrine, cf. I. 187: El árbol, en la antigüedad fue siempre el Símbolo del Conocimiento Sagrado y Secreto. Con el árbol también se quiso indicar una Escritura o un Registro": III, 384: "Ormzad... es también el creador del Arbol (del Conocimiento Oculto y Espiritual y de la Sabiduría) del cual se toma el místico y misterioso Barsma", y IV, 159: "Para el Ocultista Oriental el Arbol del Conocimiento [conduce] a la luz de la Realidad enormemente presente".

Cabe añadir que a Allama Iqbal la Sociedad Teosófica y sus actividades a lo sumo le interesaron durante una breve temporada, pues como dice el Dr. 'Abdullah Chaghatá' ; (Iqbal ki Suhbat Men, p. 330), Allama durante su estadía en Madrás (del 4 al 8 de enero de 1929) estuvo muy ocupado con esta Conferencia y no tuvo tiempo para visitar la oficina principal de la Sociedad en Adyar. En Development of Metaphysics in Persia (p. 10, nota 2) se menciona un opúsculo, Reincarnation, por la célebre Annie Besant (presidenta de la Sociedad Teosófica, 1907-1933) y la primera y única mujer británica que haya ocupado la presidencia del Congreso Nacional Indio, en 1917). Añadamos los dos libros publicados por la Sociedad Teosófica que se encuentran en la biblioteca particular de Allama (Cf. Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Library, No. 81 y Relics of Allama Iqbal: Catalogue IV, II). Con todo, no sabemos qué características haya tenido el interés de Allama Iqbal en la Sociedad Teosófica.

66. Qur'an, 17:11 y 21:37. El árbol al cual Adán tenía prohibido acercarse (2:35 y 7:19), según el conocimiento extraordinariamente profundo que Allama Iqbal tenía del Qur'an, es el árbol del "conocimiento oculto", al que los hombres de todos los tiempos han querido aproximarse con infructuoso apresuramiento. Esto, según Allama, se opone al conocimiento inductivo, "característico de las enseñanzas alcoránicas". En la V Conferencia (p.) dice: "El nacimiento del Islam representa el nacimiento del intelecto inductivo". Ciertamente, este segundo tipo de conocimiento es muy fatigoso y dolorosamente lento, pero es el único que desarrolla las facultades creadoras del hombre y lo convierte en amo de su ambiente y, por lo tanto, verdadero vicerregente de Dios en la tierra. Si este es el verdadero enfoque que debe darse al conocimiento, entonces queda muy poco sitio para el espiritualismo oculto o teosofismo de Madame Blavatsky. Allama Iqbal se oponía a cualquier tipo de ocultismo. Se dice que en una conversación dijo: "el árbol prohibido (shajr-i mamnnu'ah) del Qur'an es el tasawwuf de los partidarios del ocultismo, el cual induce al paciente a buscar algún hechizo o encantamiento en vez de consultar a un médico". El tasawwuf, añadió, que nos urge a cerrar ojos y oídos y a concentrarnos en la visión interior, y que nos enseña a abandonar métodos difíciles de conquista la Naturaleza y a adoptar algunos métodos espirituales sencillos, ha causado daños gravísimos a la ciencia. (Cf. Dr. Abu'l-Laith Siddiqi (comp.), Malfuzat-i Iqbal, pp. 138-39). Debe añadirse, sin embargo, que Allama Iqbal no se refiere a un tasawwuf genuino o de tipo superior que se eleva por encima de todas las ciencias y de todas las filosofías, en el cual, por así decirlo, el ego humano se descubre a sí mismo como una individualidad aún más profunda que su yo/dad habitual y conceptualmente describible. Esto sucede en el contacto del ego con la Suprema Realidad, lo cual produce una especie de "transformación biológica" cuya descripción sobrepasa las posibilidades de todo lenguaje ordinario y todas las categorías usuales del pensamiento. Esta "experiencia sólo puede encarnarse en un acto que cree un mundo o que estremezca un mundo; sólo en esta forma el contenido de esta experiencia intemporal... puede hacerse efectivamente visible a los ojos de la historia" (viii Conferencia, P.).

67. Qur'an, 2:36, 7:24, 20:123.
68. Ibid., 2:177, 3:200.
69. II Conferencia, p.
70. V Conferencia, pp. et seq.
71. The Principles of Psychology, I, 316.
72. Cf. R. A. Nicholson (comp. y trad.), The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi, Vol IV (libros i y ii, texto), ii, vv. 159-162 y 164.

73. Cf. Ibid., Vol IV, 2 (libros i y ii de la traducción), p. 230. Un buen número de cambios menores que Ilama Iqbal hizo en la traducción al inglés de Nicholson de los versículos de Mathnawi que aquí se citan, se deben a que Allama omitió los paréntesis que empleó Nicholson para que su traducción fuese muy literal. Por fortuna los ejemplares propiedad personal de Allama de los volúmenes 2-5 y 7 de la edición de Nicholson de Mathnawi se conservan en el Museo Allama Iqbal (Lahore). Valdría la pena estudiar las notas marginales que Allama escribió en estos volúmenes.

74. Cf. Qur'an, 3:19, en donde, en lo relativo a las operaciones dichas en privado, se afirma que quienes oran lo hacen pensando en Dios lo mismo de pie que sentados o recostados.

75. El Qur'an al hablar de toda la humanidad emplea el término "una comunidad". Cf. 2:213; 10:19.

76. Ibid., 49:13.

IV Conferencia

1. Cf. Qur'an, 6:94, 19:80 y 19:95; también la p. donde Allama Iqbal, al referirse a estos versículos, afirma que en la vida venidera el ego finito se aproximará al Ego Infinito "con la irreemplazable unicidad de su individualidad".

2. Traducción del texto alcoránico wa la taziru wazirat-un wizra ukhra que aparece en los versículos 6:164; 17:15; 35:18; 39:7 y 53:38. Cronológicamente, el último versículo —53:38— es el primero sobre este tema. Este supremo principio ético o ley encierra tres aspectos: rechazo categórico de la doctrina cristiana sobre el pecado original, refutación de la idea de "redención" y rechazo de la posibilidad de mediación entre el pecador y Dios (Cf. M. Asad, The Message of the Qur'an, p. 816, nota 31).

3. Traducción del versículo 53:39 del Qur'an, continuación del versículo citado arriba.

4. Cf. O. Spengler, The Decline of the West, I, 306-07. También la V Conferencia, p. , donde Allama Iqbal hace esta importante declaración: "A decir verdad, mi principal propósito en estas conferencias es poner a la vista un Islam emancipado de las adherencias magas" (Itálicas de M.S.S.). Esto puede unirse a lo que Allama dijo en su respuesta a la carta de un caballero persi, publicada en Satesman. En la respuesta se dice claramente: "La experiencia religiosa y el pensamiento magos saturan la teología y la filosofía musulmes y el sufismo. Más aún, hay pruebas para demostrar que ciertas escuelas sufitas conocidas como islámicas han repetido la experiencia religiosa de tipo magu... En el propio Qur'an

hay pruebas concluyentes para demostrar que el Islam buscaba abrir nuevos canales no sólo al pensamiento sino también a la experiencia religiosa. Sin embargo, una herencia maga ha solocado la vida del Islam y nunca ha permitido el desarrollo de su verdadero espíritu y de sus aspiraciones" (Speeches, Writings and Statements of Iqbal, A.L. Sherwani, comp., p. 170). Es importante notar que, según Allama Iqbal, el bahaísmo y el qadianismo "son dos formas adoptadas por el renacimiento moderno de magusmo preislámico". Cf. el artículo de Iqbal: "Qadianis and Orthodox Muslims", ibid., p. 162. Esto se recalca en "Introduction to the Study of Islam" magnífica sinopsis de un libro que Allama tenía en proyecto. En la sección "E", Subsección (iii), uno de los temas es: "Babi, Ahmadiyya, Etc. Prophecies. All More or Less Magian" (Letters and Writings of Iqbal, p. 93 (Itálicas de M.S.S.). Un poco antes, en las pp. 87-88, hay un iluminador pasaje donde se lee: "El Imperio resistió en el seno del Islam a hombres que pertenecían a culturas asiáticas anteriores a las que Spengler califica de magas. El resultado fue la conversión del Islam a un credo preislámico y a todas las controversias filosóficas consiguientes: Rub, Nafs; Qur'an; Hadith o Qadim. El verdadero Islam se quedó con muy pocas oportunidades". Esto puede compararse con las apasionadas palabras de Allama en su artículo "Islam and Mysticism" (Speeches, Writings and Statements of Iqbal, p. 122): "Los musulmanes españoles, con su espíritu aristotélico y alejados de las enervantes influencias del pensamiento de Asia Occidental y de Asia Central, se hallaban relativamente más cerca del espíritu islámico que las razas muslimes de Asia, las cuales permitieron que el Islam árabe se mezclase con los solventes de Ajam y acabaran por despojarlo de su carácter original. La conquista de Persia no significó la conversión de Persia al Islam sino la conversión del Islam al persianismo. Quien lea la historia intelectual de los muslimes de Asia Occidental y Central a partir del siglo X comprobará que es cierto cuanto acabo de decir". Téngase en cuenta que Allama escribió este artículo en julio de 1917, o sea antes de que apareciera el magnum opus de Spengler La Decadencia de Occidente (Vol. I, 1918, edición revisada en 1923; Vol. II, 1922. Traducción inglesa: Vol. I, 23 de abril de 1923; Vol. II, 9 de noviembre de 1926), y antes de que expresiones como "alma maga" y "religión maga" fueran empleadas por los filósofos de la historia y de la cultura.

5. Cf. los versículos alcoránicos 41:53 y 51:20-21 donde se dice que incumbe al hombre estudiar las señales de Dios dentro de él mismo y en el mundo que lo rodea.

6. Cf. Husain b. Mansur al-Hallaj, Kitab al Tawasin, traducción al inglés por Aisha Abd Ar-Rahman. Considérese también Gilani Kamran, Ana al-Haqq Reconsidered, pp. 55-108; Tasin VI, 23, donde aparece la apasionada expresión de al-Hallaj: Ana al-haqq, y las notas explicativas de L. Massignon, traducidas por R.A. Butler en su artículo "Kitab al-Tawasin of al-Hallaj", Journal of the University of Baluchistan, 1/2 (otoño de 1981), 79-85. Así mismo véase A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, pp. 66 et seq.

Allama en su artículo, valioso por muchos conceptos, McTaggart's Phylosophy" (Speeches, Writings and Statements of Iqbal, pp. 143-51) compara a McTaggart con Hallaj (pp. 148-49). En el sistema de este "santón filósofo", "la intuición mística como fuente de conocimiento, resulta mucho más que en el sistema de Bradley... En el caso de McTaggart la Realidad mística llegó a él como confirmación de lo que pensaba... Cuando el Místico Sultan Abu Sa'id conoció al filósofo Abu Ali ibn Sina, se dice que comentó: "Veo lo que sabe". McTaggart supo y vio a la vez". (p. 145-46). La clave del sistema de McTaggart se encuentra en su misticismo, como lo demuestra la frase final de su obra Studies in the Hegelian Dialectic: "Toda verdadera filosofía debe ser mística, no en sus métodos, cier-

tiempo, sino en sus conclusiones finales".

Este artículo sobre la filosofía de McTaggart contiene también la traducción que Allama Iqbal hizo de dos pasajes de su poema The New Garden of Mystery (Gulshan-i Razi Jadid) sobre las Cuestiones VI y VII. La última de estas dos se introduce en el misterio de las críticas palabras de Hallaj: "Yo soy la Verdad". Cf. B.A. Dar, (tr.), Iqbal's Gulshan-i Razi Jadid and Bandagi Namah, pp. 42-43, 51-54.

7. Cf. The Muqaddimah, traducción de F. Rosenthal, II, 76-103.

8. Considérese esta significativa observación de Iqbal: "La psicología moderna ni siquiera ha rozado los niveles más superficiales de la vida religiosa" (VII Conferencia, p.).
9. Cf. Ethical Studies (1876), pp. 80 et seq.
10. Cf. The Principles of Logic (1883), Vol. II, capítulo ii.
11. Cf. Appearance and Reality (1893), pp. 90-103.

12. Jivatma es la mente individual o consciencia humana o bien su alma, en cuanto que se diferencia de la mente cósmica, consciencia cósmica o alma del mundo. Cf. Attman, Encyclopedia of Religion and Ethics, II, 195, y también XII, 597.

13. Cf. Appearance and Reality, p. 89; también, "Appendix", p. 497.
14. Por error tipográfico, en ediciones anteriores se les estados "mutuos".

15. Cf. M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazali: Mysticism", A History of Muslim Philosophy, M. M. Sharif (comp.), I, 619-21, en lo concerniente al concepto de Ghazali sobre el alma.

16. Referencia a lo que Kant denomina "paralogismos de la razón pura", es decir, argumentos falaces que pretenden demostrar la substancialidad, la simplicidad, la identidad numérica y la eternidad del alma humana. Cf. Critique of Pure Reason, pp. 328-83.

17. Ibid., pp. 329-30
18. Ibid., pp. 372-73. Este es el argumento de Kant para refutar la "prueba de la permanencia del alma" aducida por el filósofo judío Moses Mendelssohn. Cf. Kemp Smith, Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, pp. 470-71;

19. Cf. Principles of Psychology, Vol. I, capítulo ix, especialmente pp. 237-48.

20. Ibid., p. 340
21. Ibid., p. 339. Cf. Critique of Pure Reason, p. 342, nota (a) en donde Kant proporciona el ejemplo de una serie de pelotas elásticas, refiriéndose al tercer paralogismo para fundamentar la identidad numérica del ego. Kemp Smith, en su Commentary, p. 461, observa atinadamente que la descripción psicológica que William James hace de la consciencia de uno mismo es una mera ampliación del ejemplo mencionado.

22. Qur'an, 7:54.
23. Cf. pp. ; en donde Allama Iqbal da una respuesta filosófica a esta cuestión, en función de la teoría contemporánea de la evolución emergente como la expone S. Alexander (Space, Time and Deity, 2 vols., 1920) y C. L. Morgan (Emergent Evolution, 1923). La teoría

distingue entre dos tipos de efectos: "resultantes", o resultado previsto de condiciones previamente existentes, y "emergentes", que son específicamente nuevos y no completamente predecibles. Según Alexander, que en su concepto original de la emergencia aprovechó los trabajos de Morgan (Cf. Space, Time and Deity, II, 14), la mente es 'un emergente' que proviene de la vida, y la vida es un 'emergente' que proviene de un nivel inferior de existencia físico-química (Ibid). Cuando los procesos físico-químicos alcanzan cierto grado de complejidad estructural del tipo Gestalt, de ahí emerge la vida. La vida no es un epifenómeno, tampoco una entelequia, como en el caso de Hans Driesch, sino un "emergente": no hay separación entre la vida y la materia. En la siguiente etapa de las "configuraciones", cuando los procesos neurales de los organismos vivientes llegan a cierto nivel de complejidad estructural, la mente aparece como un emergente nuevo. Recurriendo a una extrapolación razonable pude suponerse que hay emergentes (o "cualidades") superiores a la mente.

Esto se aproxima mucho al "porvenir biológico del hombre" de Maulana Rumi, al "hombre perfecto de 'Abd al-Karim al-Jili y al "superhombre" de Nietzsche. No es de extrañar que Allama Iqbal en su carta de fecha 24 de enero de 1921 dirigida a R.A. Nicholson (Letters of Iqbal, pp. 141-42), preste gran atención a la crónica de E.M. Forster de The Secrets of the Self (traducción de su memorable Asrar-i Khundi) y en especial a los argumentos nietzcheanos dirigidos contra él (cf. la crónica de Forster sobre el libro del Dr. Rifat Hassan, The Sword and the Sceptre, p. 284), y escribe: "Tampoco comprende bien mi idea sobre el Hombre Perfecto, al que confunde con el Superhombre del pensador alemán. Escribí sobre la doctrina sufista del Hombre Perfecto hace más de veinte años, mucho antes de haber leído u oído nada sobre Nietzsche... El lector inglés debe acercarse a esta idea no a través del pensador alemán, sino a través de un pensador de gran mérito (itálicas de M.S.S.) —me refiero a Alexander— cuyas Conferencias Gifford (1916-18), pronunciadas en Glasgow, se publicaron el año pasado". A esto sigue una cita del capítulo "Deity and God" (del libro de Alexander citado antes, II, 347, II. 1-8), y se termina con esta confesión: "El pensamiento de Alexander es mucho más audaz" (itálicas de M.S.S.).

24. Más conocida como teoría James-Lange de las emociones. Esta teoría fue preconizada por el médico y psicólogo danés Carl George Lange en el folleto Om sindsbevaegelser (1885). William James ya había expresado opiniones parecidas en el artículo publicado en Mind (1884). Para una exposición completa de la teoría, véase Principles of Psychology, II, pp. 449 et seq. por William James. Para su refutación (como lo esboza Allama Iqbal), consúltese Escyclopaedia Britannica. s.v., XII, 385-86.

25. Cf. VI Conferencia, p. , donde se expone el veredicto claro y definitivo de Iqbal sobre el dualismo mente-cuerpo.

26. Referencia al versículo alcoránico: 7:54 citado en la p.
27. Cf. II Conferencia, p.
28. Qurw'an, 57:3.
29. Cf. William James, op. cit., II, 549.

30. Más conocida con el nombre de Gestaltpsychologie, esta escuela alemana de psicología es obra del trabajo combinado de M. Wertheimer, K. Koffka y W. Köhler entre 1912 y 1914. Surgió como reacción contra los elementos psíquicos de la psicología analítica o asociacionista: insiste en el concepto de Gestalt, configuración o todo organizado que, una vez anali-

rado, se reconocio que perderia su cualidad distintiva. Por tanto, es imposible considerar el fenómeno de la percepción como si, en una u otra forma, estuviese constituido por cierto número de elementos aislables, sensoriales o de otro origen, de lo que perdíamos como "formas", "contornos" o "configuraciones". Desde la percepción el principio Gestalt se ha extendido a toda la psicología, a la biología y a la física. Son importantes para quienes estudian la obra de Iqbal, las sugerencias recientemente presentadas para discernir algunos "puntos de contacto" entre la Gestalt y la filosofía de J.C. Smuts (holismo) y la de A.N. Whitehead (filosofía del organismo). Cf. K. Koffkka, "Gestalt", Encyclopaedia of Social Sciences, VI, 642-46. También H.C. Smuts, "Holism", Encyclopaedia Britannica, XI, 643.

31. El concepto de "insight" (penetración) fue expuesto detalladamente por primera vez, por W. Köhler en su famosa obra The Mentality of Apes (primera traducción al inglés de su Intelligenprüfungen an Menschenaffen, 1917). Cf. C.S. Peyser, Köhler, Wolfgang (1887-1967)", Encyclopaedia of Psychology, II, 271.

32. En la historia del pensamiento islámico, este es uno de los argumentos más penetrantes para resolver la secular controversia entre determinismo e indeterminismo, y para colocar los más firmes cimientos del autodeterminismo.

33. Cf. The Decline of the West, II, 240, donde dice Spengler: "Es precisamente la imposibilidad de un Ego como poder libre frente a lo divino lo que constituye al Islam" (itálicas de Spengler). En la p. 235, al hablar de las religiones magas (para Spengler el Islam es una de ellas) observa: "la imposibilidad de un ego pensante, creyente y sapiens, es una presuposición inherente a todas estas religiones".

34. Cf. II Conferencia, p.
35. Cf. La introducción de Secrets of the Self (traducción inglesa del "poema filosófico" de Allama Iqbal Asrar-i Khudi), pp. xvii- xix

36. Véase Ibn Qutaibah, Kitab al-Ma'arif, 'Ukashah (comp.), p. 441; también, J. Obermann, "Political Theology in Early Islam: Hasan al-Basri", Tratado sobre Qadar, Journal of the American Oriental Society, LV (1935), 138-62.

37. Cf. D. B. Mcdonald, Development of Muslim Theology, pp. 123-24, donde se menciona brevemente "el origen de la teoría del hacho consumado", con referencia a la actitud política de los murjitas. También, Políticos in Islam, por Khuda Bukhsh, en donde se estudia (p.150) el punto de vista sobre este tema que Ibn Jama'ah expone en su libro Tahrir al-Ahkam fi Tadbir Ahl al-Islam (hans Koffer, comp.), p. 357. Añadamos que Allama Iqbal al tomo en cuenta el concepto de Ibn Jama'ah (sobre bai'ah a través de la fuerza) y observó: "Esta idea oportunista carece de apoyo en la ley islámica", Sociological Review, I (1908), 256, 11, 15-16, reproducido en Speeches, Writings and Statements of Iqbal, A.L. Sherwani, comp., p. 115.

38. Cf. Renan, Averróes et l'averroisme (pp. 136 et seq.), según la cita de R.A. Tsafoff, The Problem of Immortality, p. 76.

39. Cf. William James, Human Immortality, p. 32.
40. Ibid., p. 28
41. Ibid., p. 29

42. Cf. II Conferencia, pp. ; también, p.
43. Este pasaje parece muy próximo a lo que dice Eddington en su famoso libro Nature of the Physical World (p. 323), citado en la VIII Conferencia, p.

44. Cf. R.A. Tsanoff, op. cit., pp. 143-78, donde hay una meritoria exposición de la doctrina nietzscheana sobre la Recurrencia Eterna.

45. Cf. H. Spencer, First Principles, pp. 549 et seq.
46. Cf. Tsanoff, op. cit., pp. 162-63.
47. Cf. Oscar Levy (comp.), Complete Works of Friedrich Nietzsche, XIV, 248 y 250, citado por Tsanoff, op. cit. p. 163.

48. Cf. Levy, op. cit., XVI, 274, y Tsanoff, op. cit., p. 177.
49. Cf. V Conferencia, p. , en donde Iqbal dice: "Sea cual fuere el criterio empleado para juzgar los pasos hacia adelante del movimiento creador, el movimiento en sí mismo, concebido cíclicamente, deja de ser creador. La recurrencia eterna no es creación eterna, sino eterna repetición".

50. Barzakh, según el Arabic-English Lexicon, de Lane, significa "una cosa que se interpone entre dos cosas, o una barrera, o una obstrucción, o algo que introduce separación entre dos cosas". Con el significado de estado de separación entre la muerte y la resurrección, la palabra barzakh aparece en el Qur'an, 28:99-100.

51. Referencia a los versículos alcoránicos 23:12-14, citados en la p.
52. Véanse también los versículos 6:94 y 19:80.
53. Traducción de la expresión alcoránica aje-un ghairu mamnun-in, que se encuentra en los versículos alcoránicos 41:8; 84-25 y 95:6.

54. Referencia a los versículos alcoránicos

55. Cf. Así mismo Qur'an, versículos 20:112; 21:103; 101:6-7.
56. Esto alude a la diferencia entre el encuentro del Profeta con Dios (Qur'an, 53:17) y el encuentro del Profeta Moisés con Dios (Qur'an, 7:143). Al referirse al verso persa (atribuido por algunos al poeta sufí Jamali de Delhi, fallecido en 942/1535), Iqbal, en su carta al Dr. Hadi Hasan, de la Universidad Muslime de Aligarh, escribe: "En todo lo largo y todo lo ancho de la literatura muslime no hay un verso como ese; en estas dos líneas encierra una infinidad de ideas". Véase R.A. Dar (Comp.), Letters and Writings of Iqbal, pp. 2-3.

57. Según el Qur'an, son tan importantes la "acción" o el "hecho", que en más de un centenar de versos se urge al lector a obrar con rectitud. De ahí provienen las palabras con las que Allama principia el Prefacio de sus Conferencias. Cf. M. Fu'ad 'Abd al-Baqi, al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim, 'ml 'slh y hm.

58. Esto, según Helmholtz, uno de los científicos más notables del siglo XIX, era de unos treinta metros por segundo. Antes de Helmholtz, se creía que la conducción del impulso neural era instantáneo, demasiado rápido para poder medirse. Después de que demostró sus medidas valiéndose de estudios experimentales, sus investigaciones llegaron a aprovecharse en experimentos sobre el tiempo que tarda una reacción (cf. Gardner Murphy,

Historical Introduction to Modern Psychology, p. 138, y el artículo de N. A. Haynie "Helmotz, Hermann von (1821-1894)", en Encyclopaedia of Psychology, II, 103. Allama Iqbal formula la siguiente declaración hipotética con referencia al descubrimiento de Helmholz: "De ser así, nuestra estructura fisiológica actual se halla en el fondo de nuestro concepto actual sobre el tiempo". Estas palabras sugieren claramente nuevos estudios fisiológicos o biológicos acerca del tiempo. Ya se han emprendido, útiles investigaciones con esta orientación. Cf. los artículos "Time" y "Time Perception" en The New Encyclopaedia Britannica (Macropaedia), XVIII, 420-22.

59. Consúltese George Sarton. Introduction to the History of Science, I, 597, donde se afirma que el Kitab al Hayawan de al-Jahiz encierra los gérmenes de muchas teorías posteriores: evolución, adaptación, psicología animal. Consúltese también M. Plessner, "Al-Jahiz" en Dictionary of Scientific Biography, VII, 63-65.

60. Véase una exposición de las ideas de los "Hermanos de la Pureza", con relación a la hipótesis de la evolución en Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, pp. 72-74.

61. Consúltese la V Conferencia, P. . , en lo referente a los claros conceptos de Ibn Maskawih acerca de la evolución biológica, que posteriormente se expresaron en las "líneas inimitables" del "excelente Rumi", citadas en el siguiente pasaje y en la VII Conferencia, pp.

62. Cf. D.H. Whinfield (tr.), Masnavi, pp. 216-17. Es traducción de los versos 3637-41 y 3646-48 del Libro iv de Mathnawi, por Rumi. Véanse las observaciones de Allama Iqbal sobre estos versos en su Development of Metaphysics in Persia, p. 91.

63. Sobre el hecho de llevar un diario o un registro de lo que el hombre hace en esta vida, se habla a menudo en el Qur'an, por ejemplo, en los versículos 18:49; 21:94; 43:80 y 45:29.

64. Probable referencia al versículo alcoránico 29:20, aun cuando también se alude a la "segunda creación" en los versículos 10:4; 27:64; 30:11. Cf. así mismo 56:61.

65. Qur'an, 17:13.
66. Referencia a la descripción alcoránica sobre la vida después de la muerte (37:41-49), a la vida prometida a los justos (44:41-55) y sobre la vida en que habrán de sufrir los malos (37:62-68 y 44:43-49). Véase también 32:17.

67. Qur'an, 104:6-7.
68. Referencia a la expresión alcoránica hawiyah (referente al infierno) en 101:9.

69. Cf. el versículo 57:15 del Qur'an, en donde se habla del fuego del infierno como de un amigo del hombre (mawla) es decir, "lo único por lo cual puede esperar ser purificado y redimido" (cf. M. Asad, The Message of the Qur'an, p. 818, nota 21).

70. Qur'an, 55:29.

V Conferencia

1. Cf. 'Abd al-Quddus Gangohi, Lata'if-i Quddusi, Shaikh Ruknu al-Din (comp.), Latifah 79. El texto persa original es:

"محمد مصطفی در قالب قوسین او ادنی رفت و باز گردید. والله باز گردیم."

También podrían mencionarse las sustanciosas y profundas anotaciones que Allama Iqbal escribió en la antoportada de su ejemplar del libro de William James Varieties of Religious Experience, en especial las que llevan por subtítulo "Conciencia Mística y Profética", en donde habla explícitamente de "'Abd al-Quddus Gangohi". Cf. Muhammad Siddiq, Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Library, Lámina No. 8.

2. Esta gran idea se expresa en el versículo alcoránico 33:40: "Mahoma es el Apóstol de Alá y el Sello de todos los Profetas" (Muhammad-un rasul Allah wa Khatam-un nabiyyin), y también, en diversas formas, en la literatura Hadith: (i) ya Muhammad-u anta rasul allah-i wa Khatam al-anbiya: (Ob, Mahomat Tú eres el Apóstol de Dios y el Sello de todos los Profetas". Esto es lo que otros Profetas proclamarán el Día de la Resurrección (Bukhari, Tafsir, 17). (ii) Wa'ana Khatim-un-nabiyyin: "Y yo soy el último de los Profetas" (Ibid., Manaqib 7; Muslim, Iman: 327). (iii) Laisa nabiyyu ba'di: "no hay ningún Profeta después de mí" (Bukhari, Maghazi: 77). (iv) La nabiyya ba'di: "No hay ningún Profeta después de mí" (Ibid., Anbiya: 50; Muslim, Imarah: 44; Fada'il al Sahabah: 30-31). (v) La nabiyya ba'dahu: "Y no hay después de él ningún Profeta" (wAbu Awfa, según lo refiere Isma'il (Bukhari, Adab: 109. (vi) Lanubuwwah ba'di: "Después de mí no hay espíritu profético" (Muslim, Fada'il al-Sahabah: 30-32).

3. Sí bien wahy mafuww (revelación que se recita o revelación expresada con palabras) pertenece específicamente a los Profetas, el Qur'an habla de revelación en relación con la tierra (99:5), los cielos (41:12), abeja de miel (16:68-69), los ángeles (8:12), la madre de Moisés (28:7) y los discípulos de Jesús (5:111). Acerca de los diversos tipos de revelación véase 42:51.

4. Referencia al penúltimo pasaje del versículo alcoránico 5:3: "Este día perfeccioné vuestra religión en beneficio vuestro, completé Mis mercedes para con vosotros y escogí para vosotros como religión al-Islam". Este pasaje, de acuerdo con todos los ahadith disponibles acerca del testimonio de los contemporáneos del Profeta, fue revelado en 'Arafat, por la tarde del viernes 9 de Dhu'l-Hijah 10 A.H., el año de la última peregrinación del Profeta Makkah (cf. Bukhari, Iman): 34, donde certifica el hecho Hadrat "Umar b. al-khattab. Debe recordarse que el Profeta murió ochenta y uno u ochenta y dos días después de la revelación de este versículo, y como habla de la perfección de la religión en el Islam, no hubo después de esto ninguna revelación sobre preceptos de alcance legal. Cf. Razi, Al-Tafsir al-Kabir.

5. Qur'an, 41:53.

6. La primera mitad de la fórmula del Islam es: la ilah ill Allah, es decir, no hay más Dios que Alá, o bien, excepto Alá, nadie merece que se le dé culto. La segunda mitad dice: Muhammad un Rasulullah, es decir, Mahoma es el Mensajero de Alá. La expresión "fórmula del Islam" significa que dando testimonio de la verdad de esas dos sencillas proposiciones se ingresa a la grey islámica.

7. Cf. Bukhari, Jana'iz: 78; Shahadah: 3; y Jihad: 160 y 178. (traducción al inglés por M. Muhsin Khan, II, 244-45; III, 488-89 y IV, 148-49, 184-86). También Muslim: Fitan: 95-96 (traducción al inglés de A. H. Siddiqi, IV, 1510-13).

8. Cf. Muqaddimah, trad. de Rosenthal, Vol. III, Sección VI, Discursos: "La ciencia del sufismo"; D.B. Macdonald, Religious Attitude and Life in Islam, pp. 165-74, y M. Syrier, "Ibn Khaldun and Mysticism" Islamic Culture, XXI/iii (1947), 264-302.

9. Referencia a los versículos alcoránicos 41:37; 25:63; 10:6; 30:22; y 3:140, sobre fenómenos de la Naturaleza que en el Qur'an a menudo reciben el nombre de ayat Allah, o sea, "señales visibles de Dios" (Raghib, Al-Mufradat, pp. 32-33). A esto sigue una referencia a los versículos 25:73 y 17:72, los cuales, en este contexto, claramente establecen que es deber religioso de los "verdaderos servidores del misericordiosísimo Dios" meditar sobre esas señales visibles de Dios "reveladas a la percepción sensorial humana, y que, asimismo, hay obligación de meditar sobre las comunicaciones Divinas (ayat al-Qur'an) reveladas al Santo Profeta. Sólo esta doble conciencia relacionada con Dios asegura al hombre prosperidad física y espiritual en esa vida y en la otra.

10. Cf. G. H. Lewes, The Biographical History of Pilosophy (1857), p. 306, 11. 4-8, donde Lewes dice: "Este es la obra ("Revivification of the Sciences or Religion") que tradujo M. Schmölders. Presenta semejanzas tan notables con el Discours de la Méthode, de Descartes, que si en la época de este filósofo no hubiera habido ya una traducción todo el mundo habría protestado contra el plagio". La segunda sentencia de este pasaje la citó Allama Iqbal en su tesis doctoral: The Development of Metaphysics in Persia (1908), p. 73, nota (1) para dar mayor fuerza a su opinión acerca de que Ghazali "se anticipó al método filosófico de Descartes".
Debe tenerse en cuenta que el Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes (París, 1842), por August Schmölders, no es traducción al francés de la voluminosa obra de Ghazali: "Revivificación" (Ihya' 'Ulum al-Din), en cuarenta libros, sino de su libro autobiográfico Al-Munqidh min al-Dalal, según el texto árabe más antiguo y revisado. Dígase que la notable originalidad y audacia del pensamiento de Ghazali, como se presenta en la versión francesa de al-Munqidh hizo que Lewes la confundiera con la más importante y conocida "Revivificación" (Ihya). Acerca de las "notables semejanzas" entre Al-Munqidh min al-Dalal (Liberación del Error) de Ghazali, y el Discours de la méthode, de Descartes, Cf. profesor M. M. Sharif, "The Influence of Muslim Thoug on the West", "Sección: D", A History of Muslim Philosophy, II, 1382-84.

11. Cf. Al-Qistas al-Mustaqim, trad. por D. P. Brewster (The Just Balance), capítulos ii-vi, y el Apéndice III,obra del traductor): "Al-Ghazali and the Syllogism", pp. 126-50. Véase también, Michael E. Marmura, "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic". Essays on Islamic Philosophy and Science, G. F. Hourani (comp.), Sección II, pp. 102-03 y, asimismo, la detallada crónica de Susanna Diwald sobre al-Qistas, publicada en Der Islam

(1961), p. 171-74.

12.Acerca de la crítica de Ibraqi de la lógica griega, expuesta en su Hikmat al-Ishraq, cf. S. Hossein Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul", A History of Muslim Philosophy, I, 7384-85. Una exposición más completa de la lógica de Ishraqi, según Nicholas Rescher, aparece en su obra inédita Kitab al-Talwihat y Kitab al-Lamahat (cf. Development of Arabic Logic, p. 185). Tengamos en cuenta que la más antigua explicación del desacuerdo de Ishraqi con Aristóteles acerca de que la definición es género próximo más diferencia específica, en función de la lógica moderna (la de Bosanquet), la proporcionó Allama Iqbal en su Development of Methaphysics in Persia, pp. 97-98.
En los siguientes libros se expone la doctrina de la magistral lógica de Taimiyyah Al-Radd 'Ala'l-Mantiqiyin ("Refutación de los lógicos"). Cf. Serajul Haque, "Ibn Taimiyyah" en A History of Muslim Philosophy, II, 805-12; Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (pp.352-53) donde se encuentra un muy buen resumen. Hay un valioso estudio de la lógica de Ibn Taimiyyah por 'Ali Sami al-Nashshar en Manahi al-Bahth ' inda Mufakkiri-Islam naqd al-Muslimin li'l'Mantic al-Aristatalisi, capítulo III, secciones ii y iii. Al-Nashshar también cumplió la obra de Suyuti Jahd al-Qarihah fi Tajrid al-Nasihah resumen de la obra Al radd' ala'l-Mantiqiyin.

13. La primera figura aristotélica, al-shaki al-awwal o al-qiyas al-kamil de los lógicos musulmanes, en una forma de silogismo donde el término medio es sujeto de la primera premisa y predicado de la segunda. Es la única forma de silogismo en donde la conclusión adopta la forma de una proposición general (universal) necesaria cuando se trata de un propósito científico. Cf. M. Saeed Shikh, A Dictionary of Muslim Philosophy, s.v.

En cuanto a la crítica de la primera figura que se acaba de mencionar, es preferible atribuirla a Fakhr al-Din Razi (1149-1209), quien, además de las obras sobre lógica (ya es fácil consultarlas), escribió un buen número de comentarios críticos sobre las obras de Ibn Sina (980-1037), y no al eminente físico islamita Abu Bakr Zakariya Razi (864-c. 923), ninguno de cuyos breves tratados sobre algunas partes del Organon aristotélico ha llegado hasta nosotros. Cf. Nicholas Rescher, The Development of Arabic Logic, pp. 117-18. Por fortuna, esto lo confirma Allama Iqbal en sus comentarios (casi todos incluidos en el presente pasaje) sobre la Conferencia de Khwajah Kamal (en urdú) con el siguiente tema: "El Islam y las Ciencias Modernas", pronunciada en la tercera sesión de la Conferencia Pentadía de Educación Mahometana (Delhi, 1911). Cf. S.A. Vahid (comp.) Maqalat-i Iqbal, pp. 239-40; también, la carta de Allama fechada el 1 de febrero de 1924 y dirigida a Sayyid Sulaiman Nadvi, Iqbalnamah, I, 127-28; en ambos casos se hace referencia a Fakhr al-Din al-Razi, no a Abu Bakr Razi.

Sólo en Development of Metaphysics in Persia, pero no en ninguno de sus escritos, incluyendo sus más de 1200 cartas, menciona Allama Iqbal a Abu Bakr Razi: como físico y pensador que aceptaba la eternidad de la materia, del espacio y del tiempo, que posiblemente consideraba la luz como el primer objeto creado (pp. 24, 96). En un significativo pasaje de la p. 96, Allama hizo una lista de unos diez pensadores muslimes que se oponían decididamente ya a la filosofía griega en general, ya a la lógica griega en particular. El nombre de Abu Bakr Razi no figura en la lista.

14. Se trata de Hudud al-Mantiq, de Ibn Hazm, mencionada en su famosa obra Kitab al-Fisal (I, 4 y 20; V, 70 y 128) con diversos títulos. También la cita su contemporáneo y

compatriota Sa'id b. Ahmad al-Andalusi en su Tabaqat al-umam (p. 118). Posteriormente la incluyó Brockelmann en GAL, Supplementbande (I, 696). Sin embargo, C. Van Arendonk en su artículo "Ibn Hazm", en The Encyclopaedia of Islam (II, 385) y I. Goldziher, s.v. en Encyclopaedia of Religion and Ethics, VII, 71 afirman "que la obra se perdió". Poco se oyó sobre ella antes de que el Dr. Ihsan 'Abbas, de la Universidad de Khartum descubriera quizá el único manuscrito y lo publicara con el título de Al-Taqrib li-Hadd al-Mantiq (Aproximación a los Límites de la Lógica) en 1959. El comentario de Allama sobre el "Horizonte de la Lógica" (Hudud al-Mantiq) en una época en que por lo general se consideraba que la obra se había perdido, es una prueba más del conocimiento extraordinario que Allama tenía sobre los escritores muslimes y sus obras.

15. Cf. Development of Metaphysics in Persia (1964), p. 64, donde se afirma que "Al-Biruni (muerto en 1048) e Ibn Haitham (muerto en 1038)... se adelantaron a la psicología empírica moderna cuando reconocieron lo que se denomina "tiempo que tarda una reacción". En las dos notas sobre esta afirmación Allama Iqbal cita la obra de de Boer History of Philosophy in Islam, pp. 146 y 150, para fundamentar el positivismo, es decir, el empirismo sensorial de al-Biruni y de Ibn Haitham. En las pp. 151-52 del libro de De Boer hay un pasaje (posiblemente el que menciona Allama Iqbal) donde se describe dicha reacción concerniente al tiempo en un sentido muy semejante al moderno: "además de que toda sensación va acompañada del cambio correspondiente localizado en un órgano de los sentidos, lo cual requiere de cierto tiempo, también entre la estimulación del órgano y la conciencia de la percepción debe de transcurrir cierto intervalo, el cual corresponde a la transmisión del estímulo a cierta distancia a través de los nervios".

En cuanto al descubrimiento de al-Kindi acerca de que la sensación es proporcional al estímulo, cf. de Boer, op. cit., p. 101, donde se habla de "la relación proporcional existente entre el estímulo y la sensación", a propósito de la teoría more mathematico de al-Kindi de los "remedios opuestos". Esta teoría aparece en el famoso tratado de al-Kindi Risalah fi Ma'rifah Quwa'l-Adwiyat al-Murakkabah, traducido al latín por lo menos en dos ocasiones por George Sarton, Introduction to the History of Science, II, 342 y 896).

16. Cf. Opus Majus, tr. de Robert Belle Burke, Vol. II, V Parte (pp. 419-82). Es importante recordar que la observación de Sarton acerca de la obra de Rogerio Bacon sobre óptica se acerca mucho a lo que dice Allama Iqbal. "Su óptica", dice Sarton, "se basaba esencialmente en la de Ibn al-Haitham, con pequeñas adiciones y aplicaciones prácticas" (op. cit., II, 957). El Dr. M.S. Nanus afirma que Allama Iqbal durante días lo ayudó a comprender los rotograbados del único manuscrito (No. 2460, Biblioteca Nacional, París) de Tahrir al-Manazir, de Ibn Haitham. Cf. Ibn al-Haitham: Proceedings of the Celebration of the 1000th Anniversary (celebrado en noviembre de 1969, bajo los auspicios de la Fundación Nacional Paquistaní Hamdard, Karachi), P. 128.

Sin embargo, consúltese el sabio artículo del profesor A.I. Sabra: "Ibn al-Haytham", en Dictionary of Scientific Biography, VI, 189-210, en especial la p. 205, donde proporciona información puesta al día sobre el manuscrito de Kitab al-Manazir, de Ibn Haitham. Según el profesor Sabra, "está equivocada la referencia que hace Brockelman a una recensión de esta obra, que se encuentra en el París MS, nr. 2460 (Brockelmann dice 2640). El manuscrito es una recensión de la Óptica de Euclides, que en la portada se atribuye a Hasan Ibn (Musa Ibn) Shakir".

17. Obviamente, "Ibn Hazm" es en este texto un error de imprenta. Debe decir "Ibn Haitham". El contexto pide más bien este nombre. La influencia de Ibn Hazm sobre el Opus Majus de Rogerio Bacon, trabajo principalmente científico, parece un tanto rara. No hay pruebas de ello en el Opus Majus, donde ni siquiera se menciona el nombre de Ibn Hazm. Sarton, no obstante sus alabanzas a la erudición de Ibn Hazm (I, 713), en ninguna parte alude a sus aportaciones a la ciencia o a su influencia sobre Rogerio Bacon. En otras obras de consulta muy conocidas, por ejemplo el Dictionary of Scientific Biography (16 vols.), tampoco se menciona esa influencia.

18. Qur'an, 53:42.
19. El postulado sobre las paralelas (llamado también "axioma del paralelismo"), de Tusi, se expone en su Al-Risalat al Shafiyah 'an al-Shakk fi 'l-Khutuf al-Mutawaziyah, que a su vez aparece en Rasa'il (de Tusi), Vol. II, Pt. viii, pp. 1-40. En su comentario a esta obra observa Sarton: (op. cit., II, 1003): "La exposición de Nasir al-Din era marcadamente complicada". Cf. Cajori, A History of Elementary Mathematics, p. 127; Q. Hafiz Tauqan, Turath al'Arab al-Tibbi, pp. 97-98; R. Bonola, Non-Euclidean Geometry, pp. 12-13 y 37-38; el artículo del Dr. S.H. Nasr "Al-Tusi", en Dictionary of Scientific Biography, XIII, 508-14, en especial, p. 510.

20. Este pasaje puede leerse junto con las observaciones de Allama Iqbal sobre Tusi, en su discurso como presidente seccional, pronunciado en la Quinta Conferencia Oriental, Lahore, el 20 de noviembre de 1928, que lleva por título "A Plea for the Deeper Study of Muslim Scientists": "Se cree que los esfuerzos de Tusi por mejorar el postulado euclidiano sobre las paralelas, es lo que probablemente proporcionó en Europa una base para el problema del espacio, que, andando el tiempo, condujo a las teorías de Gauss y Riemann" (Speeches, Writings and Statements of Iqbal, p. 138). El postulado euclidiano sobre las paralelas es el Postulado V del primer libro de sus Elementos. Dice lo siguiente: "dos rectas cortadas por una secante que forman a un mismo lado de ésta ángulos internos, cuya suma es menor a dos rectos, se cortan". Para algunos de los sucesores de Euclides, este postulado distaba mucho de ser evidente y , para otros, distaba mucho de ser indemostrable. De ahí proviene esta generalización de Allama Iqbal: "Desde la época de Ptolomeo (87-165 d. de C.) hasta los tiempos de Nasir Tusi (1201-1275 d. de C.) nadie pensó seriamente en ese postulado" Sin embargo, no pueden negarse ciertos aspectos del postulado, tan profundo como amplio. Dice Sarton (op. cit., I, 153): "Tanto los innumerables intentos por demostrar el quinto postulado como el desarrollo de las geometrías no euclidianas constituyen un homenaje a la sabiduría de Euclides". En una larga nota acerca del Postulado V, Spengler —muy versado en matemáticas— pone admirablemente de manifiesto su profundo alcance filosófico (Decline of the West, I, 176).

Estas geometrías no euclidianas fueron desarrolladas en el siglo XIX por varios matemáticos europeos: Gauss (1777-1855), en Alemania; Lobachevski (1792-1856), en Rusia; Bolyai (1802-1860), en Hungría; y Riemann (1826-1866), en Alemania. Abandonaron todo intento de demostrar el postulado euclidiano sobre las paralelas, al descubrir que los postulados de la geometría de Euclides no eran los únicos postulados posibles, que podían formularse otros postulados y basar en ellos otras geometrías. Descubrieron también que el espacio presupuesto en la geometría euclidiana sólo constituye un caso especial de un tipo más general. Estas geometrías no euclidianas adquirieron enorme importancia científica cuando se concluyó que el continuo espacio-temporal que requería la teoría de Einstein sobre la gravitación no es euclidiano.

En resumen, esa fue la trayectoria del postulado sobre las paralelas desde Euclides hasta Einstein. Allama Iqbal, con su visión profética de las ideas, comprendió muy bien esa trayectoria y el alcance científico y filosófico de las geometrías no euclidianas. Allama estuvo perfectamente enterado del movimiento científico de su época, por ejemplo, del biologismo (neovitalismo) antimecanicista de Hans Driesch y J. S. Haldane; de la teoría cuántica, de la física de la relatividad (especialmente en las explanaciones de Eddington, Louis Rougier, Lord Haldane, Wildon Carr y otros filósofos científicos). Cabe mencionar una veintena de libros sobre "filosofía de la ciencia contemporánea", más de la mitad de los cuales tratan de la física de la relatividad (la mayoría publicados entre 1920 y 1928) que se hallan en la biblioteca particular de Allama. Cf. M. Siddiq, Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Library, pp. 4-7 y 71-79, así como las láminas 22 y 23, con facsímiles de las firmas de Allama fechadas en julio de 1921 y en septiembre de 1921 en ejemplares de su propiedad de la obra de Einstein Relativity: The Special and the General Theory: A Popular Exposition (1920); de Easy Lessons in Einstein (1920), por Edwin E. Slosson, etc. (Consúltense también en Dr. Ahmad Nabi Khan, Relics of Allama Iqbal (Catalogue) los libros incluidos en IV. 41 y IV. 46). El primer libro, The Mystery of Space, por Robert T. Browne, debido a su subtítulo ("A Study of the Hyperspace Movement in the Light of the Evolution of New Psychic Faculties and an Inquiry into the Genesis and Essential Nature of Space"), sugiere que probablemente sea el libro en que principalmente pensaba Allama cuando se refirió a la idea eminentemente matemática del "movimiento hiperespacial", en relación con los intentos de Tusi por mejorar el postulado sobre las paralelas (cf. "Plea for Deeper Study", Speeches, Writings and Statements of Iqbal, p. 141). El profundo interés de Allama en las matemáticas superiores salta a la vista en sus referencias a los debates sobre la fórmula newtoniana de la interpolación, a recientes progresos de las matemáticas en Europa, a los conceptos de Whitehead sobre la relatividad (diferentes de los de Einstein), y sobre todo, en sus dos largas cartas (conservadas en el Museo Allama Iqbal, Lahore), exclusivamente sobre temas matemáticos, que le escribió Fadl Hamid el 19 de julio de 1928 y el 27 de julio de 1935. C. Dr. Ahmad Nabi Khan, op. cit., Cartas II, 34 y II, 75.

21. Cf. un pasaje bastante extenso del libro de Spengler, La Decadencia de Occidente, I, 75, citado en el discurso de Allama "A Plea for Deeper Study of the Muslim Scientists", y el relato de la forma en que certificó la autenticidad de los puntos de vista de al-Biruni sobre la función matemática (Speeches, Writings and Statements of Iqbal, pp. 135-36). El interés de Allama en el "concepto matemático de la función" presenta dos aspectos: uno filosófico-religioso" y uno científico. El concepto de la función "transforma lo fijo en variable, y considera el universo no como ser sino como devenir". Esto se halla perfectamente de acuerdo con el concepto alcoránico del universo que Dios creó con su poder y al que continuamente expande (cf. M. Asad, The Message of the Qur'an, p. 805, nota 31). El versículo 35:1 dice: "El añade a Su creación cuanto quiere Su voluntad, pues Dios tiene poder para hacer cualquier cosa". Por consiguiente, el concepto alcoránico "a todas luces" se aparta de la idea aristotélica acerca de un universo fijo. La doctrina de Aristóteles acerca del paso de la potencia al acto no resuelve el misterio del devenir en su historicidad y novedad vivientes, o, en palabras de W. D. Ross: "El concepto de la potencia a menudo se emplea para sobapar la pobreza del pensamiento" (cf. Aristotle, p. 176). Por ello Allama insistió muchas veces en que el espíritu alcoránico es esencialmente anticlásico. Desde un punto de vista filosófico, el tiempo —que en este contexto con toda razón se ha relacionado con el de la functionalidad— es la condición sine qua non de la posibilidad y de la realidad

de la experiencia humana, cognoscitiva o moral. Esto explica, al menos en parte, por qué el tema del "Tiempo" reaparece en las obras de Allama, tanto en prosa como en verso.

En matemáticas, la función es una relación de correspondencia entre dos variables — la independiente y la dependiente— y se expresa diciendo que "y" es una función de "x", lo cual significa que y cambia con x de manera que cuando x tiene tal o cual valor y tiene tal o cual valor (o valores). En Europa, el término "función", con todo su alcance matemático, lo empleó por primera vez Leibnitz en 1694, pero la teoría de las funciones ya había nacido con la geometría analítica de Pierce Fermat, en 1629, y con la del padre de la filosofía moderna, Renato Descartes (cuya La Géometrie apareció junto con su Discours de la méthode, en 1637). La ciencia matemática hizo tan rápidos progresos a partir de entonces que en unos cincuenta años se transformó completamente y adquirió su forma moderna. Spengler dice al respecto: "En cuanto a esta inmensa creación le nacieron alas tuvo un ascenso milagroso". Como buen conocedor de las matemáticas, Spengler proporciona un apasionante relato de los nuevos descubrimientos de los matemáticos europeos y del impacto que tuvieron en la ciencia y en las artes europeas (op. cit., I, 74-90). Cabe mencionar dos de sus aertos. Sólo cuando la teoría de las funciones alcanzó pleno desarrollo, dice Spengler, "pudo esta matemática influir sin reservas en la esfera paralela de nuestra dinámica física occidental". En términos generales, esto significa que la Naturaleza se expresa en el lenguaje sutil y complejo de las matemáticas, y que sin ese lenguaje matemático habría sido totalmente imposible el impresionante progreso científico occidental desde el siglo XVII. Empero, Spengler no quiso caer en la cuenta de que el concepto matemático de función no nació en Occidente sino en Oriente, particularmente con la obra de al-Biruni Al-Qanun al Mas'udi, en 1030, es decir, setecientos años antes de Fermat y de Descartes.

El otro aserto spengleriano dice a la letra: "la historia del conocimiento occidental es la de la emancipación progresiva del pensamiento clásico" (ibid., p. 76). A este respecto es mínima la discrepancia entre Allama Iqbal y Spengler. Dice Iqbal: "Con todo, el más notable fenómeno de la historia moderna se encuentra en la enorme rapidez con que el mundo del Islam se está moviendo espiritualmente hacia Occidente. No hay nada discordante en este movimiento, pues la cultura europea, en su aspecto intelectual, es sólo un desarrollo ulterior de alguna de las más importantes fases de la cultura islámica" (I Conferencia p. [illegible] Itálicas de M.S.S.). Y añade: "Opino que el concepto spengleriano de la cultura es perfectamente correcto" (V Conferencia, p. [illegible]). Por lo demás, Allama insiste con razón en que "el espíritu anticlásico del mundo moderno en realidad proviene de que el Islam se rebeló contra el pensamiento griego" (ibid., p. [illegible]). Esta rebelión consiste en que el Islam enfocó "lo concreto", "lo particular" y "el devenir", mientras que los griegos buscaban "lo ideal", "lo universal" y "el ser". Spengler no vio estos ingredientes islámicos de la cultura moderna debido a una tesis suya, según la cual "cada cultura constituye un organismo específico, sin punto alguno de contacto con las culturas que históricamente la precedieron o aparecieron después de ellas". Las raíces de la tesis spengleriana no se encuentran en una dinámica de la historia científicamente establecida sino en su inflexible teoría del holismo histórico (cf. el subtítulo del primer volumen de su libro: Gestalt und Wirklichkeit). Consúltese el artículo de W.H. Dray, "Spengler, Oswald, en Encyclopaedia of Philosophym, VII, 527-30, en donde se presenta una evaluación crítica de la posición filosófica de Spengler.

22. Cf. M. Kazim, "Al-Biruni and Trigonometry", Al-Biruni Commemoration Volume, en

especial pp. 167-68, en donde figura una traducción al inglés de la obra de al-Biruni Al-Qanun al-Mas'udi (Vol. I, Maqalah, III, capítulo 8, último artículo) en donde al-Biruni generaliza su fórmula de la interpolación "desde la función trigonométrica hasta cualquier otra función". Probablemente éste es el pasaje al que se refiere Allama Iqbal en su "A Plea for Deeper Study of the Muslim Scientists" (Speeches, Writings and Statements of Iqbal, p. 136). Conviene consultar el muy meritorio artículo del profesor E.S. Kennedy sobre al-Biruni en Dictionary of Scientific Biography, II, 147-58. (Basa la teoría de al-Biruni sobre la función en su "Tratado de las Sombras", traducido por el propio profesor Kennedy).

23. Cf. M.R. Siddiqi, "Mathematics and Astronomy", A History of Muslim Philosophy, M. M. Sharif (comp.), II, 1288; y Juan Vernet, "Mathematics, Astronomy, Optics", The Legacy of Islam, Joseph Schacht y C.E. Bosworth (comps.), pp. 466-68. Según Sarton, al-Khawarizmi "puede ser considerado como uno de los fundadores del análisis o del álgebra como disciplina diferente de la geometría", y añade que sus tablas astronómicas y trigonométricas fueron las primeras tablas musulmes que, además de las funciones del seno, contienen las de las tangentes" (op. cit., I, 563).

24. Cf. Al-Fauz al-Asghar, pp. 78-83; también, Development of Metaphysics in Persia, p. 29, donde se expone la teoría de la evolución de Ibn Maskawaih, como la resume Shibli Nu'mani en su 'Ilm al Kalam, pp. 141-43.

25. Esto se refiere a los conceptos de Khwajah Muhammad Parsa (d. 822/1420) expuestos en su breve y valioso tratado sobre el tiempo y el espacio: Risalah dar Zaman-o-Makan. Quizá el único manuscrito de esta obra conocido hasta la fecha sea el que menciona A. Munzavi en su Catalogue of Persian Manuscripts, Vol. II, I Parte, p. 800. Mucho agradezco a Qadi Mahmud ul Haq, de la Biblioteca Británica, Londres, el microfilme de este manuscrito. Esto dio por resultado, originalmente, la publicación de la traducción al urdú de Risalah dar Zaman-o-Makan, por Khwajah Muhammad Parsa, junto con una breve reseña de su vida y de su obra por el Dr. Khwaja Hamid Yazdani en Al-Ma'arif (Lahore, XVII 6 vi, julio de 1984), 31-42, 56. Cf. Nadhr Sabiri (comp.), Ghayat al-Imkan fi Ma'rifat al-Zaman por Shaik Mahmud Ashnawi, "Introduction", p. "r", en donde se afirma que Khwajah Parsa aprovechó ampliamente el tratado de Ashnawi sobre el tiempo y el espacio. Esto es posible, teniendo en cuenta el gran parecido existente entre ambos tratados. Con todo, en algunos pasajes la forma en que Khwajah Parsa expone el tema es más elaborada (desde un punto de vista sufista).

26. Cf. III Conferencia, pp.
27. En ediciones anteriores en inglés, por error de imprenta dice "weight" en vez de "aught".

28. Cf. Ghayat al-Imkan fi Dirayat al-Makan, Rahim Farmanish, (comp.), pp. 16-17; en la traducción al inglés (por A.H. Kamali), p. 13. Acerca del autor de este tratado sufista sobre el espacio y el tiempo, véase la nota 34 de la III Conferencia.

29. Ibid., p. 17; en la traducción inglesa, p. 13.
30. Ibid., p. 23; en la traducción al inglés, p. 17.
31. Ibid., pp. 24-25; en la traducción al inglés, pp. 18-19.
32. Ibid., p. 25; en la traducción inglesa, p. 19.
33. Ibid., p. 17; en la traducción al inglés, pp. 20-21.

34. Ibid., pp. 27-28; en la traducción al inglés, p. 21
35. Ibid., pp. 28-29; en la traducción inglesa, pp. 21-22.

36. Cf. Space, Time and Deity, II, 41; también R. Metz, A Hundred Years of British Philosophy, pp. 634-38, y el artículo "S. Alexander" en The Dictionary of Philosophy, D.D. Runes (comp.), en donde se aclara que el término "deidad" no lo emplea Alexander en su acepción teológica sino en función de su doctrina de la evolución emergente: "La cualidad inmediatamente superior a cualquier nivel (de evolución) es una deidad para los seres pertenecientes a ese nivel".

37. La metáfora de Alexander, según la cual el tiempo es la mente del espacio, se encuentra en textos como el siguiente: "Es que el Tiempo, como un todo y en sus partes, sostiene con el espacio, como un todo y con sus partes correspondientes, una relación análoga a la relación de la mente... o en resumen, el Tiempo es la mente del Espacio y el Espacio el Cuerpo del Tiempo" (Space, Time and Deity, II, 38). Cf. Las referencias de Allama Iqbal al libro de Alexander Space, Time and Deity, la exposición sufista del espacio y del tiempo en esta Conferencia y su discurso "A Plea for Deeper Study of Muslim Scientists" (Speeches, Writings and Statements), p. 142), así como las alabanzas que hace de la obra de Alexander en su carta del 24 de enero de 1921 dirigida a R.A. Nicholson (Letters of Iqbal, p. 141). Todo ello pone de manifiesto el gran interés de Allama en los conceptos metafísicos de Alexander.

Entre todos los filósofos británicos, contemporáneos a Allama Iqbal, Alexander se distinguió por insistir tanto en el espacio como en el tiempo como punto central de toda filosofía. "Todos los problemas vitales de la filosofía", dice Alexander, "dependen en su solución de la solución que se dé al problema del Espacio y del Tiempo y, aún más especialmente, de la forma en que se les relacione entre sí". Según Allama Iqbal, en la cultura musulmana el problema del espacio y del tiempo es cuestión de vida o muerte (p. 1: "El Espacio y el Tiempo en el Pensamiento Musulmán" es el tema que escogió Allama para sus Conferencias "Rhodes Memorial", que iban a pronunciarse en Oxford en 1934-35 y que desgraciadamente tuvieron que cancelarse debido al mal estado de salud de Allama. Cf. Letters of Iqbal, pp. 135-36 y 183; también, Religion of Allama Iqbal: Catalogue, Carta II, 70, fechada el 27 de mayo de 1935, del secretario del Rhodes Trust. Una carta fechada el 6 de mayo de 1937, dirigida al Dr. Syed Zafarul Hasan de la Universidad Musulmana de Aligarth (autor del famoso libro, Resilam, publicado en 1928), descubierta recientemente, demuestra que Allam Iqbal ya había reunido "material" destinado a las Conferencias "Rhodes Memorial". Cf. Raf al-Din Hashimi, "Allamah Iqbal ke Chand Chair Mudanewan Khutot, Iqbal Review, XXIII", (enero de 1983), 41-43.

Conviene mencionar un borrador de dos páginas, evidentemente inconcluso, sobre "The Problem of Time in Muslim Philosophy", de puño y letra de Allama. Se conserva en el Museo Allama Iqbal, Lahore. Cf. Dr. Ahmad Nabi Khan, Relics of Allama Iqbal: Catalogue, I, 37.

38. Cf. Ghayat al-Imkan fi Dirayat al-Makan, pp. 16-17; en la traducción al inglés, p. 13.

39. Ibid., p. 50; en la traducción al inglés, p. 36.
40. Referencia a los versículos alcoránicos 6:6; 9:38; 17:16-17; 18:59; 21:11; 22:45-46; 36:31.

El juicio de Dios sobre las naciones, también llamado "juicio sobre la historia", según el Qur'an, es más implacable que el juicio divino que recae sobre los individuos. En el segundo caso, Dios es perdonador y misericordioso. Las naciones se ven destruidas únicamente por sus transgresiones y malas acciones. Cuando una nación perece, los buenos sufren la misma suerte que los malos, pues los primeros no contuvieron la difusión del mal (11:116). Cf. R. Rahman, Major Themes of the Qur'an, p. 53.

41. Considérense también los versículos alcoránicos 15:5 y 24:43.

42. Cf. I.H. Qureshi, "Historiography", A History of Muslim Philosophy, II, 1197-1203, sobre las circunstancias especiales en medio de las cuales creció en el Islam un profundo sentido de la historia.

43. Abu 'Abdullah Muhammad b. Isbaq (d. c. 150/767) cuenta con la distinción de haber sido el primer biógrafo del Santo Profeta. Su obra Kitab Sirat Rasul Allah ("vida del Apóstol de Dios") se perdió y sólo se conoce por la recensión de Ibn Hisham.

44. Abu Ja'far Muhammad b. Jarir al-Tabari (225-331/839-923) es uno de los más grandes historiadores musulmanes. Su historia monumental, extraordinariamente exacta, Kitab Akhbar al-Rusul wa'l-Muluk ("Anales de los Apóstoles y de los Reyes"), primer obra histórica de gran extensión en lengua árabe, se publicó en 15 volúmenes (Leiden, 1879-1901), en edición preparada por M.J. de Goethe et al. Al-Tabar también es muy conocido por su meritorio comentario del Qur'an: Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, en 30 volúmenes, fuente indispensable por su antigua y vasta colección de tradiciones exegéticas, a la que han acudido todos los comentaristas.

45. Abu'l-Hasan 'Ali b. al-Husain b 'Ali al-Mas'udi (d. c. 346/957), después de al-Tabari es el más grande de los historiadores islámicos, merecedero del título "Heródoto de los Arabes". Creó un nuevo método para escribir la historia: en vez de agrupar los sucesos anualmente (método analítico) los reunió en torno de los reyes, las dinastías y los tópicos (método tópico). Este método también lo adoptó Ibn Khaldun. Su obra histórico-biográfica Muruj al-Dhahab wa'l Ma'adin al-Jauhaur ("Praderas de oro y minas de gemas") trata así mismo temas relacionados con la historia y la religión de los persas, de los romanos y de los judíos.

46. Referencia a los versículos alcoránicos 4:1; 6:98; 7:189; 39:6.

47. Cf. Robert Flint, History of the Philosophy of History, p. 86. Su eulogia de Ibn Khaldun —donde se percibe que tenía la impresión de haber descubierto un genio— se ha visto en parte confirmada por las apreciaciones realistas que sobre Ibn Khaldun escribieron sabios tan destacados como A. Toynbee, A Study of History, III, 322; Sarton, op. cit., III, 1262; Gaston Bouthoul, en su prefacio a Les Prolégomenes d'Ibn Khaldoun, por Slane, (segunda edición, Paris, 1934-38); y R. Brunschvig, La Berbérie orientale sous les Hafsides, II, 391.

48. Cf. Muqaddimah, trad. de F. Rosenthal, III, 246-48; también, M. Fakhry, A History of Islamic Philosophy, pp. 361-64.

49. Del fenómeno de la alternancia del día y la noche se habla en muchos versículos del Qur'an, v. gr., 2:164; 3:190; 10:6; 23:80; 45:5.

50. Ibid., 55:29
51. Cf. P.
52. Cf. p.

53. Sobre el concepto del tiempo en Zenón, Platón, Heráclito y los estoicos, cf. A.J. Gunn, The Problem of Time, pp. 19-22.

54. Cf. O. Spengler, op. cit., II, 189-323.
55. Cf. I Conferencia, p. y III Conferencia, p. y p.
56. Cf. O. Spengler, op. cit., II, 248-55.
57. Ibid., pp. 235, 240. Consúltese también la nota 33 de la IV Conferencia.

58. Ibid., p. 238
59. Ibid.
60. Ibid., pp. 206-07;

61. Cf. Muqaddimah, Capítulo III, sección 51: "The Fatimid...", trad. Rosenthal, II, 156-200. Ibn Khaldun menciona expresamente veinticuatro tradiciones sobre la creencia en Mahdi (ninguna de las cuales proviene de Bukhari o de Muslim), y pone en tela de juicio la autenticidad de todas ellas. Véase también el artículo "al-Mahdi" en Shorter Encyclopaedia of Islam y p.k. Hitti, History of the Arabs, pp. 439-49, sobre el trasfondo religioso-político del concepto imam-mahdi.

Conviene así mismo citar la carta de Allama Iqbal, fechada el 7 de abril de 1932, dirigida a Muhammad Ashraf, donde, entre otras cosas, declara su firme convencimiento ('aqidah) de que todas las tradiciones acerca de mahdi, masihiyat y mujaddidiyat son producto de la imaginación persa (no de la árabe); y añade que, sin duda, no tienen nada que ver con el verdadero espíritu del Qur'an (Iqbalnamah, II, 231).

Por último, bien vale la pena leer este último párrafo junto con las importantes notas que Allama apuntó en la contraportada de su ejemplar de la Decadencia de Occidente, de Spengler, reproducidas en facsimil en Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Library. Lámina 33.

VI Conferencia

1. El Qur'an sostiene el origen divino del hombre al afirmar que Dios le infundió Su propio espíritu. Cf. por ejemplo, versículos 15:29; 32:9; 38:72.

2. Constantino fue Emperador Romano de 306 a 337. Se cuenta que se convirtió al Cristianismo por haber visto una cruz luminosa en el cielo. Con su famoso Edicto de Milán (313) colocó al Cristianismo en el Imperio al mismo nivel que los otros cultos paganos. Cf. William Durant, Caesar and Christ, pp. 655-61, y The Cambridge Medieval History, vol. I, Capítulo i.

3. Flavio Claudio Juliano (331-363), sobrino de Constantino, tradicionalmente conocido con

el nombre de Juliano el Apóstata, gobernó el Imperio Romano de 361 a 363. Cuando estudiaba en Atenas (355) frecuentó círculos neoplatónicos paganos. Como emperador inmediatamente se proclamó pagano, restauró la libertad de cultos para el paganismo e inició una campaña contra el Cristianismo. Cf. Alice Gardner, Julian and the Last Struggle of Paganism against Christianity y Will Durant, The Age of Faith, pp. 10-19;

4. Véase J.H. Denison, Emotion as the Basis of Civilization, pp. 267-68.

5. El principio de la Unidad Divina se encuentra en la proclamación alcoránica: la ilaha illa-Allah: no hay más Dios que Alá. Es un tema constante del Qur'an. Se menciona frecuentemente como principio básico no sólo del Islam sino de toda religión revelada por Dios.

6. Se hace referencia a los versículos alcoránicos 29:69. Se cuenta que Allama conversando con uno de sus admiradores, hizo la siguiente observación, de carácter general, referente al versículo citado: "Todos los esfuerzos realizados en el terreno científico y para alcanzar en la vida la perfección y elevadas metas, que en una u otra forma benefician a la humanidad, constituyen la forma en que el hombre labora en las rutas de Alá" (Malfuzat-i Iqbal, compilado y anotado por el Dr. Abu'l-Laith Siddiqi, p. 67).

Muhammad Asad traduce dicho versículo en la siguiente forma: "En cuanto a quienes luchan denodadamente en Mi causa, sin duda los conduciré por senderos que conducen a Mí", y observa que el plural "senderos" (subul) "evidentemente indica que se desea subrayar el hecho —con frecuencia mencionado en el Qur'an— de que hay muchos caminos que conducen al conocimiento (ma'rifah) de Dios" (The Message of the Qur'an, p. 616, nota 61).

7. Cf. Abu Dawud, Adqiya: 11; Tirmidhi, Ahkam: 3; y Darimi, Kitab al-Sunan, I, 60. Se considera generalmente que este hadith es la base principal de Ijtihad en el Islam. Sobre el punto de vista de algunos eruditos acerca de que este hadith debe considerarse como al-mursal, cf. 'Abd al-Qadir, Nazarah Ammah fi Tarikh al-Figh al-Islami, I, 70 y 210, y Sayyid Muhammad Yusuf Binori, citados por el Dr. Khalid Mas'ud, Khutubat-i Iqbal men Ijtihad ki Ta'rif: Ijtihad ka Tarikki Pas-i Manzar, Fikr-o-Nazar, XV/vii-viii (Islamabad, enero-febrero de 1978), 50-51. Véase asimismo Ahmad Hasan (trad.), Sunan Abu Dawud, III, 109, nota 3024, basado en Shams al-Haqq, 'aun al-Mabud li-hall-i Mushkilat Sunan Abu Dawud, III, 351.

8. Los tres grados legislativos, en la terminología de juristas islámicos posteriores son: ijtihad, fi'khar', ijtihad fi'l-madhhab y ijtihad fi'l mesa'il; cf. Subhi Mahmasani, Falsafat al-Tashri' fi'l-Islam, traducción al inglés de F.J. Ziadeh, p. 94, y N.P. Aghnides, Mohammedan Theories of Finance, pp. 121-22. Acerca de gradaciones jurídicas algo diferentes (por ejemplo la establecida por el sabio otomano Shaikh al-Islam Kemal Pashazadeh (d. 940/1534) en su Tabaqa al-Fuqaha') y pequeñas diferencias de nomenclatura de las diferentes escuelas jurídicas (Hanafis, Shafi'i's, entre otras), cf. Zahid al-Kauthari, Husn al-Taqadi fi Sirat al-Iman abi Yusuf al-Qadi, pp. 24-25.

Las posibilidades del primer grado de Ijtihad —autoridad legislativa total— son las que Allama se propone considerar en lo que titula (cuestión no carente de importancia) "este trabajo" en vez de "esta conferencia", como lo hace siempre en el presente libro. Esto se refiere, evidentemente, al "trabajo sobre Ijtihad" que leyó el 13 de diciembre de 1924, en

la sesión anual de Anjuman-i Himayat-i Islam. Cf. M. Khalid Mas'ud, "Iqbal's Lecture on Ijtihad", Iqbal Review, XIX/iii (octubre de 1978), p. 8, donde se cita en inglés el anuncio de esta Conferencia, publicado en el diario Zamindar, Lahore, 12 de diciembre de 1924; y también S.M. Ikram, Modern Muslim India and the Birth of Pakistan, p. 183, nota 19, donde el distinguido autor nos dice que 'estuvo presente en la reunión de sus tiempos de estudiante'.

Entre las cartas de Allama Iqbal descubiertas recientemente, se encuentran las cuatro que dirigió al profesor M. Muhammad Shafi', del University Oriental College, Lahore (más tarde director de la Urdu Encyclopaedia of Islam), reproducidas en facsímil por el Dr. Rana M.N. Ishan Elahie en "Iqbal on the Freedom of Ijtihad", Oriental College Magazine (Allama Iqbal Centenary Number), LIII (1977), 295-300. Estas cartas proporcionan datos, entre otras cosas, acerca de los escritores y movimientos que Allama pensó que le era necesario repasar para escribir lo que en una de las cartas denomina trabajo sobre la "libertad de Ijtihad en el Islam Moderno". Pocos meses después, cuando los tribunales cerraron durante las vacaciones veraniegas, Allama Iqbal, en su carta del 13 de agosto de 1924 dirigida a M. Sa'id al-Din Ja'fari, le informó que estaba escribiendo un extenso trabajo sobre "La idea de Ijtihad en la Ley Islámica" (cf. Auraq-i Gumgashtah, Rahim Bakhsh Shaheen (comp.), p. 118. Este trabajo se leyó en la ya mencionada sesión del Anjuman-i Himayat-i Islam, en diciembre de 1924. Esta VI Conferencia, según se cree generalmente, es una versión corregida y aumentada de dicho trabajo.

9. Cf. M. Hanif Nadvi, 'Mas'alah Khalq-i Qur'an" en 'Aqliyat-i Ibn Taimiyyah (Urdu), pp. 231-53, y A.J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, pp. 23-27.

También se encuentran referencias a este acalorado debate sobre la eternidad y sobre el carácter creado del Qur'an en las notas particulares de Allama Iqbal, por ejemplo, las que aparecen en la contraportada de su ejemplar de la Decadencia de Occidente (cf. Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Library, Lámina 33), o sus valiosas notas (para estudio personal, de una sola página cada una) conservadas en el Museo Allama Iqbal, Lahore (cf. Relics of Allama Iqbal: Catalogue, I. 26). Con todo, el veredicto final sobre esta inacabada controversia escolástica se encuentra en uno de sus más grandes poemas "Ibis ki Majlis-i Shura" ("El parlamento de Satanás"), incluido en la obra póstuma Armughan-i Hijaz:

ہیں کلامِ اللہ کے الفاظ حوادث یا قدیم؟ — اُمّتِ مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات؟
کیا مسلماں کے لیے کافی نہیں اس دور میں — یہ الٰہیات کے ترشے ہوئے لات و منات؟

¿Son creadas o increadas las palabras del Qur'an?
¿En cuál creencia se encuentra la salvación del ummah?
¿No bastan a los muslimes de hoy los ídolos de Lay y Manat cincelados por la teología muslime?

10. Cf. Ibn Qutaibah, Ta'wil Mukhtalif al-Hadith, p. 19

11. Cf. Development of Metaphysics in Persia, p. 54, donde se afirma que el racionalismo "tendía a desintegrar la solidaridad de la Iglesia Islámica". Considérese también W.M. Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", Journal of the Royal Asiatic Society (1962), pp. 38-54.

12. Cf. Muhammad al-Khudari, Tarikh al-Tashri' al-Islami, traducción al urdú. "Abd al-Salam Nadvi, p. 323; Ibn Qutaibah, Ma'arif, p. 217; y J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, p. 242. Según A.J. Arberry, la escuela jurídica de Sufyan al-Thauri sobrevivió alrededor de dos siglos. Cf. Muslim Saints and Mystics, p. 129, observaciones del traductor en el Prefacio.

13. Acerca de la distinción entre zahir y batin, considérese el artículo de Allama Iqbal 'Ilm-i Zahir wa 'Ilm-i Batin (Anwar-i Iqbal, B.A. Dar, comp., pp. 268-77) y el siguiente pasaje, tomado del artículo de Allama Iqbal que lleva por título "Self in the Light of Relativity" (Thoughts and Reflections of Iqbal, S.A. Vahid, comp., pp. 113-14): "El método místico ha atraído a algunas de las inteligencias más esclarecidas de la historia de la humanidad. Probablemente exista alguna razón para ello. Pero me inclino a pensar que perjudica algunos intereses, igualmente importantes, relacionados con la vida, y que proviene del deseo de escapar de las arduas tareas que presupone la conquista de la materia mediante la inteligencia. La mejor manera de convertir en realidad esta potencialidad del mundo consiste en asociarse con su cambiante realidad. Creo que la ciencia empírica —asociación con lo visible— es una etapa indispensable de la vida contemplativa. Las palabras del Qur'an, no es batil al universo que tenemos delante. Tiene aplicaciones, y la más importante consiste en que el esfuerzo realizado para vencer el obstáculo que opone numenia nuestra capacidad de penetración y nos prepara para introducirnos en lo que se halla debajo de la superficie de los fenómenos.

14. La escuela jurídica Zahiri fue fundada por Dawud b. 'Ali b. Khalaf (c.200/c. 815-884), que se destacó sobre todo en Bagdad. Ibn Hazm 384-456/994-1064) la fundó en la España musulmana y la representó con gran brillantez en el mundo islámico. Según Goldziher, Ibn Hazm fue quien primero aplicó los principios de la escuela dogmática zahirita (The Zahiris: Their Doctrine and Their History, p. 112. Cf. los artículos de Goldziher: "Dawud B. 'Ali B. Khalf"e "Ibn Hazm" en Encyclopaedia of Religion and Ethics, V. 406 b y VII, 71a.

15. Cf. Sarajul Haque, "Ibn Taimiyya's Conception of Analogy and Consensus", Islamic Culture, XVII (1943), 77-78; Ahamad Hasan, The Doctrine of Ijma' in Islam, pp. 189-92; y H. Laoust, "Ibn Taymiyya " Enciloperdia of Islam (nueva edición), III, 954.

16. Cf. D.B. Macdonald, Development of Muslim Theology, p. 275.

17. Suyuti, Husn al-Muhadarah 1, 183; también, "Abd al Muta'al al-Sa'idi, Al-mujaddidun fi'l-Islam, pp. 8-12. Véase también, Allama Iqbal'Rejoinder to The Light"(Speaches, Writings and Statements af Iqbal, pp. 167-68), en donde, al comentar la tradición de que los mujaddids aparecen siglo tras siglo en posición destacada (Abu Dawud, Malahilas: 1), observa que la tradición "probablemente la popularizó Jalal-ud-Din, en beneficio de sus propios intereses, y no se le puede conceder mucha importancia".
Conviene también mencionar la carta de Allama, fechada el 7 de abril de 1932 y dirigida

a Muhammad Ahsan, en la cual, entre otras cosas, afirma estar firmemente convencido ('aqidi) de que todas las tradiciones relacionadas con mujaddidiyat son producto de la imaginación persa (no de la árabe), y que sin duda son ajenas al verdadero espíritu del Qur'an (cr. Iqbalnamah, II, 231.).

18. En lo concerniente a las declaraciones periódicas que allam Iqbal solía hacer para aclarar el significado y las intenciones del movimiento panislámico o del panislamismo, consúltense: Letters and Statements of Iqbal, pp. 55-57; Speaches, Writings and Statements of Iqbal, p. 237; Gufta-i Iqbal, M. Rafiq Afdal, comp., pp. 177-79 y 226. La primera de estas declaraciones aparece en la carta de Allama el Editor (22 de agosto de 1910); Paisa Akhbar, reproducida en Riaz Hussain, " 1910), Iqbal Review, XIX/ii (julio de 1978), 88-90.
En tres de dichas declaraciones Allama Iqbal se refiere elogiosamente a los bien fundamentados conceptos del profesor E.G. Browne sobre el panislamo, los primeros de los cuales se publicaron (s.v.) en lectures on the History of the Nineteenth Century, F. Kirpatrick, comp. (Cambridge, 1904).
Cabría añadir que el artículo de Allama "Political Thought in Islam", Sociological Review, I (1908), 249-61 (reproducido en Speeches, Writings and Statements, pp. 107-21) fue originalmente conferencia que Allama Iqbal pronunció en la Sociedad Panislámica (Londres), fundada por Abdulla Suhrawardy en 1903. El órgano periodístico de la sociedad llevaba por título Pan-Islam. En esta revista se habla de las diversas ocasiones en que los biógrafos de (Allama Iqbal citan las seis conferencias pronunciadas en Londres sobre temas islámicos. Cf. Abullah Anwar Beg, The Poet of the East, p. 28, y Dr. Abdus Salam Khurshid, Sargudhasht-i Iqbal, pp. 60-61. Esto cuenta con el apoyo de la carta de Allama (10 de febrero de1908, dirigida a Khawajah Hasan Nizami) donde hay una lista de los tópicos de cuatro de esas conferencias: (i) "Misticismo islámico", (ii)"Influencia del pensamiento muslime en la civilización europea, (iii) "Democracia musulmana", y (iv) "El Islam y la razón". (Cf.) Iqbal-namah, II, 358) .abudullah Anwar Beg, habla de la conferencia extempore de Allama sobre "Ciertos aspectos del Islam", bajo los auspicios de la Sociedad Panislámica, que, se afirma, fue reproducida palabra por palabra al día siguiente en varios importantes periódicos (Ibid.).
19. En la actualidad, por lo general se da 1115/1703 como fecha de nacimiento de 'Al-A-CAN, VII, 138 (nota) y A history of Muslim Philosophy, M. M. Sharif (comp.), II, 1146, donde se prefiere esta fecha:1111/1700.
Siempre que Allama Iqbal se refirió a los movimientos modernistas en el Islam, les asignaba como origen el movimiento de Muhammadh. 'Abd al-Wahab. Cf, Letters and awartings of Iqbal, pp. 82 y 93. En excelente artículo "Islam and Ahrradism" observa Allama Iqbal: "Syed Ahmad Khan, en la india ; Syad Jamal-ud-Din Afghani, en afganistán, y Mufti Alam Ian, en Rusia. Aestos hombres probablemente los inspiró Muhammad Ibn Abdul wahab nacido en Nejd en 1700, en 1700, y fundador del llamado movimiento wahabi, al que podría considerarse como la primera manifestación de vida en el Islam moderno" (Speeches, Writings and Statements, p.190), en su carta del 7 de abril de 1932 a Muhammad Ahsan, Allama Iqbal, al explicar la preeminente posición de Jamal al-Din Afghani en el Islam moderno, escribió: "El futuro historiador de los musulmanes de Egipto, Irán, Turquía y la India mencionará en primer lugar el zombre de \Abd al-ahhab Najadi y, a continuación, el de Jamal al-Din Afghani (cf. Iqbalnamah, II, 231).

20. Cf. el artículo "Ibn Tumart" en Encyclopaedia of Islam (nueva edición), III, 958-60; así mismo, en Shorter Encyclopaedia of Islam, y R. Le Tourneau, The Almuhad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteen Centuries, capítulo 4.

21. Esto, sin duda, se refiere a las bien conocidas palabras del Profeta: innam 'l-a 'mālu bi'nniyyyati, es decir, "sólo por su intención serán juzgadas las acciones". Cabe recordar que este Hadith de gran importancia moral y espiritual, lo cita Bukhari en siete pasajes, y que con él inicia su Al-Jami' al-Sahih.

22. Acerca de este hadith expresado con las siguientes palabras: 'al ardu kulluha masjid-un', consúltese Tirmidhi, Salat: 119; Nasa'i, Ghusl: 26; Masajid: 3 y 42; Ibn majah, Taharah: 93; y Darimi, Siyar: 28 y Salat: 111. Esas maravillosas palabras del Profeta también se expresan en el verso de Allama: Kulliyat-i Iqbal (Farisi), Rumuz-i Bekhudi, p. 114, v. 3, y Pas Chih Bayad Kard, p. 817, v. 8:

تا ز بخشایش آن سلطان دین — مسجد ما شد همه روی زمین

Por la generosidad de Quien rige nuestra fe.
La tierra entera se convirtió en nuestra mezquita.

موسی دین گفت آن سلطان دین — مسجد من این همه روی زمین

El Rey de la Fe dijo a los musulmanes:
"Toda la tierra es mi mezquita".

23. Cf. The Muqaddimah, traducción de F. Rosenthal, I, 388-92.

24. Sobre el concepto de Khawarij acerca del Califato, véase el artículo de Allama Iqbal "Political Thought in Islam" (Speeches, Writings and Statements of Iqbal, pp. 119-20); también, W. Thomson,

"Kharijitism and the Kharijites", Macdonald Presentation Volume, pp. 371-89, y E. Tyan, Institutions du droit public musulman, II, 546-61.

25. Cf. F.A. Tansel (comp.). Ziya Gökalp Külliyati, I: Sürler ve halk masallare, p. 129. Sobre la traducción de Allama de pasajes de Külliyati de Ziya Gökalp, comenta la Dra. Annemarie Schimmel: "Iqbal no sabía turco. Estudió (la obra de Ziya Gökalp) en la traducción al alemán de August Fischer. Es interesante ver cómo a veces (Iqbal) cambia u omite algunas palabras de la traducción cuando cita los versos en la Conferencia" (Gabriel's Wing, p. 242).

Podría añadirse que esos cambios u omisiones quizá se deban más a la traducción al

alemán que August Fischer presenta en su Aus der religiosen Reformbewegung in der Turkei (Movimiento de Reforma Religiosa en Turquía) que al propio Allama. El término "seri", por ejemplo, lo emplea Ziya Gökalp con la acepción de "secular" y no con la de "moderno" que es como lo tradujo Fischer. En ese mismo pasaje falta un verso del original turco, pero en la traducción alemana sucede lo mismo.

En lo concerniente al estudio comparativo de las traducciones al alemán y al inglés de pasajes de Külliyati, de Gökalp, tengo una deuda de gratitud con el profesor S. Qudratullah Fatimi, ex director de Cooperación Regional para el Desarrollo, Islamabad.

26. Referencia al versículo alcoránico 49:13.

27. Cf. Ziya Gökllap Külliyati, p. 112. De acuerdo con el texto turco original, la segunda frase de este pasaje debería decir "en este período" en vez de "en cada período", como traduce A. Fischer. La tercera frase se aleja un poco del original. Con todo, es bastante fiel a la versión alemana.

28. Cf. Ibid., p. 113; también, Uriel Heyd, Foundation of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökläp, p. 102-03, y las declaraciones de Allama Iqbal "On the Introduction of Turkish Prayers by Ghazi Mustafa Kemal Pasha", publicadas en el semanario Light (Lahore), el 16 de febrero de 1932, y reproducidas en Memorios of Iqbal, Rahim Bakhsh Shaheen (comp.), pp. 59-60.

29. Sobre la innovación de Ibn Tumart acerca del empleo de la lengua bereber en el llamamiento a la oración, cf. Ibn Abi Zar', Raud al-Qirtas trad. al francés por A. Beaumier, Histoire des Souverains du Magreb, p. 250; I. Goldhizer, "Materalien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nordafrika" ZDMG, XLI, (1887), 71, y D.B. Macdonald, Development of Muslim Theology, p. 249. Esta costumbre, firma Ahmad b. Khalid al-Salawi, se interrumpió, y el árabe volvió a emplearse en el llamamiento a la oración, por orden de las autoridades, en 621/1224. Cf. su Al-Istiqsa li Akhbar Duwal l-Maghribi'l-Aqsa, II, 212.

30. Cf. Ziya Gökalp Külliyati, p. 133. La palabra "sun" en la segunda sentencia de este pasaje significa Günum en turco y, según hemos sabido, también podría haberse traducido como "día". Con todo, deben hacerse concesiones cuando se traducen símbolos poéticos.

31. Cf. Ibid., p. 161. Es interesante la gran semejanza existente entre la traducción de este pasaje y del anterior realizada por el profesor H.A.R. Gibb (Modern Trends in Islam, pp. 91-92) y la de Allama, aun cuando en primer lugar se refiere a la versión francesa de dichos pasajes que se encuentran en su vie et sa sociologie, por F. Ziya eddin, p. 240.

32. Cf. Bukhari, I'tisam: 26; 'Ilm: 39; Jana'iz: 32; Marada: 17; Muslim, Jana'iz: 23 y Wasiyyah: 22.

33. En lo concerniente a las observaciones de Allama sobre Lutero, en esta conferencia y en su "Statement on Islam and Nationalism in Reply to a Statement of Maulana Husain Ahmad" (Speeches, Writings and Statements of Iqbal, p. 254), consúltese su famoso "All-India Muslim League Presidential Address of 29 December 1930", ibid. pp. 4-5. Véase también los párrafos finales del artículo Reformation", en An Encyclopaedia of Religion, Vergilius Ferm (comp.), p. 642.

34. Cf. Subhi Mahmasani, Falsafah-i Shariat-i Islam, traducción al urdú por M. Ahmad Ridvi, pp. 70-83.

35. Esta aguda observación sobre el desarrollo del raciocinio jurídico en el Islam, desde lo deductivo a lo inductivo, la perfecciona Allama Iqbal en las pp. 140-41. Valdría la pena examinar críticamente a la luz de estas observaciones los esfuerzos realizados por escritores occidentales conocedores de la ley islámica, a fin de estudiar analíticamente el desarrollo histórico de la teoría y de la práctica jurídicas en los primeros tiempos del Islam. Cf. N.J. Coulson, A History of the Islamic Law, capítulos 3-5; J. Schacht, Introduction to Islamic Law, capítulos 7-9, y su obra anterior Origins if Muhammadan Jurisprudence, Indice General, en especial s.v. "Medinese" e "Iraqiana".

36. Referencia a un pasaje de la I Conferencia, p. .

37. Cf. M.V. Merchant, A Book of Quranic Laws, capítulos v-vii.

38. Cf. Briefe Uber Religion, pp. 72 y 81. Ex texto original de los pasajes traducidos es como sigue:

Das Urchristentum legte keinen Wert auf die Erhaltung von Staat Recht, Organisation, Produktion. Es denkt einfach nicht über die Bedingungen der Existenz der menschlichem Gesellschaft nach.

Also entweder man wagt es, staatlos sein zu wollen, man wirft sich der Anarchie freiwillig in die Arme, oder man entschliefst sich, neben seinem religiosen Bekenntnis politisches Bekenntnis zu haben.

Joseph Friedrich Naumann (1860-1919) —en la III Conferencia, pp. , se citan pasajes de sus muy conocidas Briefe über Religion ("Cartas sobre Religión") —era un teólogo protestante alemán, político socialista, periodista político y campeón del Plan de Europa Central. Fue uno de los fundadores y el primer presidente del Partido Nacional Socialista Alemán. (1896), que, tanto por su nombre como por la gran importancia que dio a los agricultores y a las clases trabajadoras en el desarrollo del Estado presagiaba el Partido Nazi Hitleriano (1920). Su Mittel-Europa, publicado en 1915 (traducción al inglés por C.M. Meredith, 1916) suscitó acaloradas controversias durante la Primera Guerra Mundial pues revivía, impulsada por el pangermanismo, la idea de una Confederación de Europa Central, incluyendo a Turquía y a los estados balcánicos, bajo el control cultural y económico de Alemania. También hablaba de ampliar la red ferrocarrilera Berlín-Bagdad, a fin de integrar una grandiosa red imperial desde Bélgica (Amberes) hasta el Golfo Pérsico.

De 1907 a 1919 (exceptuando el bienio 1912-13) Naumann fue miembro del Reichstag (Parlamento Alemán). Poco antes de su muerte fue elegido jefe del Partido Demócrata. Naumann, famoso por su gran saber, talento e integridad personal, ejerció gran influencia entre los intelectuales liberales alemanes de su época. Sobre la vida y la obra de Naumann, consúltense los artículos "Naumann, Friedrich" y "National Socialism, German", por Theodor Heuss, en Encyclopaedia of social sciences, XI, 310 y 225a; también, The New Encyclopaedia Britannica (Micropaedia), VII, 225. Por datos relacionados con esta nota estoy profundamente agradecido con el erudito holandés Rev. Dr. Jan Slomp y su joven

colega el señor Harry Mintjes. El señor Mintjes realizó grandes esfuerzos por localizar lo que él consideraba la más antigua edición disponible de Briefe über Religion (Berlín, Georg Reimer, 1916, sexta edición) para lo cual realizó investigaciones en todas las bibliotecas de Amsterdam. El Dr. Jan Slomp tuvo la bondad de señalar en la Briefe los pasajes que Iqbal cita en inglés y de enviármelos por correo. Todo ello benefició a quienes estudiamos la obra de Iqbal.

39. De ahí provino "The Introduction of Dissolution of Muslim Marriages Act or Indian Act VIII", de 1939. Cf. Maulana Ashraf 'Ali Thanawi, Al-Hilat al-Najzah lil-Halilat al-'Ajizah, p. 93 y A.A.A. Fyzee, Outlines of Muhammadan Law, pp. 153-61.

40. Cf. Al-Muwafiqat, II, 4; también, Ghazali, Al-Mustasfa, 1,140.

41. Cf. al-Marghinani, Al-Hidayah, II, Kitab al Nikah, p. 328; trad. al inglés de C. Hamilton, p. 66.

42. Cf. Speeches, Writings and Statements of Iqbal, p. 194, en donde, al hacer un balance de las "innovaciones supuestas o verdaderas" realizadas por Ataturk, observa Allama Iqbal: "La adopción del código suizo con sus normas sobre las herencias ciertamente constituye un serio error... La alegría ajena a la emancipación de los muy viejos grilletes de las trapisondas eclesiásticas, hace a veces que un pueblo adopte procedimientos que aún no han sido puestos a prueba. Tanto Turquía como el resto del mundo islámico aún desconocen aspectos económicos de la ley islámica sobre las herencias, a los que von Kremer considera como ramificación supremamente original de la ley musulmana". A propósito de ciertos comentarios recientes sobre "la importancia económica de la norma alcoránica relativa a las herencias", cf. M.A. Mannan, Islamic Economics, pp. 176-86 y Shaikh Mahmud Ahmad, Economics of Islam, pp. 154-58.

43. El Qur'an (4:21) llama al matrimonio mithaq-an ghaliz-an, es decir, firme alianza.

44. Cf. M.V. Merchant, op. cit., pp. 179-86.

45. Cf. I. Goldziher, Muhammedaniache Studien, trad. al inglés por C.R. Barber y S.M. Stern, Muslim Studies, II, 18 et seq. Este criterio también lo sostienen otros orientalistas, como D.S. Margoliouth, The Early Development of Mohammedanism, pp. 76-89, y H. Lammens, Islam: Beliefs and Institutions, pp. 65-81.

46. Este es el párrafo final del capítulo II de Mohammedan Theories of Finance: With an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography, por Nicolas P. Aghnides, publicado por Columbia University Press (Nueva York) en 1916, en su serie "Studies in History, Economics and Public Law". El Dr. M. 'Abdullah Chaghata'i afirma que un ejemplar de esta obra fue enviado a Allama Iqbal por Chaudhry Rahmat 'Ali Khan (presidente de la Asociación Musulmie Norteamericana), desde los Estados Unidos. El obsequio se entregó al terminar la XXXVIII sesión anual de Anjuman-i Himayat-i Islam (Lahore), o sea, el 31 de marzo de 1923 o poco después. El ensayo del Dr. Chaghatai: "Khutubat-i Madras Ka Pas-i Manzar", en su Iqbal ki Suhbat Mein y la sección "Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam", junto con las notas del Dr. Rafi 'al-Din Hashimi en Tasanif-i Iqbal ka Tahqiqi-o-Tauzihi Mutala'ah, precisan el impacto inmediato que el libro de Aghnides tuvo sobre Iqbal. Al parecer, el libro de Aghnides sí interesó a Allama e influyó,

hasta cierto punto, para que buscara y estudiara algunas de las obras más notables sobre Usul al Fiqh, como las de Amidi, Shatibi, Shah Wali Allah, Shaukani, entre otros. Esto resulta claro en un buen número de cartas que Allama envió a Sayyid Sulaiman Nadvi (Iqbalnamah, I, 128-36, 160-63), y también en las cartas (desde el 15 de marzo hasta el 1 de mayo de 1924) dirigidas al profesor Masiavi M. Shafi' (Oriental College Magazine, LIII (1977), 295-300). Además de una clara referencia a un concepto muy atrevido de Ijma' al que alude Aghaides, tres pasajes de la I Parte de Mohammedan Theories of Finance se incluyen en la última sección de esta Conferencia, que sólo ceden en belleza a los poemas de Ziya Gökalp, maravillosamente traducidos con base en la versión alemana de Fischer.

47. Se trata de una notable versión en inglés —resumida— del siguiente importantísimo pasaje del magnum opus de Shah Wali Allah Hujjat Allah al-Baligbah (I, 118):

هذا الإمام الذي يجمع الأمم على ملة واحدة يحتاج إلى
أصول أخرى غير الأصول المذكورة فيما سبق، منها أن يدعو
قومًا إلى السنة الراشدة ويكبهم ويصلح شأنهم ثم يتخذهم
بمنزلة جوارحه فيجاهد أهل الأرض ويفرقهم في الآفاق
وهو قوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وذلك
لأن هذا الإمام نفسه لا يتأتى منه مجاهدة أمم غير محصورة
وإذا كان كذلك وجب أن تكون مادة شريعته ما هو بمنزلة
المذهب الطبيعي لأهل الآفاق أيم الصالحة عزائم وهمم ثم
ما عنده قومه من العدم والإرتفاقات ويراعي فيه حالهم أكثر
من غيرهم ثم يحمل الناس جميعًا على إتباع تلك الشريعة
لأنه لا سبيل إلى أن يفترض الأمر إلى أمة كل عصر فلا يحصل
منه فائدة التشريع أصلًا ولا إلى أن ينظر ما عند كل قوم ويمارس
كلًا منهم فيجعل لكل شريعة إذ الإحاطة بما عندهم
على إختلاف بلدانهم وتباين أديانهم كالممتنع وقد عجز جمهور
الرواة عن رواية شريعة واحدة فما ظنك بشرائع مختلفة
والأكثر أنها لا يكون إنقياد الآخرين إلا بعد جد ومد ولا يطول
عمر النبي إليا كان في الشرائع الموجودة الآن فإن اليهود والنصارى
والمسلمين ما آمن من أولئهم إلا جمع ثم اصبحوا ظاهرين بعد
ذلك فلا أحسن ولا أيسر من أن يستمر في الشعائر والحدود والإرتفاقات
عادة قومه المبعوث فيهم ولا يضيق كل التضييق على الآخرين
الذين يأتون بعده.

Este pasaje también lo cita Shibli Nu'mani Al-Kalam (pp. 114-15). A él se refiere claramente Allama Iqbal en su carta a Sayyid Sulaiman Nadvi, del 22 de septiembre de 1929. Existen otras tres cartas a la misma personas (también fechadas en septiembre de 1929), que demuestran el gran interés de Allama Iqbal en Hujjat Allah al-Baligbah y la seriedad con que estudió esta obra en la época en que redactó la versión definitiva de esta conferencia (cf. Iqbalnamah, pp. 160-63).

Al estudiar estas cartas se ve que Allama Iqbal —al menos en su interpretación del citado pasaje de Hujjat Allah al-Baligah —estaba mucho más cerca de Shibli Nu'mani que de Sayyid Sulaiman Nadvi.

Allama Iqbal siempre estudió con interés las obras de Shah Wali Allah, a quien consideraba el primer musulmán que sintió en su interior los reclamos de un espíritu nuevo (IV Conferencia, p.). Allama cita el título de estas obras en más de 1200 cartas. Estas cifras superan en número a las de cualquier otro gran pensador musulmán: Ghazali, Fakhr al-Din Razi, Jalal al-Din Rumi, Ibn Taimiyyah, Ibn Qayim, Sadr al-Din Shirazi. En su carta del 23 de septiembre de 1936, dirigida a Maulavi Ahmad Rida Bijnori (Iqbalnamah, II 241-43), dice Allama que no había recibido sus ejemplares de Al-Khair al-Kathir y de Tafhimat, por Shah Wali Allah, que iba a enviarle un librero de Lahore. En esa misma carta habla de sus grandes deseos por contar con los servicios, mediante una compensación razonable, de algún competente intelectual musulmán, buen conocedor de la jurisprudencia islámica y asiduo lector de las obras de Shah Wali Allah.

48. Cf. Aghnides, op. cit., p. 91. Es una declaración que, según al Dr. 'Abdullah Chaghata'i (op. cit., pp. 300-04) y el Dr. Rafi 'al-Din Hasimi (op. cit. pp. 313-14), dieron lugar a las controversias fiqhi de Allama Iqbal con famosos escritores especialistas en cuestiones religiosas, que lo llevaron a escribir en 1924 su trabajo sobre Ijtihad (se considera que esta VI Conferencia es una versión ampliada de dicho trabajo). Sobre la cuestión imposible acerca del rechazo del Qur'an en Ijma's, deben mencionarse las dos cartas que a manera de consulta Allama dirigió a Sayyid Sulaiman Nadvi y, más importante aún, la carta que envió a Maulana Abul Kalam Azad (Iqbalnamah, I, 131.35).

49. Amidi, Ihkam fi Usul al-Ankam, i, 373.
50. Shaukani, Irshad al-Fuhul, pp. 65-72.

51. Mu'awwidhatan son los últimos surahs del Qur'an, es decir, 113 y 114. Reciben este nombre porque enseñan al hombre cómo ha de refugiarse en Dios y entregarse a Su protección.

52. Este es un resumen del aserto de Karkhi que cita Aghnides, op. cit., p. 106. Véase asimismo Sarakhsi, Usul al-Sarakhsi, II, 108.

53. Acerca de la opinión de Allama sobre la teoría constitucional persa, consúltense sus artículos: "Political Thought in Islam" e "Islam and Ahmadism". Speeches, Writings and Statements of Iqbal, pp. 118-19 y 195.

54. En lo relativo a las normas prácticas de Allama para la reforma del presente sistema de educación jurídica en el mundo musulmán moderno, especialmente en el subcontinente, consúltese su importante carta de fecha 4 de junio de 1925 y dirigida a Sahibzadah

Aftab Ahmad Khan (Letters of Iqbal, p. 153), y el último párrafo de su discurso como presidente de la Conferencia Muslime Panindia, del 21 de marzo de 1932 (Speeches, Writings and Statements, p. 43).

55. Sobre la "identificación" que hizo Shafi de Qiyas y de Ijtihad, cf. M. Khadduri, Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risalah, p. 288, y J. Schacht, The Origins of Muhammaddan Jurisprudence, pp. 127-28.

56. Cf. Shaukani, op. cit., p. 199; Amidi, op. cit., IV, 42 et seq; y Mahmasani, op. cit., traducción al urdú por M.A. Ridvi, p. 188.

57. Cf. Mohammedan Theories of Finance, p. 125. Se trata, en realidad, de la observación del jurisconsulto shafi'i Badr al-Din Muhammad b. Bahadur b. 'Abd Allah al-Zarkashi (d. 794/1392) del siglo VIII, no de Sarkashi (siglo X de la Hijrah) como por error de imprenta se dice en ediciones anteriores de la presente obra (incluyendo la de Oxford University Press, 1934). Evidentemente, en vez de "sarkashi" debió de ponerse "Zarkashi". Aghnides, en la obra citada, escribe "Zarkashi", pero lo sitúa en el siglo X de la Hijra. Ninguno de los Zarkashis mencionados en diccionarios biográficos muy conocidos, por ejemplo el de 'Umar Rida Kahhlah en quince volúmenes, Muj'am al-Mu'allifin (V, 181; IX, 121; X, 22, 205, 239; XI, 273) queda situado en el siglo X, excepto, por descontado, Muhammad b. Ibrahim b. Lu'lu' al-Zarkashi, citado en VIII, 214, el cual, se afirma, aún vivía después de 882/1477; aunque también es posible que haya muerto después de 932/1526, como dice al-Zirikli (op. cit., V, 302). Ahora bien, este Zarkashi, aun cuando haya sido famoso historiador de los Muwahides y de los Hafasides, no era jurisconsulto.

Debe tenerse en cuenta que el pasaje acerca del porvenir de Ijtihad citado por Allama Iqbal, es sólo una parte importante del aserto de Zarkashi que Aghnides cita como sigue:

Si ellos (es decir, quienes sostienen esta creencia) piensan en sus contemporáneos, es un hecho que tuvieron contemporáneos como al-Qaffal, al-Ghazali, al-Razi, al-Rafi'i, y otros más, todos los cuales fueron auténticos mujtahids. Si con esto quieren decir que sus contemporáneos no fueron ni dotados ni bendecidos por Dios con la misma perfección, la misma capacidad intelectual, el mismo poder o la misma capacidad de comprensión, adoptarían una posición absurda, señal de crasa ignorancia. Finalmente, si quieren decir que los escritores anteriores contaban con mayores facilidades mientras que los escritores que vinieron después se enfrentaron a mayores dificultades, nuevamente caerían en un absurdo, pues no hace falta gran inteligencia para ver que ijtihad para los doctores que vinieron después (muta' khirun) resulta menos difícil que para los doctores que los antecedieron. Los comentarios sobre el Qur'an y los sunnah se han (...) multiplicado a tal grado que el mujtahid de hoy cuenta con mayor cantidad de material para interpretar del que en realidad necesita.

El siguiente texto sobre Ijtihad que Aghnides sin duda atribuye a Zarkashi, aun cuando pertenezca al siglo X de la Hijrah, es, como podrá verse, una traducción del siguiente pasaje tomado del Irshad al-Fuhul, de Shaukani:

قال قول هؤلاء المتأخرين بخلو العصر عن المجتهد مما يقضي
منه العجب. فالأيمان فالوا لكن باعتبار معاصرين لهم فقد
عاصر الغزالي والفخر الرازي والزاهي من الأئمة
المتأخرين بعدم الإجتهاد على الوفاء الكمال جماعة
منهم. ومن كان له إلمام بعلم التاريخ والإطلاع على
أحوال علماء الإسلام فيكفي عصر لا يخلو عليه مثل هذا
بل قد جاء بعدهم من أهل العلم من جمع الله له من
العلوم فوق ما عنده أهل العلم في الإجتهاد. وإن
قالوا ذلك لا بهذا الإعتبار إن الله على رجل رفع
ما تفضل به على من قبل هؤلاء من هذه الأمة من
كمال الفهم وقوة الإدراك والإستعداد للعلوم فهذه وصف
من أجل الطاعات بل هي جهالة من الجهالات. وإن كان ذلك
باعتبار تيسر العلم لمن قبل هؤلاء المنكرين وصعوبته عليهم
وعلى أمثال عصورهم فهذه دعوى باطلة فإنها لا يخفى على
من له أدنى فهم أن الإجتهاد قد يتيسره الله للمتأخرين تيسيرا
لم يكن للمتقدمين لأن التفاسير للكتاب العزيز قد دونت جدا
في الكثرة الحية لا يمكن حصرها والسنة المطهرة قد دونت وتكلم
الأئمة على التفسير والتخريج والتصحيح والترجيح بما هو
زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد.

Si se estudia la sección de Irshad al-Fuhul acerca de la posibilidad de que haya una período carente de mujtahid, se ve con toda claridad que los conceptos del pasaje citado arriba pertenecen al jurista shafi'i Badr al-Din Zarkashi, del siglo VIII de la Hijrah, pero no al Sarkashi ni tampoco al Zarkashi del siglo X. Sobre la vida y la obra de Badr al-Din Zarkashi, Cf. Muhammad Abu'l-Fadl al-Rahim, "Introducción" al famoso Al-Burhan fi 'Ulum al-Quran.

Convendría agregar que el traductor persa del presente libro, Ahmad Aram, considera que "Sarkashi" es un error tipográfico y que el nombre correcto es "Sarakhsi", es decir, el jurista hanafita de Shams al-A'immah Abu Bakr Muhammad b. Abi Sahl al-Sarakhsi, el autor de la célebre obra en 30 volúmenes al-Mabsut, que falleció hacia 483/1090. Refiriéndose a "numerosos errores y fallas" que por desgracia se deslizaron en la edición de Lahore del presente libro, se inclina a pensar que, también por error, se imprimió "siglo X" en vez de "siglo V" (cf. Ihya-i Fikr-i Dini dar Islam, pp. 202-03, nota).

Ahmad Aram reconoce que su punto de vista se lo sugirieron unas palabras de Mme. Eva Meyerovitch que aparecen en su traducción titulada Reconstruire la pensé religieuse de l'Islam (p. 192), y quizá también la traducción al urdú de Tashkil-i Jadid Ilahiyat-i Islamiyah (p. 274), por el ya desaparecido Syed Nadhir Niyazi que corrige el nombre (Sarakhsi) pero no la fecha. En todo caso, esto es preferible a lo que hizo el traductor árabe: conservó ambos errores de imprenta y no hizo el menor comentario (cf. 'Abbas Mahmud, Tajdid al-Tafkir al-Dini fi'l-Islam, p. 206).

58. Cf. el artículo "Turkey" en Encyclopaedia Britannica, XXII, 606-08. El escritor francés a quien alude Allama Iqbal es André Servier cuya obra L'Islam et la psychologie du Musulman, traducida al inglés por A.S. Moss Blandell con este desconcertante título: Islam and the psychology of a Musulman (Londres, 1924), despertó gran curiosidad. En el último capítulo de su obra sobre la política exterior de Francia, Servier hace varias observaciones sobre Turquía; las siguientes entre otras:

(a). Los turcos representan un elemento de equilibrio... constituyen un Estado entre regiones rivales: entre Europa y el fermento asiático (p. 267). (Itálicas de M.S.S.)

(b). "Por consiguiente, nuestros propios intereses nos obligan a defender (a los turcos), a conservarlos como un elemento nivelador en el mundo musulmán" (p. 268). (Itálicas de M.S.S.).

59. Vale la pena comparar esto con el siguiente pasaje tomado del famoso "Statement on Islam and Nationalism in Reply to a Statement of Maulan Hussain Ahmad" donde Allama Iqbal dice: "La historia humana es un proceso infinito de conflictos mutuos, batallas sangrientas y guerras civiles. En estas circunstancias, ¿puede la humanid contar con una constitución cuya vida social se base en la paz y en la seguridad? El Qur'an responde: Sí, siempre y cuando el hombre tenga por ideal la propagación de la Unidad de Dios en los pensamientos y acciones de la humanidad. La búsqueda y el mantenimiento de ese ideal no representen un milagro de las maniobras políticas. Consideremos este grandioso aserto del Profeta: las distinciones ficticias y los complejos de superioridad de las naciones de este mundo se vienen abajo, y entonces surge una comunidad que puede denominarse ummat-em muslimat-al laka (comunidad sometida a Ti, 2:128) y a cuyos pensamientos y acciones con toda justicia se puede aplicar este divino principio: shuhada'a 'al-an nas-i (una comunidad que da testimonio de la verdad ante toda la humanidad, 2:143)" (Speeches, Writings and Statements of Iqbal, pp. 262-63).

VII Conferencia

Esta conferencia se pronunció en una reunión de la LIV sesión de la Sociedad Aristotélica (Londres), celebrada el 5 de diciembre de 1932, bajo la presidencia del profesor J. Macmurray. A continuación, el profesor Macmurray y Sir Francis Younghusband comentaron la conferencia. Cf. "Abstract of the Minutes of the Proceedings of the Aristotelian Society for the Fifty-Fourth Session", en Proceedings of the Aristotelian Society (nueva serie), XXXIII (1933), 341.

La conferencia se publicó en los citados Proceedings of the Aristotelian Society, pp. 47-64, y también en The Muslim Revival (Lahore), I/iv (diciembre de 1932), 329-49.

1. Referencia al padre de Allama Iqbal, devoto sufí. Cf. S. Sulaiman Nadvi, Seir-i Afghanistan, p. 179; también, S. Nadhir Niyazi Iqbal ke Hudur, pp. 60-61. Esta gran idea sufista quedó expresada más tarde en el verso de Allama Kulliyat-i Iqbal (Urdu), Bal-i Jibril Pt. II, Ghazal, 60 v. 4.

تیرے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

Si no se revela en tu corazón
Cada verso y cada parte del Libro,
Ni siquiera los más profundos intérpretes
Podrán descubrirte sus puntos más exquisitos.

2. Cf. Critique of Pure Reason, Introducción, sección vi, pp. 57-58; también, Kemp Smith Commentary to Kant's "Critique", pp. 68-70. La metafísica, como conocimiento de lo "trascendente" o de las cosas en sí, la rechazó por considerarla dogmática, porque no principia por un examen crítico de la capacidad humana para alcanzar ese tipo de conocimiento. Cabe mencionar aquí una de las muy significativas anotaciones de Allama Iqbal en la guarda anterior de su ejemplar del libro de Carl Rahn Science and the Religious Life (Londres, 1928): "Problema kantiano: ¿Es posible la religión?". Cf. Muhamad Siddiq, Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Library, pp. 21-22 y la Lámina 7.

3. El "principio de la indeterminación" recibió su nuevo nombre en el libro de A.S. Eddington Nature of the Physical World, p. 220. Ahora se le conoce más como "principio de la incertidumbre". Fue "anunciado" por el físico y filósofo Heisenberg en Zeitschrift für Physik, XLIII (1927), 172-98. Hablando en términos generales, el principio afirma que hay una incertidumbre inherente a la descripción de los procesos submicroscópicos. Por ejemplo, si se determina la posición de un electrón, subsiste cierta incertidumbre acerca de su momento. Como en la descripción causal completa de un sistema ambas propiedades deben quedar precisamente determinadas, muchos físicos y filósofos consideraron que esta "incertidumbre" significa que se había desechado el principio de la causalidad.

4. Cf. Fusus al-Hikam ('Afifi, comp.), I, 108, II, 11-12. El "gran filósofo musulmán sufí dice: al-khalqus maqul-un w'al-haqqun mahsus-un mashhad-un". Recordemos que este profundo pensamiento místico figura en uno de los versos de Allama Iqbal, compuestos en 1903. Cf. Baqiyat-i Iqbal, p. 146, v. 2.

5. Acerca de la doctrina sufista sobre la pluralidad del tiempo y del espacio, expuesta en la III conferencia, pp. , y en la V Conferencia, pp. , con base en un manuscrito persa (raro en aquel entonces), véase: Ghayat al-Imkan fi Dirayat al-Makan ("Alcance de la Posibilidad en la Ciencia del Espacio"), que Allama Iqbal atribuye al eminente poeta sufí

(Fakr al-Din) 'Iraqi (d. 688/1289). Consúltense asimismo III Conferencia, nota 34 y la carta de Allama al Dr. M. 'Abdullah Chaghata'i en Iqbalnamah, II, 334.

6. Cf. John Passmore, A Hundred Years of Philosophy, p. 98. Ambas declaraciones en torno de la metafísica se encuentran en la obra de Hans Vaihinger que se cita en la siguiente nota. En el capítulo sobre Nietzsche, dice Vaihinger: "La teoría de Lange sobre la metafísica como justificada forma de la "poesía" impresionó profundamente a Nietzsche" (p. 341). Vaihinger recuerda que Nietzsche se preguntaba pacientemente a sí mismo: "¿Por qué no aprendemos a considerar a la metafísica y a la religión como auténtico juego de adultos?" (p. 346, nota). Ambos pasajes aparecen subrayados en el ejemplar personal de Allama del libro de Vaihinger. Cf. M. Siddiq, op. cit., p. 6).

7. Referencia al título: The Philosophy of "As If" (1924), traducción de Die Philosophie des Als Ob (1911), obra del filósofo kantiano alemán Hans Vaihinger (1852-1933). La filosofía del "como si" (als ob) conocida con el nombre de ficcionismo es una forma extrema del pragmatismo de James o del instrumentalismo de Dewey. Con todo, desciende de Kant a través de F.A. Lange y de Nietzsche. Sostiene que como el pensamiento fue originalmente una ayuda y un instrumento en la lucha por la existencia, continúa siendo incapaz de enfrentarse a problemas exclusivamente teóricos. Los conceptos y principios básicos de las ciencias naturales, de la economía y de la teoría política, de la jurisprudencia, de la ética, etc., no pasan de meras ficciones útiles ideadas por la mente humana para fines prácticos. A decir verdad, la vida práctica y la intuición ocupan un nivel más elevado que el pensamiento.

En los escritos de Allam aparecen bastantes observaciones sobre las doctrinas de Vaihinger, por ejemplo el siguiente pasaje en "Note of Nietzsche": "Según Nietzsche el 'yo' es una ficción. Es cierto que, considerado desde un punto de vista exclusivamente intelectual, esta conclusión es inevitable. La Crítica de la razón pura, de Kant, llega a la conclusión final de que Dios, la inmortalidad y la libertad son meras ficciones con valor práctico. Nietzsche se concreta a seguir a Kant en esta conclusión" (Thoughts and reflexions of Iqbal, S.A. Vahid, comp., pp. 239-40).

Y en "McTaggart's Philosophy": "Kant, no William James, es el verdadero fundador del pragmatismo moderno" (ibid., p. 119).

8. Véase un estudio comparativo de las teorías sobre el atomismo —indias, griegas, muslimas y modernas— en Encyclopaedia of Religion and Ethics, II, 197-210. Para una reseña más reciente del atomismo moderno, consúltese el artículo de Niels Bohr "Atom" en Encyclopaedia Britannica, II, 641-47.

9. A. Eddington, The Nature of the Physical World, capítulo "Science and Mysticism" p. 313.

10 Nanikram Vasanmal Thadani, The Garden of the East, pp. 63-64. Cf. Mathnawi, III, 3901-06, 3912-14 en lo referente a las inimitables palabras de Rumi sobre el porvenir biológico del hombre, que Thadani presenta aquí en forma resumida. En el prefacio de su libro, Thadani afirma claramente que "los poemas no son ni traducciones ni versiones...; con ellos se buscó recrear el espíritu y las ideas de cada maestro..."

11. Cf. The Joyful Wisdom, Libro V, en donde Nietzsche denuncia "el nacionalismo y el odio racial (como) sarna del corazón y envenenamiento de la sangre". Véase también The Twilight of the Idols, capítulo viii, donde proclama que el nacionalismo es "la más poderosa de las fuerzas anticulturales".

12. Cf. pp.

13. Referencia a las equivocadas observaciones de orientalistas que se encuentran en obras como: A. Sprenger, Des Leben und die Lehre des Mohammed (1861), I, 207; D.S. Margoliouth, Mohammed and the Rise of Islam (1905), p. 46; R.A. Nicholson, A Literary History of the Arabs (1907), pp. 147-48; y D.B. Macdonald, Religious Attitude and Life in Islam (1909), 225.

14. C. Jung, Contribution to Analytical Psychology, p. 225.

15. Idem., Psychology of the Unconscious, pp. 42-43.

16. Cf. Shaik Ahmad Sirhindi, Maktubat-i Rabbani, vol. I, Carta 253; también las Cartas 34, 257 y 260. En todas estas cartas aparece una lista de las cinco estaciones: Qalb (el "corazón"), Rub (el "espíritu"), Sirr (lo "interior"), Khafiy (lo "oculto") y Akhfa (lo "más oculto"). En la Carta 34 reciben el nombre colectivo de Jawahir-i Khamsah-i Alm-i Amr ("Cinco Esencias del Reino del Espíritu"). Cf. F. Rahman, Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi, capítulo iii, pp. 54-55.

17. Cf. Stray Reflections, Dr. Javid Iqbal (comp.), p. 42, donde se da a Nietzsche el título de "gran profeta de la aristocracia". Consúltese también el artículo "Muslim Democracy" (Speeches, Writings and Statements of Iqbal, p. 123-24), en donde un comentario crítico sobre la nietzscheana "aristocracia del superhombre" termina con esta significativa pregunta retórica: "¿Acaso la primitiva democracia islámica no constituye una refutación experimental de las ideas de Nietzsche?".

18. Cf. Kulliyat-i Iqbal (Farisi), Javid Namah, p. 741, vv. 4 y 5.

آنچه او جویا مقام کبریاست این مقام از عقل و حکمت ماوراست
خواست تا از آب و گل آید برون خویشتن را کرد گشت و دل آید برون

Compárese lo anterior con lo que Allama dice en su muy valioso artículo "McTaggart's Philosophy":

"Algo más serio le pasó al pobre Nietzsche, cuyo peculiar ambiente intelectual lo hizo pensar que la visión del Ego Supremo podía alcanzarse en el mundo del espacio y del tiempo. Propuso crear con un experimento biológico artificial lo que únicamente proviene de lo más hondo en el corazón del hombre" (Speeches, Writings and Statements of Iqbal, p. 150).

En su "Note on Nietzsche" dice: "El superhombre nietzscheano es un producto biológico. El hombre islámico perfecto es producto de fuerzas morales y espirituales" (Thoughts and Reflections of Iqbal, S.A.Vahid, comp., p. 242).

19. Allama Iqbal deseaba que Nietzsche hubiera nacido en la época de Shaikh Ahmad de Sirhind y hubiese recibido de él sus luces espirituales. Cf. Kulliyat-i Iqbal (Farsi), Javid Namah, p. 741, v. 10:

کاش تو در دورِ احمد
تا رسیدی بر سرورِ سرمدی

Ojalá hubiese vivido en tiempos de Ahmad
Para que hubiera podido alcanzar la eterna alegría.

Y el propio Iqbal hubiera sido el mentor espiritual de Nietzsche si hubieran sido contemporáneos. Cf. Kulliyat-i Iqbal (Urdu), Bal-i Jibril, p. II, Ghazal 33, v. 5.

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سکھاتا مقامِ کبریا کیا ہے!

Si este sabio franco (es decir, de la Germania inferior) viviera en nuestros tiempos, Iqbal le habría enseñado cómo subir hasta el poder de Dios.

20. Cf. A. Schimmel, "Some Thoughts about Future Studies of Iqbal", Iqbal, XXIV/iv (1977), 4.

21. Cf. pp.

22. Cf. Bertrand Russell "Relativity: Philosophical Consequences", Sección: "Force and Gravitation", Encyclopaedia Britannica, XIX, 99c.

23. Cf. Kulliyat-i Iqbal (Farsi), Javid Namah, p. 607 vv. 10-15 y p. 608, vv. 1-7.

Al comentar la traducción de Allama del pasaje citado, A.J. Arberry, en la Introducción a su traducción de Javid Namah, observa: "Esto proporciona un buen ejemplo de cuán cerca y de cuán lejos Allama se encontraba de poder hacer una versión de sí mismo". Y añade que, para establecer comparaciones, además de la traducción del mencionado pasaje el lector podría examinar la paráfrasis en verso obra de Shaikh Mahmudd Ahman en Pilgrimage of Eternity, II, 230-256.

BIBLIOGRAFIA

(I) OBRAS DE ALLAMA IQBAL

(A) Obras en Prosa

The Development of Metaphysics in Persia (a contribution to the history of Muslim philosophy), Londres, 1908, reimpresión Lahore, 1954, 1959, 1964.

'Ilm al-Iqtisad, Lahore, 1903, reimpresión Karachi, 1962.

Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1930, 2a. ed., corregida y aumentada. Se añadió la conferencia "¿Es posible la religión?" y un índice. Se publicó con el título **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, Londres, 1934. Reimpresión Delhi, 1974. Traducción al francés por Eva Meyerovitch: **Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam**, París, 1955. Traducción al árabe por 'Abbas Mahmud: **Tajdid al-Tafkir Al-Dini fi'l-Islam**, El Cairo, 1955. Traducción al urdú por Sayyid Nadhir Niyazi: **Tashkil-i Jadid Ilahiyat-i Islamiyah**, Lahore, 1958. Traducción al persa por Ahmad Aram, **Ihya-i Fikr-i Din dar Islam**, Teherán, 1967. Existen traducciones en otros cinco idiomas.

Stray Reflections, A Note-Book of Allama Iqbal (1910), Javid Iqbal (comp.) Lahore, 1961.

Tarikh-i Tasawwuf, Sabir Kalurvi (comp.), Lahore, 1985.

(B) Principales Obras Poéticas (traducidas al inglés).

Asrar-i Khudi (1915), trad. por R.A. Nicholson: **The Secrets of the Self**, Londres, 1920; edición revisada, Lahore, 1940. Muchas ediciones posteriores.

Bal-i Jibril (1935), traducción de las primeras dos partes (16 + 61 Ghazals) por Syed Akbar Ali Shah: **Gabriel's Wing**, Islamabad, 1979; traducción de seis cuartetos y de veintitrés poemas de la última parte (también de algunos poemas de otras obras) por V.G. Kiernan: **Poems from Iqbal**, Londres, 1955 (II Parte).

Javid Namah (1932), trad. de Shaikh Mahmud Ahmad: **The Pilgrimage of Eternity**, Lahore, 1961, 1977; también por Arthur J. Arberry: **Javid-Nama**, Londres, 1966; trad. de la última sección: **Khitab ba Javid**, por B.A. Dar: **Address to Javid**, Karachi, 1971.

Payam-i Mashriq (1923), trad. por M. Hadi Mussain: **A Message from the East**, Lahore, 1977.

Ramuz-i Bekhudi (1918), trad, por Arthur J. Arberry: **The Mysteries of Selflessness**, Londres 1953.

Zabur-i 'Ajam (1927), trad. por Arthur J. Arberry: **Persian Psalms**, Lahore, 1948; trad. del importantísimo **mathawi Gulshan-i Raz-i Jadid** (Nuevo Jardín del Misterio) y

también de **Bandagi Namah** (Libro de la Esclavitud); las últimas partes de esta obra, por Bashir Ahmad Dar, Lahore, 1964; también por M. Hadi Hussain: **The New Rose Garden of Mystery and the Book of Slaves** (Nuevo jardín del misterio y Libro de los Esclavos), Lahore, 1969.

Obras políticas completas en persa y en urdú, publicadas en 2 vols.

Kulliyat-i Iqbal: Farisi & Kulliyat-i Iqbal: Urdu, Lahore, 1973.

(C) Discursos, Artículos, Cartas, etc.
(i) Compilaciones en Inglés

Discourses of Iqbal, Shahid Husain Razzaqi, (comp.), Lahore, 1979.

Iqbal, por Atiya Begum, Bombay, 1947.

Letters and Writings of Iqbal, por B.A. Dar, Karachi, 1967.

Letters of Iqbal, Bashir Ahmad Dar, (comp.), Lahore, 1978.

Letters of Iqbal to Jinnah, con prólogo de (Quaid-i-Azam) M.A. Jinnah, Lahore, 1942.

Mementos of Iqbal, compilados por Rahim Bakhsh Shaheen, Lahore, s.f.

Speeches, Writings and Statements of Iqbal, Latif Ahmad Sherwani (comp.), (3a. ed. corregida y aumentada), Lahore, 1977.

Thoughts and Reflections of Iqbal, Syed Abdul Vahid (comp.), Lahore, 1964.

(ii) Principales Compilaciones en Urdú

Anwar-i Iqbal, Bashir Ahmad Dar (comp.), Karachi, 1967.

Guftar-i Iqbal, M. Rafiq Afzal (comp.), Lahore, 1969.

Iqbalnamah (Majmu'ah-i Makatib-i Iqbal), Shaikh 'Ata Ullah (comp.), dos partes, Lahore, 1943, 1951.

Khutut-i Iqbal, compilada y anotada por Rafi-'ud Din Hashimi, Lahore, 1976.

Maqalat-i Iqbal, Sayyid 'Abdul Vahid Mu'ini, (comp.), Lahore, 1963.

Rah-i Makatib-i Iqbal, M. 'Abdullah Qurayshi (comp.), Lahore, 1977.
(iii) compendio de 1233 cartas clasificadas cronológicamente).

(II) OBRAS MENORES Y ARTICULOS MENCIONADOS EN EL TEXTO Y EN LAS NOTAS

(A) Libros

'Abd al-Qadir, 'Ali Hasan **Nazarah 'Ammah fi Tarikh al Fiqh al-Islami**, El Cairo, 1942.

'Abd al-Quddus Gangohi, **Lata'if-i Quddusi**, Shaikh Ruku al-Din, Delhi, 1311 A.H.

'Abd al-Salam Khurshid, Dr., **Sargudhashit-i Iqbal**, Lahore, 1977.

'Abdullah Anwar Beg, **The Poet of the East**, Lahore, 1939.

'Abdullah Chaghatai, Dr., **Iqbal ki Subhat Men**, Lahore, 1977.

Abu Dawud, Sulaiman b. al-Ash'ath al-Sijistani, **Kitab al-Sunan**, 4 vols. en 2, El Cairo, 1955. trad. al inglés por Ahmad Hasan, **Sunan Abu Dawud**, 3 vols., Lahore, 1984.

Abu Rashid Sa'id b. Muhammad b. Sa'id al-Naiseburi, **Kitab al-Masa'il fi'l Khilaf bain Basriyyin wa'l-Baghdadiyyin**, compilación y traducción al alemán por Arthur Biram: **Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen Basrensern und Bagdadensern**, Leiden, 1902.

Aghnides, Nicolas P., **Mohammedan Theories of Finance** (con "Introduction to Mohammedan Law and Bibliography), Nueva York, 1916. reimpresión, 1969.

Ahmad b. Hanbal, **Musnad**, 6 vols., Beirut, s.f.

Ahmad, Hasan, **The Doctrine of Ijma' in Islam**, Islamabad, 1976.

Ahmad Nabi Khan, Dr. (comp.), **Relics of Allama Iqbal** (Catalogue), Islamabad, Ministry of Culture and Tourism, Gobierno de Paquistán, 1982.

Ahmad Sirhindi, Shaikh, **Maktubat-i Imam-i Rabbani**, Vol. I, Lahore, s.f.

'Ain al-Qudat Hamadani, **Ghayat al-Imkan fi Dirayat al-Makan**, preparada por Rahim Farmanish en su compilación **Ahwal-o Athar 'Ain al-Qudat**, Teherán, 1338 Sh; traducción al inglés cotejada con el manuscrito de la Biblioteca de Rampur por A.H. Kamali, Karachi, 1971.

Alexander, Samuel, **Space, Time and Deity** (The Gifford Lectures at Glasgow, 1916-1918) 2 vols., Londres, 1920.

al-Amidi, Saif al-Din, **Al-Ihkam fi Usul al Ahkam**, 4 vols., Beirut, 1400/1980.

Arberry, A.J. (tr.), **Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya'** (Memorial de los Santos), por Farid al-Din al-'Attar, Londres, 1979.

———, **Revelation and Reason in Islam** (Conferencias Forwood, 1956), Londres, 1957.

Asad, Muhammad, **The Message of the Qur'an**, Gibraltar, 1980.

al-Ash'ari, Abu'l-Hasan 'Ali b. Isma'il, **Maqalat al Islamiyin**, Muhammad Muhi al-Din 'Abd al-Hamid, 2 vols., El Cairo, 1369/1950.

Ashnawi, Shaikh Taj al-Din Mahmud b. Khudadadd, **Ghayat al-Imkan fi Ma'rifat al-Zaman wa'l Makan**, Nadhr Sabiri (comp.), Campbellpur, 1401, A.H.

Ashraf 'Ali Thanawi, Maulana, **Al-Hilat al-Najizah lil-Halilat al-'Ajizah**, 2 vols., Deoband, s.f.

Atiyeh. George N., **Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs**, Rawalpindi, 1966.

'Attar, Farid al-Din, **Mantiq al-Tair**, Isfahan, 1334 (S).

Augustine, Saint, **The Confessions of St. Augustine**, trad. por E.B. Pusey, Nueva York, 1945.

Bacon, Rogerio, **Opus Majus**, trad. al inglés por R.B. Burke, 2 vols., Filadelfia, 1928.

al-Baghdadi, Abu Bakr Muhammad b. al-Tayyib, **Kitab al-Tamhid**, compilada por Richard J. McCarthy, Beirut, 1957.

Barstrow, Robbins Wolcott (comp.), **The Macdonald Presentation Volume**, Princeton, 1933.

Bergson, Henri Louis, **Creative Evolution**, trad. por Arthur Mitchell, Londres, 1911.

———, **Matter and Memory**, trad. por Nancy Margaret Paul y W. Scott Palmer (sandheimo), Londres, 1911.

———, **Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness**, trad. por F.L. Pogson, Londres, 1910.

Berkes, Niyazi, **The Development of Secularism in Turkey**, Montreal, 1964.

al-Biruni, Abu Raihan, **Al-Qanun al-Mas'udi**, vol. I, Hudarabad (Deccan), 1373/1954.

Al-Biruni Commemoration Volume (A.H. 362 - A.H. 1362), Calcuta, Iran Society, 1951.

Blavatsky, Helena Petrovna, **The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion and Philosophy**, 6 vols, Adyar (Madrás), 1971.

de Boer, Tjitze J., **Geschichte der Philosophie im Islam** (Stuttgart, 1901), trad. al inglés por Edward R. Jones, **The History of Philosophy in Islam**, Londres, 1903.

Bonola, Robert, **Non-Euclidean Geometry: A Critical and Historical Study of the Development**, Chicago, 1912.

Bradley, Francis Herbert, **Appearance and Reality: A Metaphysical Essay**, Oxford, 1930.

——, **Ethical Studies**, Oxford, 1927.
——, **The Principles of Logic**, 2 vols., Oxford, 1922.

Briffault, Robert, **The Making of Humanity**, Londres, 1928.

Broad, C.D., **Scientific Thought**, Londres, 1923.

Brockelmann, Carl, **Geschichte der arabischen Litteratur**, 2 vols., Leiden, 1943, 1949; **Supplementbände**, 3 vols, Leiden, 1937, 1938, 1942.

Browne, Robert T., **The Mystery of Space** (A Study of the Hyperspace Movement in the Light of the Evolution of New Psychic Faculties and an Inquiry into the Genesis and Essential Nature of Space), Nueva York y Londres, 1919.

Brunschvig, R. **La Berbérie orientale sous les Hafsaïdes**, París, 1947.

al-Bukhari, Abu 'Abd Allah Muhammad b. Isma'il, **Sahih al-Bukhari**, texto árabe con traducción al inglés por el Dr. Muhammad Muhsin Khan, 9 vols., Lahore, 1979.

Burnet, John, **Greek Philosophy: Thales to Plato**, Londres, 1961.

Cajori, F., **A History of Elementary Mathematics**, Nueva York, 1917.

Carr, W. Wildon, **The General Principle of Relativity in Its Philosophical and Historical Aspect**, Londres, 1920.

——, **A Theory of Monads: Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity**, Londres, 1922.

Carra de Vaux, Barón Bernard, **Avicenne**, París, 1900.

Cornford, F.M., **Plato's Theory of Knowledge** (The Theaetetus and the Sophist of Plato, traducción y comentario), Londres, 1966.

Coulson, Abu Muhammad 'Abd Allah B. 'Abd al-Rahman, **Sunan al-Darimi**, 2 vols., Damasco, 1349/1930.

Dawani, Jalal al-Din, **Risalat al-Zaura'**, El Cairo, 1326/1908.

Denison, John Hopkins, **Emotion as the Basis of Civilization**, Nueva York y Londres, 1928.

Descartes, René, **The Geometry**, trad. por D.E. Smith y M.L. Latham, Chicago, 1925.

——, **The Philosophical Works of Descartes**, trad. de E.S. Haldane y G.R.T. Ross, 2 vols., Londres, 1911, 1912.

Durant, Will, **The Age of Faith**, Nueva York, 1950.

——, **Caesar and Christ**, Nueva York, 1944.

Eddington, Arthur Stanley, **The Nature of the Physical World** (Conferencias Gifford, 1927), Londres 1928.

——, **Space, Time and Gravitation: An Outline of the General Relativity Theory**, Cambridge, 1920.

Encyclopaedia Britannica, 24 vols., Chicago, Londres y Toronto, 1953.

Encyclopaedia of Islam, The, 4 vols., Leiden y Londres, 1913-1934, **Supplement** (en 5 partes), 1934-1938.

Encyclopaedia of Islam, The, (nueva edición), Leiden y Londres, 1954.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, 13 vols., Edimburgo y Nueva York, 1908-1972.

Encyclopaedia of the Social Sciences, 14 vols., en 8, Nueva York, 1950.

Encyclopaedia of Philosophy, The, 8 vols., en 4 Nueva York y Londres, 1967.

Encyclopaedia of Psychology, 4 vols., Nueva Yor, 1984.

Encyclopaedia of Religion, An, Vergilius Ferm (comp.), Nueva York, 1945.

Fahri, F. Ziyaeddin, **Ziya Gökalp: sa vie et sa sociologie**, París, 1936.

Fakhry, Majid, **A History of Islamic Philosophy**, Nueva York y Londres, 1970.

——, **Islamic Occasionalism and Its Critique by Averrões and Aquinas**, Londres, 1958.

Farnell, Lewis Richard, **The Attributes of God** (Conferencias Gifford, pronunciadas en la Universidad de San Andrés, 1924-25), Londres, 1925.

Feigel, Herbert y Brodbeck, May (compus.), **Readings in the Philosophy of Science**, Nueva York, 1953.

Fischer, August, **Aus de religiösen Reformbewegung in der Türkei** Leipzig, 1922.

Flint, Robert, **History of the Philosophy of History in France, Belgium and Switzerland**, Edimburgo, 1893.

Fu'ad 'Abd al-Baqi, Muhammad, **Al-Mu]'am al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim**, El Cairo, 1364/1945.

Fyzee, Asaf A.A., **Outlines of Muhammedan Law**, Londres, 1955.

al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad, **Al-Munqidh min al-Dalal**, trad. por Claud Field: Confessions of al-Ghazali, Londres, 1909. También en W. Montgomery Watt, **The Faith and Practice of al-Ghazali**, Londres, 1958, pp. 19-85.

——, **Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul**, 2 vols., El Cairo, 1937.

——, **Al-Qistas al-Mustaqim**, trad., Introducción y Notas de D.P. Brewster: The Just Balance, Lahore, 1978.

——, **Tahafut al-Falasifah**, trad. de Sabih Ahmad Kamali: Incoherence of the Philosophers, Lahore, 1958.

Ghulam Mustafa Khan, **Iqbal Asr Qur'an**, Lahore, 1977.

Gibb, H.A.R., **Modern Trends in Islam** (The Haskell Lectures in Comparative Religion, 1945), Nueva York, 1978.

——, Y.J.H. Kramers (comps.), **Shorter Encyclopaedia of Islam**, Leiden y Londresss, 1953.

Gillispie, Charles Coulston (comp.), **Dictionary of Scientific Biography**, 16 vols., Nueva York, 1970-1980.

Goethe, Johann Wolfgang Von, **Conversations of Goethe with Eckermann and Soret**, trad. por John Oxenford, Londres, 1901.

Gökalp, Ziya, **Ziya Gökalp Kulliyati i: Siirler ve halk masallari**, F.A. Tansel (comp.) Ankara, 1952.

——, **Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp**, trad. y comp. por Niyazi Berkes, Londres y Nueva York, 1959.

Goldhizer, Ignas, **Muhammadanische Studien**, 2 vols. (1889-90), Hildsheim, 1961; trad. por C.R. Barber y S.M. Stern, **Muslim Studies**, 2 vols., Londres, vol I: 1967, vol. II: 1971.

——, **The Zahiris, Their Doctrine and Their History**, trad. por Wolfgang Behn, Leiden, 1971.

Gunn, J. Alexander, **The Problem of Time: A Historical and Critical Study**, Londres, 1929.

Gwatkin, H.M. y J.P. Whitney (comps.), **The Cambridge Medieval History**, 2 vols., Londres, 1911, 1913.

Haji Khalifah, Mustafa b. 'Abd Allah, **Kashf al-Zunun 'an al-Asami'l Kutub wa'l-Funun**. 2 vols., Istambul, 1941-43.

al-Hajwi Muhamadhi, b. al-Hasan, **Al-Fikr al-Sami fi Tarikh al-Fich al-Islami**, 4 vols.,

Rabat-Fez-Túnez, 1343-49/1926-31.

Haldane, Viscount Richard Burton: **The Reign of Relativity**, Londres, 1921.

al-Hallaj, Husain b. Mansur, **Kitab al-Tawasin**, texto árabe y versión persa de Baqli, comp. por Louis Massignon, París, 1913; traducción al francés por L. Massignon en **La passion d'al-Hallaj**, II, 830-93; trad. al inglés por Aisha Abd Ar-Rahman, Berkeley y Londres, 1974; también en Ghani Kamran: **Ana al-Haqq Reconsidered**, Lahore, 1398 A.H. pp. 55-108.

Hamidullah, Dr. M. (comp.), **Sahifa Hammam-Bin Munabbih**(texto árabe con traducción al urdú), Hyderabad Dn., 1956.

Hanif Nadvij Muhammad, **Aglîyat-i Inb-i Talmîyyah**, Lahore, 1981.

Hassan, Rifat, **The Sword and the Sceptre** (A collection of writtns on Iqbal), Lahore, 1977.

Heath, Sir Thomas Little (tr.), **The Thirteen Books of Euclid's Elements**, vol. I, Cambridge, 1926.

Heyd, Uriel, **Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teaching of Ziya Gökalp**, Londres, 1950.

Hitti, Philip Khuri, **History of the Arabs**, Londres y Nueva York, 1951.

Hocking, William Ernest, **The Meaning of Gon in Human Experience**, New Haven, 1955.

Hoernle, R.F., Alfred, **Matter, Life, Mind and God** (Five lectures on Contemporary Tendencies of Thought), Londres, 1923.

Holy **Bible, The**, (Authorised King James Version), Londres y Nueva York, s.f.

Horten, Max, **Die Hauptlehren des Averróes nach seiner Schrift: Die Widerlegung** des Gazali, Bonn, 1913.

Hourani, George F. (comp.) **Essays on Islamic Philosophy and Science**, Albany, 1975.

al-Hujwiri, 'Ali b. 'Uthman, **Kashf al-Mahjub** (publicación del Iran Pakistan Institute of Persian Studies, No. 29), Lahore, 1398/1978; trad. al inglés de R.A. Nicholson, Londres, 1911.

Ibn Abi Zar', Abu'l-Hasan 'Ali b 'Abd Allah, **Rawd al-Qirtas** (Upsala, 1843); trad. al francés por A. Beaumier, **Histoire des souverains du Magreb...**, París, 1860.

Ibn al-'Arabi, Muhy al-Din, **Fusus al-Hikam**, comp. y anotado por Abu'l-Ala 'Affi, 2 vols., El Cairo, 1365/1946.

Ibn Hazm, 'Ali' b. Ahmad, **Kitab al-Fisal fi'l Milal wa'l-Ahwa' wa'-l-Nihal**, 5 vols., El Cairo, 1315-1322.

——, **Al-Taqrib li-Hadd al-Mantiq**, comp. por Dr. Ihsan Abbas (del único manuscrito 6814, al-Maktabat al-Ahmadiyan, Tûnez, Beirut, 1959.

Ibn Jama'ah, Badr al-Din, **Tahrir al-Ahkam fi'l Tadbir ahl al-Islam**, comp. y trad. al alemán de Hans Kofler en **Islamica**, VI (1934), 349-414 y VII (1935), 1-64.

Ibn Khaldun, **The Muqaddimah: An Introduction to History**, trad. por Franz Rosenthal, 3 vols., Nueva York y Londres, 1958.

Ibn Majah, Abu 'Abd Allah Muhammad b. Yazid, **Sunan**, Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, 2 vols., El Cairo, 1952-53.

Ibn Maskawaih, Abu 'Ali Ahmad, **Al-Fauz al-Asghar**, El Cairo, 1325 A.H; trad. al inglés por Khwaja Abdul Hamid, en **Ibn Maskawaih: A Study of His Al-Fauz al-Asghar**, I Parte, Lahore, 1946.

Ibn Qutaibah, 'Abd Allah b. Muslim, **Kitab al-Ma'arif**, comp. por Tharwat 'Ukasheh, El Cairo, 1960 (trad. al urdú por el Dr. Zia-ul-Haq tesis doctoral, Universidad del Punjab, Lahore, 1950).

——,**Kitab ta-wil Mukhtalif al-Hadith**, comp. por Faraj Allah Zaki al-Kurdi et. al, El Cairo, 1326 A.H.

Ibn Rushd, **Averroes' Tahafut al-Tahafut** (Inconherencia de la Inconherencia), trad., Introducción y Notas de Simon van den Bergh, 2 vols., Londres, 1954.

Ibn Taimiyyah, **Kitab al-Radd 'ala al-Mantiqiyin**, comp. por 'Abd al-Samad Sharaf al-Din al-Kurtubi, Bombay, 1949.

Ikram, S.M., **Modern Muslim India and the Birth of Pakistan**, Lahore, 1977.

Ikbal As a Thinker (Ensayos por eminentes especialistas), Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1944.

Isfra'ini, Abu Ishaq Ibrahim, **Al-Tabsir fi'l Din wa Tamiz al-Firqt al-Najiyah 'an al-Firaq al-Halikin**, El Cairo, 1374 A.H.

James William, **Human Immortality** (Conferencias Ingersoll, Universidad de Harvaard, 1898), Londres, 1917.

——, **The Principles of Psychology**, 2 vols., en 1, Nueva York, 1950.

——, **The Varieties of Religious Experience: A study in Human Nature** (Conferencias Gifford, 1901-1902), Londres y Nueva York, 1902.

Jami, 'Abd al-Rahman, **Lawaih** (A Treatise on Sufism), comp. y trad. de E.H. Whinfield

y Mirza M. Kazwini, Londres, 1906. Reimpresión, Lahore, 1978.

Jung, Carl Gustav, **Contribution to Analytical Psychology**, trad. de H.G. y Cary F. Baynes, Londres, 1928.

——, **Psychology of the Unconscious**, trad. de B.M. Hinkle, Londres, 1919.

Kahhalah, 'Umar Rida, **Mu'jam al-Mu'allifin: Tarajim Musannifi'l Kutub al-'Arabiyyah**, 15 vols. en 8, Damasco, 1957-61.

Kant, Immanuel, **Critique of Pure Reason**, trad. de N. Kemp Smith, Londres, 1953.

Khada, Bokhsh, Salahuddin, **Politics in Islam** ("Staatsidee des Islams": edición corregida y aumentada), Lahore, 1948.

al-Khudari, Muhammad, **Tarikh al-Tashri'al-Islami** (El Cairo, 1926), trad. al urdú por 'Abd al-Salam Nadvi: **Tarikh-i Fiqh-i Islami**, A'zamgarh, 1346 A.H.

Kirkpatrick, F. (comp.), **Lectures on the History of the Nineteenth Century**, Cambridge, 1904.

Köhler, W., **The Mentality of Apes**, trad. de Ella Winter, Londres, 1924.

Lammens, H., **Islam, Beliefs and Institutions**, trad. por Sir E. Denison Ross, Londres, 1929.

Lane, Edward William, **An Arabic-English Lexicon**, Partes 1-8, 8 vols., Stanley Lane-Poole (comp.), Nueva York, 1955-56.

Lewes, George Henry, **The Biographical History of Philosophy**, Londres, 1857.

Macdonald, Duncan Black, **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory**, Nueva York, 1903; reimpresión, Lahore, 1960.

——, **The Religious Attitude and Life in Islam** (Conferencias Haskell sobre Religión Comparada, 1906), Beirut, 1965).

McTaggart, John McTaggart Ellis, **Nature of Existence**, C.D. Broad (comp.), Cambridge, 1927.

——, **Philosophical Studies**, S.V. Keeling (comp.), Londres, 1934.

——, **Studies in the Hegelian Dialectic**, Cambridge, 1922.

Mahmasani, Subhi (Mahmassani Subhi), **Falsafat al-Tashri' fi'l-Islam** (Beirut, 1952); trad. por Farhat J. Ziadeh: **The Philosophy of Jurisprudence in Islam**, Leiden, 1961; trad. al urdú por M. Ahmad Ridvi: **Falsafah-i Shari'at-i Islam**, Lahore, 1981.

Maimonides, Moses, **The Guide of the Perplexed**, trad. por Shlomo Pines, con ensayo

introductorio por Leo Strauss, Chicago, 1963.

al-Marghinani, Burhan al-Din, **Al-Hidayah: Sharh Bidayat al-Mubtadi**, 4 vols., El Cairo 1326-27 A.H., trad. por Charles Hamilton, **The Hedaya or Guide: A commentary on the Musulman Laws**, 2a. ed., Londres, 1870; reimpresión Lahore, 1957.

Margoliouth, David Samuel, **The Early Development of Mohammedanism**, Londres, 1914.

——, **Mohammed and the Rise of Islam**, Nueva York, 1905.

Merchan, Muhammad Valibhai, **A Book of Quranic Laws**, Lahore, 1947.

Metz, Rudolf, **A Hundred Years of British Philosophy**, trad. del alemán por J.W. Harvey et al. J.H. Muirhead (comp.), Londres, 1938.

Munzavi, Ahmad, **A Catalogue of Persian Manuscripts**, vol. II, I Parte, Teherán, 1349 (S).

Morgan C.L. **Emergent Evolution**, Londres, 1923.

Munk, Salomon, **Mélanges de philosophie juive et arabe**, París, 1859.

Murphy, Gardner, **Historical Introduction to Modern Psychology**, Londres, 1949.

Muslim, Abu'l-Husain b. al-Hajjaj al-Nisaburi, **Al-Sahih**, 8 vols., El Cairo, 1334 A.H. Trad. al inglés por 'Abdul Hamid Siddiqi: **Sahih Muslim**, 4 vols., Lahore, 1976-81.

Nadhir Niyazi, Seyyid, **Iqbal ke Hudur**, Karachi, 1971.

Nasa'i, Ahmad b. Shu'aib, **Sunan**, El Cairo, 1930.

al-Nashshar, 'Ali Sami, **Manahij al-Bahth 'inda Mufakkiri'l-Islam wa Naqd al-Muslimin lil-Mantiq al-Aristutalisi**, El Cairo, 1367/1947.

Nasr, Seyyed Hossein, **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Study by the Ikhwan al-Safa', al-Biruni and Ibn Sina**, Cambridge (Mass.), 1964.

Naumann, Joseph Friedrick, **Briefe über Religion**, Berlín, 1916.

——, **Mittel-Europa**, trad. por C.M. Meredith: **Central Europe**, Londres, 1916.

New Encyclopaedia Britannica, The (Propaedia, Micropaedia and Macropaedia) 30 vols., Chicago, Londres, Toronto, etc., 1973-74.

Newton, Sir Isaac, **The Mathematical Principles of Natural Philosophy**, trad. por Andrew Motte, 3 vols., Londres, 1803.

Nicholson, Reynold A., **A Literary History of the Arabs**, Cambridge, 1953.

Nietzche, Friedrica Wilhelm, **The Complete Works of Friedrich Nietzsche**, trad. de W.A. Haussmann et al; Oscar Levy (comp.), 18 vols., Edimburgo, 1909-14.

Ouspensky, Peter Demianovitch, **Tertium Organum: A Key to the Enigmas of the World** (1912), trad. de Nicholas Bessaraboff y Claude Bragdon, Londres, 1926.

Passmore, John, **A Hundred Years of Philosophy**, Harmondsworth, 1975.

Rafi al-Din Hashimi, Dr., **Tasanif-i Iqbal ka Tahqiqi-o Taudihi Mutala'ah**, Lahore, 1962.

al-Raghib, Abu'l-Qasim al-Husain, **Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an**, Beirut, s.f.

Rahim Bakhsh Shahin, **Auraq-i Gumgashtah**, Lahore, 1975.

Rahman, Fazlur, **Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi**, Karachi, 1968.

——, **Major Themes of the Qur'an**, Minneapolis, 1980.

Razi, Fakhr al-Din, **Al-Mabahith al-Mashriqiyah**, vol. I, Hyderabad (Deccan), 1343 A.H.

——, **Al Tafsir al-Kabir**, 8 vols., El Cairo, 1307 A.H.

Renan, Ernest, **Averróg et l'averroïsme: essai historique**, París, 1882; trad. al urdú por Ma'shuq Husain: **Ibn-i Rushd wa Fal-safah-i Ibn-i Rushd**, Hyderabad (Deccan), 1347/1929.

Rescher, Nicholas, **The Development of Arabic Logic**, Pittsburgh, 1964.

Rodwell, J.M. (tr.), **The Koran** (1876), Londres, 1948.

Ross, William David, **Aristotle**, Londres, 1923.

Tougher, Louis, **Philosophy and the New Physics: An Essay on the Relativity Theory and the Theory of the Quanta**, traducción autorizada a cargo de Morton Masius, Filadelfia, 1921.

Royce, Josiah, **The World and the Individual** (Conferencias Gifford), 2 vols., Londres, 1900.

Rumi, Maulana Jalal al-Din, **Mathnawi-i Ma'nawi**; compilación de los textos, traducción y comentarios por Reynold A. Nicholson. **The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi**, 8 vols., Londres, 1925-40.

Runes, D.D. (comp.), **The Dictionary of Philosophy**, Nueva York, 1962.

Russell, Bertrand, **History of Western Philosophy**, Londres, 1949.

——, **Mysticism and Logic**, Londres, 1949.

——, **Our Knowledge of the External World**, Londres, 1949.

Sa'id b. Ahmad al-Andalusi, **Tabaqat al-Umam**, Beirut, s.f.

al-Sa'idi, 'Abd al-Muta'al, **Al-Mujaddidun fil-Islam**, El Cairo s.f.

al-Salawi, Ahmad b. Khalid al-Nasiri, **Al-Istiqsa'li Akhbar Duwal al-Maghrib al-Aqsa**, vol. II, al-Dar al-Baida' (Casablanca), 1954.

Salik, 'Abd al-Majid, **Dhikr-i Iqbal**, Lahore, 1955.

Salim Akhtar (comp.), **Fikr-i Iqbal Ke Munawwar Goshay**, Lahore, 1973.

al-Sarakhsi, Shams al-A'immah Abu Bakr Muhammad b. Ahmad, **Usul al-Sarakhsi**, El Cairo, 1373/1954.

Sarkhwush, Muhammadd Addal (comp.), **Kalimat al-Shu'ara**, Lahore, s.f.

Sarton , George A. Leon, **Introduction to the History of Science**, 3 vols. en 5, Baltimore, 1927-48.

Sayyid Sulaiman Nadvi, **Sair-i Afghanistan**, Hyderabad (Deccan), 1945.

Schacht, Joseph **The Origins of Muhammadan Jurisprudence**, Oxford, 1953.

——, Con C.L. Posworin (comp.) **The Legacy of Islam**, 2a. ed., Oxford, 1974.

Schilpp, P.A. (comp.), **Albert Einstein: Philosopher-Scientist**, Nueva York, 1951.

Schimmel, Annemarie, **Gabriel's Wing**, (A study into the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal), Leiden, 1963.

——, **Mystical Dimensions of Islam**, Chapel Hill, 1975.

Schmölders, August, **Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes**, Paris, 1842.

Schopenhauer, **World as Will and Idea**, trad. opor R.B. Haldane y John Kemp, vol. I, Londres, 1923.

Servier, André, **Islam and the Psychology of Musulman**, trad. por A.S. Moss-Blundell, Londres, 1924.

Shabistari, Mahmud, **Gulshan-i Raz**, comp. y trad. de E.H. Whinfield: **Gulshan-i Raz: The Mystic Rose Garden**, Londres, 1880; reimpresión Lahore, 1978.

Shafi'i, Abu 'Abd Allah Muhammad, **Islamic Jurisprudence: Shafi'is Risala**, trad., introducción y notas por Majid Khadduri, Baltimore, 1961.

al-Shahrastani, Muhammad b. 'Abd al-Karim, **Kitab al-Milal wa'l-Nihal**, W. Cureton (comp.), Londres, 1846.

Shams al Haqq, 'Aun al-Ma'bud li-Hall-i Mushkilat Sunan Abu Dawud 4 vols., Multan, 1399, A.H.

Sharif, M.M. (comp.), **A History of Muslim Philosophy** (with Short Accounts of Other Disciplines and Modern Renaissance in Muslim Lands), 2 vols., Wiesbaden, 1963, 1966.

al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim b. Musa, Al-Muwafiqat fi Usul al-Ahkam, 4 vols., El Cairo, 1341 A.H.

al-Shaukani, Muhammad b. 'Ali, **Irshad al-Fuhul**. El Cairo, 1356 A.H.

Sheikh, M. Saeed, **A Dictionary of Muslim Philosophy**, Lahore, 1981.

Shibli Nu'mani, **'Ilm al-Kalam**, Agra, s.f.

——, **Al-Kalam**, Cawnpore, 1904.

——, **Shir al-'Ajam**, vol. III, A'zamgarh, 1945.

Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul, **Kitab Hikmat al-Ishraq**, comp. por Henri Corbin, Teherán, 1952.

Siddiqi, Dr. Abu'l Laith (comp. y anotador), **malfuzat-i Iqbal**, Lahore, 1977.

Siddiqi, Mazheruddin, **Concept of Muslim Culture in Iqbal**, Islamabad, 1970.

Siddiqi Hasan Khan, Muhammad, **Husul al-Ma'mul min 'Ilm al-Usul**, Lucknow, 1289 A.H.

Siddiq, Muhammad, **Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Library**, Lahore, 1983.

Smith, Norman Kemp, **A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"**, Nueva York, 1923.

Spencer, Herbert, **First Principles: A System of Synthetic Philosophy**

Spengler, Oswald, **The Decline of the West**, trad. por C.E. Atkinson, 2 vols. en uno, Londres, 1954.

Sprenger, Aloys, **Das Leben un die Lehre des Mohammed**, vol. I, Berlin, 1861.

Steinberg, S.H. (comp.), **Cassell's Encyclopaedia of Literature**, vol. I, Londres, 1953.

Stöckl, Albert, **Geschichte der Philosophie des Mittelalters**, vol. II, Bonn, 1865.

al-Suyuti, Jalal al-Din, **Husn al-Muhazara fi Akhbar Misr wa'l Qahirah**, vol. I, El Cairo, 1299 A.H.

Tauqan, Qadri Hafiz, **Twath al-'Arab al'Ilmi**, El Cairo, 1382/1963.

Thadani, Nanikram Vasanmal, **The Garden of the East**, Karachi, 1932.

al-Tirmidhi, Muhammad b. 'Isa, **Al-Jami' al-Sahih**, comp. por Ahmad Muhammad Shakir, 3 vols., El Cairo, 1356/1937.

Tourneau, R. Le, **The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and the Thirteenth Centuries**, Princeton, 1969.

Toynbee, **A Study of History**, vol. III, Londres, 1934.

Tsanoff, Radoslav A., **The Problem of Immortality: Studies in Personality and Value**, Londres, 1924.

al-Tusi, Nasir al-Din, 'Al-Risalat al-Shafi'iyah 'an al-Shakk fi'l-Khutut al-Mutawaziyah' in (Tusi's) **Rasa'il**, vol. II, Hyderabad (Deccan), 1359 A.H.

Tyan, Emile, **Institutions du droit public musulman**, Tome II: **Sultanat et califat**< Paris, 1956.

Vaihinger, Hans, **The Philosophy of "As If"**, trad. por C.K. Ogden, Londres, 1924.

Wahid-ud Din, Faqir Sayyid, **Ruzgar-i Faqir**, Lahore, 1963.

Wali Allah, Shah, **Hujjat Allah al-Baligha**h< vol. I, El Cairo, 1322 A.H., trad. al urdú por Maulana 'Abd al-Rahim, Lahore, 1961.

Whinfield, E.H. (trad.), **Masnavi-i Ma'navi** (Spiritual Couplets of Maulan Jalalud-Din Muhammad Rumi: trad. y resumen), Londres, 1898.

Whitehead, Alfred North, **The Concept of Nature**, Cambridge, 1920.

——, Religion in the Making (Conferencias Lowell, Boston, 1926), Nueva York y Cambridge, 1926.

——, Science and the Modern World (Conferencias Lowell, Boston, 1925), Nueva York, 1925.

Yunus Farangi Mahalli, Muhammad, **Ibn Rushd**, A'zamgarh, 1324 A.H.

Zahid al-Kauthari, **Husn al-Taradi fi Sirat al-Iman Abi Yusuf al-Qadi**, El Cairo, 1948.

al-Zarkashi, Badr al-Din Muhammad b. Bahadur, **Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an**, (comp.) Muhammad Abu'l-Fadl al-Rahim, 2 vols., El Cairo, 1391/1972.

al-Zirikli, Khair al-Din, **Al-A'lam: Qamus Tarajim li-Ashhar al-Rijal wa'l-Nisa min al'-Arab wa'l-Musta'ribin wa'l Mustashriqin**, 10 vols. en 5, El Cairo, 1373-79/1954-59; edición revisada, 8 vol., Beirut, 1979.

(II) Artículos

Arendonk, C. van, 'Ibn Hazm', **The Encyclopaedia of Islam**, II, 384-86.

Arnaldez, Roger y A.Z. Iskander, "Ibn Rushd", **Dictionary of Scientific Biography**, xii, 1-9.

Arnheim, R., "Gestalt", **Encyclopaedia of Psychology**, II, 58-60.

Barker, Henry, "Berkeley". Section; **"Metaphysics of Immaterialism"**, **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, II, 326b-528b.

Basset, R., "Ibn Tumart", **The Encyclopaedia of Islam**, II, 425-27; también, **Shorter Encyclopaedia of Islam**, pp. 152-54.

Bausani, A., "Concept of Time in the Religious Philosophy of Muhammad Iqbal", **Die Welt des Islams**, N.S., III (1954). 158-56.

Boare, Mary, "Faust", en S.H. Steinberg (comp.), **Cassell's Encyclopaedia of Literature**, I, 217-19.

de Boer, T.J. "Atomic Theory (Muhammadan)", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, II 202b-203b.

Bohr, Niels, "Atom", **Encyclopaedia Britannica**, II, 642-47.

Broad, C.D., "Time", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, XII, 334a-345a.

Browne, E.G., "Pan Islamism" en F. Kirkpatrick (comp.), **Lectures on the History of the Nineteenth Century**.

Butler, R.A., "Kitab al-Tawasin of al-Hallaj", **Journal of the University of Baluchistan**, 1/2 (otoño de 1981), 48-117.

Carr, H. Wildon, "The Idealistic Interpretation of Einstein's Theory", **Proceedings of the Aristotelian Society**, N.S., XXII (1921-22), 123-27.

Carra de Vaux, B., "Averroes, Averroism", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, II, 266b; "Ibn Rushd", **The Encyclopaedia of Islam**, II, 410-13.

Dar, Bashir Ahmad, "Iqbal Aur Mae'alah-i Zaman-o-Makan", en Salim Akhtar (comp.), Fikr-i-Iqbal ke Munawwar Goshay (Lahore, 1977), pp. 141-51.

Deussen, Paul, "Atman", Encyclopaedia of Religion and Ethics, II, 195b-197b.

Diwald, Susanna, "Kitab al-Qistas al-Mustaqim", Der Islam, XXXVI (1961), 171-74.

Dray, W.H., "Spengler, Oswald", The Encyclopaedia of Philosophy< VII, 527-30.

Dummet, Michael, "A Defence of McTaggart's Proof of the Unreality of Time", Philosophical Review, LXIX)1960), 497-504.

Elsain Elahie, Rana M.N. "Iqbal on the Freedom of the Ijtihad", Oriental College Magazine (Allama Iqbal Centenary Number), LIII (1977), 295-330. Con facsimiles de cuatro cartas, recientemente descubiertas, de Allama Iqbal al profesor Moulavi Muhammad Shafi', del 13 de marzo de 1924 al 1 de mayo de 1924.

Emmet, Dorothy M., "Alexander, Samuel", The Encyclopaedia of Philosophy, I, 69-73.

Forster, E.M., "The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)", The Atha-naeum (10 de diciembre de 1920), pp. 803-04; crónica reproducida en Dr. Riffat Hasan (comp.), The Sword and the Scepter, pp. 277-85.

Frank, Philipp, "Philosophical Interpretations and Misinterpretations of the Theory of Relativity", en Herbert Feigel y May Brodbeck (comp.), Readings in the Philosophy of Science, pp. 212-31.

Gilman, Richard C., "Hocking, William Ernest", Encyclopaedia of Philosophy, IV, 46-47.

Goldtizer, Ignaz, "Dawud B. 'Ali B. Khalf", Encyclopaedia of Religion and Ethics, V, 405-06; "Ibn Hazm", ibid, VII, 70-72.

——, "Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewebung", Zeitschrift der Deutschen morgenbandischen Gesellschaft, XLI (1887), 30-140.

Haldane, J.S., "Are Physical, Biological and Psychological Categories Irreductible?", Proceedings of the Aristotelian Society, XVIII (1917-18), 419-36.

Halperin, D.J., "The Ibn Sayyad Traditions and the Legend of al-Dajal", Journal of the American Oriental Society, XCII/ii (1976), 213-25.

Hanney, A. Howard (comp.), "Abstract of the Minutes of the Proceedings of the Aristotelian Society for the Fifty-Fourth Session", Proceedings of the Aristotelian Society, N.S., XXIII (1923-33), 341-43 (incluye una breve reseña de la conferencia de Allama Iqbal: "Is Religion Possible?", del 5 de diciembre de 1932).

Haque, Serajul, Ibn Taimiyya's Conception of Analogy and Consensus", Islamic Culture, XVII (1943), 77-87; "Ibn Taimiyyah" en M.M. Sharif (comp.), A History of

Muslim Philosophy, II, 796-819.

Hashimi, Rafi' al-Din, "Allamah ke Chand Ghair-Mudawwan Khutut", Iqbal Review, XXIII/iv (enero de 1983), 41-59 (reproduce la carta de Allama Iqbal (6 de mayo de 1937) dirigida al profesor Dr. Syed Zafarul Hasan, donde se indica que Allama había recopilado datos para su conferencia "Space and Time in Muslim Thought", para las Rhodes Memorial Lectures).

The Regional Cultural Institute, I/4 (otoño de 1968), 12-15.

Haynie, H.A., "Helmholtz, Hermann von", **Encyclopaedia of Psychology**, II, 103.

Heisenber, W., "Über den anschaulichen Inqalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik", **Zeitschrift für Physic**, XLIII (1927), 172-98.

Hopkins, J.F.P. "Ibn Tumart", The Encyclopaedia of Islam (nueva edición), III, 958-60.

Houtani, G.F., "The Dialogue Between Al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World", **The Muslim World**, XLVIII/iii y iv (1958), 183-91, 308-14.

Hussain, Riaz, "1910 Men Duniya-i Islam ke Halat ("Political Conditions of the Islami World in 1910)", **Iqbal Review**, XIX/2 (julio de 1978), 85-90 (presta especial atención a la carta de Allama Iqbal (22 de agosto de 1910) dirigida al Editor de Paisa Akhbar (diario urdú publicado en Lahore).

Imtiyaz 'Ali Khan 'Arshi, M., "Zaman-o Makan ki Bahth ke Mu'allaq 'Allamah Iqbal ka sik Ma'akhadh: 'Iraqi ya Ashnawi", **Iqbal Centenary Papers Presented at the International Congress on Allama Mohammad Iqbal** (2-8 de diciembre de 1977), vol. IV (Trabajos en urdú), pp. 1-10.

Jacobi, Hermann, "Atomic Theory (Indian)", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, II, 199-202b.

Karim, M.A., "Al-Biruni and Trigonometry", **Al-Biruni Commemoration Volume**, pp. 161-70.

Kennedy, E.S. "Al-Biruni, Abu Raihan", **Dictionary of Scientific Biography**, II, 147-68 (basa "la teoría de la función", de al-Biruni, en su "Tratado de las Sombras").

Koffka, K., "Gestalt", **Encyclopaedia of the Social Sciences**, VI, 642-46.

Kofler, Hans, "Handbuch des islamischen Staats und Verwaltungsrechtes von Badr ad-Din Ibn Gama'ah. Herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen", **Islamica** VI (1934), 349-414, VII (1935), 1-64 y Schlussheft (1938), 18-129 (texto árabe con traducción al alemán de **Tahrir al-Ahkam fi Tabir Ahl al-Islam**, por Ibn Jama'ah).

Kroll, Wilhelm "Atomic Theory (Greek)", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, II, 197a-99a.

Laoust, H., "Ibn Taimiyya", **The Encyclopaedia of Islam** (nueva edición), III, 951-55.

McCarthy, R.J., "Al-Bakillani, **The Encyclopaedia of Islam** (nueva edición), I, 958-59.

Macdonald, D.B., "Continuous Re-creation and Atomic Time in Modern Scholastic Theology", **Isis**, IX (1927), 326-44; reproducido en **The Moslem World**, XVIII/i (enero de 1928), 6-28.

——, **"Ijtihad", The Encyclopaedia of Islam**, II, 448-49; reproducido en la nueva edición, III, 1026-27.

McTaggart, J.M.E., "The Unreality of Time", **Mind**, New Series, XVII (octubre de 1908), 457-74.

Margoliouth, D.S. "Al-Mahdi", **Shorter Encyclopaedia of Islam**, pp. 310-13.

Marmura, Michael E., "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic", en George F. Hourani (comp.), **Essays on Islamic Philosophy and Science**, pp. 100-11.

Mas'ud, Khalid, "Khutubat Iqbal men Ijtihad ki Ta'rifi. Ijtihad ka Tarikhi Pas-i Manzar, 'Fikr-o Nazar, XV/vii-viii, (Islamabad, enero, febrero, 1978), 31-53.

Nasrus, Dr. M.S., "Ibn al-Haitham" The Greatest Physicist of Islam", en Hakim Mohammad Said (comp.), **Ibn Haitham: Proceedings of the Celebrations of the 1000 Anniversary** (1-10 de noviembre de 1969, Karachi), pp. 124-34.

Nasr, Seyyed Hossein, "Shigas al-Din Suhrawardi Maqtul", en M.M. Sharif (comp.), **A History of Muslim Philosophy**, I, 372-98.

——, "Al-Tusi, Nasir al-Din", **Dictionary of Scientific Biography**, XIII, 508-14 (incluye una evaluación de la obra de al-Tusi sobre el postulado de las paralelas).

Nunn, T. Percy, "The Idealistic Interpretation of Einstein's Theory", **Proceedings of the Aristotelian Society**, nueva serie, XXII, (1921-22), 127-30.

Obermann, J., "Political Theology in Early Islam, Hasan al-Basri's Treatise on Qadr", **Journal of the American Oriental Society**, LV (1935), 138-62.

Peyser, C.S., "Kohler, Wolfgang (1887-1967)", **Encyclopaedia of Psychology**, II, 271.

Planck, Wilhelm, "Reformation", **An Encyclopaedia of Religion**, pp.640-42.

Poynting, J. Henry, "Atomic Theory (Medieval and Modern)", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, II. 205b0210b.

Plessner, M., "Al-Jabir", **Dictionary of Scientific Biography**, VII, 63-65 (considera especialmente Kitab al-Hayawan).

Qureshi, I.H., "Historiography", en M.M. Sharif (comp.), **A History of Muslim Philoso-**

phy, II, 1195-1219.

Royburn, "Idealism and the Reality of Time", **Mind**, octubre de 1913, pp. 493-508.

Reichenbach, Hans, "The Philosophical Significance of the Theory of Relativity", en H. Feigel y M. Brodbeck (comps.), **Readings in the Philosophy of Science**, pp. 195-211; también en P.A. Schlipp (comp.), **Albert Einstein Philosopher-Scientist**, pp. 287-311.

Russel, Bertrand, "Relativity, Philosophical Consequences", **Encyclopaedia Britannica**, XIX, 98d.100a.

Sabra, A.I., "Ibn al-Haytham", **Dictionary of Scientific Biography**, VI, 189-210. (Incluye bibliografía completa e información al día sobre los manuscritos de Kitab al-Manazir).

Schimmel, A., "Some Thoughts About the Future Study of Iqbal", **Iqbal** (Iqbal Number), XXIV/4 (octubre de 1977), 1-8.

Sharif, M.M., "Influence of Muslim Thought on the West", Sección D: "Philosophical Influence from Descartes to Kant"; idem (comp.) **A History of Muslim Philosophy**, II, 1381-87.

Sheikh, M. Saeed, "Al-Ghazali: Metaphysics", sección D: "Attack on the Philosophers", en M.M. Sharif (comp.), **A History of Muslim Philosophy**, I, 592-616.

——, "Al-Ghazali: Mysticism", ibid., I, 617-24.

Sidiqqi, Dr. M. Razi-ud-Din, "Iqbal's Conception of Time and Space", **"Iqbal As a Thinker"**, pp. 1-40.

"Mathematics and Astronomy", en M.M. Sharif (comp.), **A History of Muslim Philosophy**, II, 1277-92.

Smuts, J.C. **"Holism"**, **Encyclopaedia Britannica**, XI, 640c-644a.

Stern, S.M., "Ibn al-Samh", **Journal of the Royal Asiatic Society**, 1956, pp. 31-44.

Syrier, Miya, "Ibn Khaldun and Mysticism", **Islamic Culture**, XXI/ii, (1947), 264-302.

Taylor, Alfred Edward, "Continuity", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, IVV, 89b-98a. (entre otros temas, la idea de Zenón de Elia, 91-92, y la teoría de Cantor, 96b-98a).

Thomson, W., "Kharijitism and the Kharijites", en R.W. Bradrow (comp.), **The Macdonald Presentation Volume**, pp. 371-89.

Vernet, Juan, **"Mathematics, Astronomy, Optics"**, en J. Schacht (comp.), **The Legacy of Islam**, pp. 461-89.

Watt, W. Montgomery, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", **Journal of the Royal Asiatic Society**, 1962, pp. 38-54.

Yazdani, Dr. Khwajah Hamid, "Risalah dar Zaman-o-Makan", Al-Ma'arif, XVII/7 (Lahore, julio de 1984), 31-42, 56 (trad. al urdú del tratado de Khwaja Muhammad Parsa sobre el espacio y el tiempo, basado en el único manuscrito 707, Majaami' Tal'at, Dar al-Kutub, El Cairo).

Zedler, D.H., "Averroes and Immortality", New Scholasticism, 1954, pp. 436-53.

INDICE ALCORANICO

N.B.: El primer número de la primera columna representa el número del Surat y el segundo el número del versículo o versículos. Los números romanos entre paréntesis en la segunda columna indican el ordinal de la Conferencia. La cifra que aparece a continuación se refiere al número de la nota en esa misma Conferencia.

INDICE ALFABETICO

Qiyas, absolutamente libre dentro de los límites de los textos revelados, ; como fuente de la Ley Islámica, ; como sinónimo de Ijtihad, ; permitió aun en vida del Profeta, ; fuente de vida y movimiento en la Ley del Islam,

Cuántica, teoría,

Qur'an, y Barzakh, (IV 50), y el espacio divino, ; y la respuesta de Dios al hombre, ; y la historia, ; y la leyenda de la Caída, ; y el hombre, ; y la Naturaleza, ; y la percepción de la Realidad a través del corazón, ; y la resurrección ; y la revelación, (V 3); y las sugestiones de Satanás a los Apóstoles y Profetas de Dios, ; y la percepción sensorial; (I 12, V 9); y las fuentes del conocimiento humano, ; y el carácter del conocimiento humano, ; y lo concreto ; y el ego ; y la metáfora de la luz aplicada a Dios, ; y el método de la simple enumeración, ; y el problema del mal, ; y el universo, ; y el tiempo, ; y el "depósito" de la personalidad, ; y la unidad del origen humano, ; espíritu antidásico del, (V 21); como fuente primordial de la Ley del Islam ; del destino humano considerado por el ; dogma de la eternidad del, (VI 9); rotunda negación acerca del Hijo de Dios, (III 3); principios y normas generales de naturaleza jurídica en el, (VI 37); el cielo y el infierno como los concibe el, ; idea del destino (Taqdir) en el, (II 29); **observaciones y asertos basados en** el:

La alternancia del día y de la noche es una de las mayores señales de Dios,

Siempre fija su mirada en lo concreto,

Se refiere al fenómeno del resurgimiento del ego (en el más allá), partiendo de la analogía de su primer surgimiento,

Asigna la misma importancia a todos los aspectos de la experiencia humana,

Cree en la posibilidad de que el hombre mejore su conducta y perfeccione su control de las fuerzas naturales,

No puede ser hostil a la idea de la evolución,

Según el Qur'an, el cambio (incluyendo el social) constituye una de las mayores señales de Dios,

El constante llamamiento a la razón y a la, un aspecto de la finalidad del espíritu profético,

Considera necesario unir la Religión y el Estado, la ética y la política en una misma revelación,

Declara que el Ego Supremo se halla más cerca del hombre que su propia yugular,

Declara que la "unidad de la experiencia interior" es una de las tres fuentes del conocimiento humano,

Describe la realidad "como lo primero y lo último, lo visible y lo invisible" (II 5, IV 28, VI 13),

No basa la posibilidad de la resurrección en la resurrección de un personaje histórico,

No considera que la completa liberación de lo finito constituya el más elevado nivel de la bienaventuranza humana,

Encierra un concepto de la vida esencialmente dinámico,

Insiste en que la Naturaleza y la Historia, como fuentes de conocimiento humano, son un aspecto de la idea de la finalidad profética,

Da mayor importancia al "hecho" que a la "idea", Perfecto, (IV 57).

Insiste en la individualidad y en la unicidad del hombre, (IV 1, 2).

Considera que el infinito poder de Dios no se revela en la arbitrario y en lo caprichoso, sino en lo sistemático y en lo ordenado,

La actitud general empírica en el Qur'an engendra un sentimiento de respeto por lo real, (I 12, V 9).

Principios generales y normas de carácter legal en el Qur'an, (VI 37).

Posee un concepto claro de la Naturaleza como un cosmos de fuerzas relacionadas entre sí, (III 41).

Encierra un concepto del destino humano como unidad vital, (IV 1).

No es partidario de los universales abstractos,

En el lenguaje del Qur'an, la Historia representa "los días de Dios" (ayyam Allah).

En todo el Qur'an aparece la idea del destino,

Imaa es una forma vital de apoderarse del universo,

El propósito inmediato en la observación reflexiva de la Naturaleza es despertar la conciencia de lo que la Naturaleza simboliza,

Para subrayar la individualidad del Ego Supremo, el Qur'an le da al nombre propio de Allah,

La amplitud intensiva de los principios legales del Qur'an aviva el pensamiento humano,

El interés del Q. en la historia va más allá de las generalizaciones meramente históricas,

El Qur'an no es un código jurídico,

Establece algunos principios y normas generales de la naturaleza jurídica, especialmente en lo relativo a la familia, (VI 37).

El principal objetivo del Q. es despertar en el hombre la conciencia de su relación con Dios y con el universo,

El hombre, en lo más íntimo de su ser, es una actividad creadora, un espíritu ascendente,

El hombre no es un forastero en esta tierra,

El naturalismo del Q. es el reconocimiento de este hecho: el hombre se relaciona con la Naturaleza, y esta relación debe ser aprovechada en beneficio del movimiento ascendente de la vida espiritual,

Las naciones son juzgadas colectivamente, y sufren por sus malas acciones aquí y ahora, (V 40).

La Naturaleza es el hábito de Alá, (II 39).

La transición de la Naturaleza en el tiempo ofrece la mejor orientación acerca de la suprema naturaleza de la Realidad,

No es posible comprender el Q. mientras no le sea verdaderamente revelado al creyente, (VII 1).

El estudio de las leyendas rara vez tiene una finalidad histórica,

Notable característica del Q.: subraya el aspecto observable de la Realidad, (I 12, V 9).

Abre nuestros ojos al gran hecho del cambio social a favor de cuyo control y apreciación es posible que una civilización dure,

Reconoce que la actitud empírica es una etapa indispensable en la vida espiritual de la humanidad,

El Q. considera el Anfus (yo) y el Afaq (mundo) como fuentes de conocimiento, (V 5).

Considera la experiencia —interior y exterior— como simbólica de la Realidad, (I 27, II 4).

Considera el "ver" y el "oír" como los más valiosos dones divinos, (I 11).

Considera Wahi (inspiración) como propiedad universal de la vida, (V 3).

Rechaza la idea de la redención, (IV 2).

Al parecer, considera y defiende la resurrección como un fenómeno universal de la vida,

Un conjunto de sencillos principios legales recibidos del Q. encerraban gran capacidad de expansión y desarrollo interpretativo,

El espíritu del Q. es fundamentalmente anticlásico, (V 21).

Proscribe el mileniarismo, no el optimismo ni el pesimismo,

Enseña que la vida es un proceso de creación progresiva; es preciso que a cada generación se le permita resolver sus propios problemas,

El flujo silencioso del tiempo que para los seres humanos se presenta como movimiento del día y la noche, es una de las mayores señales de Dios,

El tiempo, considerado como un todo orgánico es Taqdir (el destino) (II 29).

La verdadera calidad humana se encuentra en la paciencia ante los males y adversidades, (III 68).

El Ego Supremo que hace que el ego superior emerja de los egos inferiores, se halla inmanente en la Naturaleza y se le describe como "el Primero y el Ultimo, el visible y el invisible", (IV 23, 28; II 5; VI 13).

La Suprema Realidad es espiritual y su vida consiste en su actividad temporal,

Comprender ciertos asertos de carácter biológico formulados en el Q., en relación con el destino humano, sólo es posible mediante una penetración más honda en la naturaleza de la vida,

El universo, según las enseñanzas del Q., es de origen dinámico, finito y capaz de crecer, (I 23, V 21).

El universo tiene una finalidad trascendente, (I 22).

El Q. considera que la omnipotencia divina se relaciona íntimamente con la sabiduría divina,

Con característica sencillez alude a los aspectos secuenciales y no secuenciales de la duración,

El método alcoránico de una transformación completa o parcial de las leyendas, las vivifica con nuevas ideas (aspecto importante que a menudo se pasa por