

La naturaleza como teofanía. Hombre, cosmos y Dios en el texto coránico

ANTONIO PANEQUE SOSA

Con motivo de las Jornadas “Naturaleza y Sociedad” organizadas por el ISTIC que estamos publicando y desgranando en este número, el conocido islamólogo doctor en estudios árabes Halil Bárcena, residente en Barcelona, compartió con nosotros via Zoom una más que interesante conferencia, en la que analiza detalladamente la relación del Islam con la naturaleza entendida como teofanía. He aquí una síntesis de su contenido.

El discurso da comienzo con unas consideraciones de carácter introductorio, que nos sitúan en el contexto adecuado para hacernos cargo del alcance de su exposición. Halil anuncia con términos inequívocos el punto de partida de su reflexión: el ser humano, el conjunto de la humanidad, se halla ante una encrucijada acerca de su identidad, que viene fraguándose ya desde hace décadas y que se manifiesta en concreto en tres fracturas. En primer lugar, hay una fractura de signo ecológico, es decir, del ser humano con respecto a la naturaleza. En segundo lugar se aprecia una fractura social o comunitaria, de los seres humanos entre sí y a todos los niveles, desde lo local hasta lo planetario. Desde el asombro y la indignación señala que hoy el 10% de la población mundial posee el 86% de los recursos disponibles, y que el 30% de la población mundial carece de recurso alguno. A este respecto, recuerda que para el profeta Muhammad una comunidad islámica es aquella en la que nadie pasa hambre. Y en tercer lugar, constata la fractura espiritual que sufre el ser humano consigo mismo.

Ahora bien, para muchos pensadores, afirma, estos tres desgarros del ser humano son consecuencia de una fractura previa, trascendente, principal y principal, ya que es la causa de las otras tres fracturas. A saber, la ruptura que representa el alejamiento del ser humano con respecto a Dios. En cualquier caso, habida cuenta de que se hallan íntimamente interrelacionadas, es esencial caer en la cuenta de que estas rupturas no pueden ser sanadas por separado. Por lo que

no tiene sentido afrontar el grave problema del desgarramiento ecológico al margen de las otras dos fracturas. En verdad las tres son indisociables, reitera.

A continuación, nuestro conferenciante procede a fundamentar desde el Corán esta aseveración: si algo enseña el principio coránico de la unicidad divina, de la unicidad del ser, que es la principal intuición islámica y constituye el corazón de la cosmovisión unicista coránica y, en consecuencia, del Islam como tradición, es precisamente el carácter relacional de la existencia. En la naturaleza no hay partes, nada se encuentra aislado, separado, no hay nada que tenga vida por sí mismo. Dicho de otro modo, no hay partes sino relaciones. Igualmente sucede en el cuerpo humano –que es un ser relacional, simbiótico– en el que tampoco existen partes, tan solo relaciones. El ser humano no se hace a sí mismo como ser plenamente humano al margen del otro, o contra el otro, o a costa del otro, sino con el otro, en comunión con el otro. Sale aquí a relucir el corazón del pensamiento islámico, afirmando el ponente que ya en el siglo XVII, el filósofo persa Mulla Sadra hacía ver que todo ser vive en relación.

Así las cosas, prosigue el profesor Bárcena, es importante comprender las causas que han provocado estas tres fracturas, para poder aplicar el remedio correspondiente. Es evidente que han confluído distintas causas. Entre ellas se halla sin duda el endiosamiento del progreso, esa ideología deficiente cimentada sobre el «cada vez más». Porque resulta indudable que en un planeta finito como el nuestro, sustentar toda nuestra vida sobre la ideología del «cada vez más» supone una insensatez y un auténtico suicidio. Subraya asimismo la desacralización de la naturaleza, que es consecuencia también de la banalización de la vida, así como el endiosamiento del ser humano como rey de la creación, que se cree con derecho al dominio sobre la naturaleza y sobre todo.

Tras este preámbulo introductorio, Halil hace frente al tema central de su ponencia, es decir, la naturaleza como teofanía a la luz del Corán, y pone el énfasis antes que nada en que el Islam constituye una tradición religiosa libro-céntrica, marcada toda ella por la singularidad del texto coránico, que es considerado palabra divina, libro sagrado. Esta particularidad del libro-centrismo determina la forma islámica de comprender, o de leer (para ser más exactos) el mundo y de estar en él. Así es, en el Islam, Dios no se encarna. Haciendo uso de un neologismo, dice Halil que Dios se «inlibra», se hace libro. Pero aclara que cuando se habla de libro, no podemos reducirnos al libro impreso, ese artefacto concreto que nació con la imprenta. La palabra libro posee un sentido mucho más amplio, sobre todo en un contexto árabe marcado por la oralidad como es el del siglo VII, cuando irrumpe en la historia el fenómeno del Islam.

Desde esta óptica, nuestro ponente, especialista en mística sufi, continúa su razonamiento añadiendo que el Corán es oralidad antes que Escritura, palabra dicha antes que escrita, palabra oída antes que pronunciada. Como texto revelado, el Islam es palabra dada más que palabra conquistada. Con una imagen evocadora como es la estatua del pensador de Rodin, explica que hay una palabra que el ser humano, centrado en el pensar, conquista con su esfuerzo, volcándose a la conquista de conceptos. Pero en la vida hay también una palabra dada, que no es conquistada, antes bien es revelada, inspirada, una palabra gratuita, una dádiva. Haciendo uso de otra imagen, la metáfora del agua, sugiere que el ser humano sediento ha de llevar a cabo un esfuerzo personal por obtener agua, pero sin embargo, hay también un agua que no depende del propio esfuerzo, es pura gratuidad. Es agua dada, palabra dada.

Por consiguiente, prosigue nuestro conferenciante, a los ojos coránicos, la realidad en su conjunto, desde el universo hasta el ser humano, constituye una suerte de texto cuyos signos el ser humano posee la capacidad de interpretar, al menos en potencia. Todo es signo divino, de donde proviene la palabra *aleyá* (verso o versículo) que no se refiere solo a los fragmentos del texto coránico, sino a todos los signos que hallamos en la existencia y en la naturaleza. En árabe, una lengua de gran capacidad alusiva y polisémica, el término *aya*, de donde surge el castellano *aleyá*, posee un amplio campo semántico. Además de *aleyá* o fragmento coránico, alude a signo divino, maravilla, milagro. En este término se condensa la cosmovisión coránica unicista, el Tawhid, explica Halil, para la cual todo cuanto existe en los horizontes de la naturaleza y en el ser humano no es más que un signo teofánico.

El mundo, así pues, es una sucesión continua de teofanías, un despliegue de maravillas divinas. En palabras del profesor, el mundo es un Corán cósmico que debe también ser leído. Por eso, en la tradición islámica se distingue entre un Corán escrito y compuesto, por un lado, y un Corán teológico, por otro, que tiene que ver con la existencia cósmica, con aquello que vemos. No es que existan dos coranes. El Corán posee un aspecto gnoseológico, relacionado con el texto escrito, y un aspecto ontológico, que tiene que ver con su naturaleza interior como boceto típico del universo. En ese gran texto coránico que es el universo, incluida la naturaleza, todo es signo, y esto coloca al ser humano en una situación hermenéutica, interpretativa. De hecho, según la antropología coránica, ser hombre equivale a ser intérprete, y vivir significa leer, descifrar los signos divinos impresos en la existencia.

Es éste el verdadero fenómeno del libro que caracteriza al Islam en su condición de tradición libro-céntrica, recalca Bárcena. No en vano en la primera palabra revelada por el profeta Muhammad hallamos el imperativo «lee»,

«interpreta», que insta al profeta y con él a la humanidad a leer los signos teofánicos del universo. Conviene enfatizar que desde la primera palabra revelada, el Corán no apela a la piedad sentimental ni a una fe ciega, sino a la inteligencia, a la capacidad intelectual del ser humano, pero sin sucumbir en la exaltación de la inteligencia tan propia de la razón moderna. Justamente por eso el Islam habla de una inteligencia sana.

Como deseando remachar este concepto, reafirma la ponencia que todo cuanto existe no son cosas u objetos sin más, son atributos y signos divinos, al igual que la naturaleza no es un escenario en el que tiene lugar la vida. Todo cuanto existe supone el desplegarse, el decirse de los signos divinos. En consecuencia, estamos en un mundo sígnico, en el que nada es inerte y en todo late vida, y no contiene más que signos de Dios. A Él pertenecen todos los puntos cardinales. Donde quiera que dirijamos la mirada, allí está la faz de Dios. Así pues, el mundo, la naturaleza, es el rostro de Allah. Nada cabe frente a Dios, todo es su mirada. Solo Él es y solo Él posee legitimidad para afirmar «Yo soy». En este sentido, para Rumi, un gran poeta sufi persa del siglo XIII, decir «yo» no es más que un veneno destructivo.

Desde esta perspectiva, la existencia de todo cuanto existe, su realidad, su vida, tan solo puede ser la existencia de Dios, toda vez que solo Él es el existente. Dicho de otro modo, nuestra vida no nos pertenece, hemos sido nacidos, declara Halil haciendo uso de un insinuante y singular recurso lingüístico, un tiempo pasivo repleto de significado. Igual que tampoco nos pertenece el mundo, ni la naturaleza, y no tenemos derecho a dominarlo. No poseemos nada, somos custodios de todo en nuestra condición de representantes, ministros, regentes en el universo, que es la verdadera responsabilidad del ser humano. Ni siquiera nuestra inteligencia nos pertenece.

Al hilo de lo cual, Halil profundiza en su planteamiento exponiendo que, si todo es su mirada, nada escapa a su visión. Nada escapa a la mirada de Dios, desde el momento en que todo es Él. El mundo, la naturaleza no es más que su rostro, y los signos divinos son los guiños a través de los cuales la vida nos empuja a salir de nuestro ensimismamiento egolátrico para que nos adentremos en las profundidades de lo único real. Y, en efecto, congruentemente infiere que si de algo se lamenta el texto coránico es la indiferencia de los seres humanos ante los signos divinos, así como de la pérdida de la perspectiva simbolista y contemplativa que esto acarrea. Por ello, son frecuentes las alusiones coránicas a que todo cuanto existe glorifica al Sustentador, a Dios, si bien el hombre común, compulsivamente idolátrico (porque idolatra el progreso, el dinero, la salud) y que vive encerrado en sí, es incapaz de comprender dicha glorificación, es decir, desconoce el lenguaje de la naturaleza. Con otras palabras, todo canta a Dios porque

en definitiva todo es Él. El cielo, Dios, se dice a sí mismo a través de sus signos que todo lo abarcan: no hay nada que no celebre sus alabanzas.

Remitiendo a los sabios del sufismo islámico, nuestro ponente declara que la creación expresa toda su majestad y belleza a través de la muda elocuencia, por medio de la lengua del estado interior, que no es más que la lengua secreta de la creación, de la naturaleza. Esto es comprensible para quienes, habiendo desarrollado los sentidos interiores, poseen la capacidad de leer y de escuchar, de interpretar los signos divinos que encontramos por doquier. Por eso mismo, es impensable un sistema educativo que se base únicamente en el cuidado de los sentidos exteriores. Un sistema que se preocupa por la educación del ser humano integral debe incluir necesariamente la posibilidad de educar y despertar los sentidos interiores que permiten leer el mundo que es *sígnico*, que es también *cualidad* y no solo *cantidad*. En el Islam, afirma no sin cierta sorpresa, dos y dos no siempre son cuatro, lo son solo hasta un cierto punto. Dos y dos amores, dos y dos miradas no suman cuatro. De ahí que hemos de educar los sentidos interiores, esos que tienen que ver con la visión *cualitativa* del mundo, corrobora nuestro ponente.

Porque solo la posesión de dichos sentidos interiores hace posible una *comunidad participativa* con la existencia en su conjunto. Al fin y al cabo, es el ser Espiritual quien sabe percibir en los ritmos de la naturaleza algo más de lo que se percibe de buenas a primeras. Muy posiblemente es este ser Espiritual quien mira y ve, oye y entiende esa muda elocuencia de la creación. Para el sabio Rumi «los sentidos de la gente del corazón perciben la palabra del agua, la palabra de la tierra, la palabra del barro, porque el agua, la tierra, el barro nos están hablando». Y esto vale para ese ser humano que más allá de lo formal atiende a la *dimensión cualitativa* de la realidad. Para quien se limita a lo formal, ese lenguaje no deja de ser un continente perdido, se lamenta Halil.

Tal como se mencionó previamente, el *Tawhid*, el principio coránico de la *unicidad divina*, que es comprensión también *unitaria* y *unicista* de la realidad, enuncia que todo cuanto existe es uno y, por tanto, expresión de *unidad*. Indica Halil que esta enseñanza posee un *doble alcance*, que constituye al mismo tiempo su sentir más profundo. Por un lado, la *exclusión* de toda *dualidad*, y, por otro, el *reconocimiento* de la *unidad total* y *completa* de la existencia, en la que todo es *interdependiente* y en la que todo está *íntimamente relacionado* entre sí, a la manera de la trama de un tejido. De hecho, el libro de la creación, el libro de la naturaleza, es como un tejido. No en vano el término «texto» quiere decir etimológicamente «tejido». Entonces, si es así, cualquier partícula del mundo está habitada por toda la realidad del mundo. Tanto en las galaxias como en el mosquito más insignificante late vida, late un signo divino. El *Tawhid*, pues, des-

vela que todo es signo teofánico. Nuestro ponente lo resume en una fórmula sintética: nada es, nada tiene vida por sí mismo, todo significa, todo es signo de Él.

Dios y el mundo son uno, pero sin mezcla, de tal manera que la creación no es un objeto sino un órgano contemplativo, una irradiación teofánica y nada más que Dios. Por supuesto, esclarece Halil, no hay nada aquí de panteísmo. La existencia de Dios y la existencia del mundo no son dos, tan solo hay una vida. Por eso, podemos aseverar que Dios no está en las cosas, que las cosas no agotan a Dios, pero tampoco Dios está fuera de ellas. Quiere decir que todo lo que nos rodea, desde el sol hasta el último mosquito, es una suerte de relación. Esta es la visión simbolista del cosmos recogida en el propio texto coránico. Ser conscientes de la propia indigencia ontológica significa reconocer que no poseemos vida por nosotros mismos. Más aún, que no hay nada fuera de Dios, o independientemente de Dios, lo cual, sin embargo, no comporta ni negación de la libertad del ser humano (como se aprecia a veces en concepciones religiosas abusivamente teocéntricas), ni tampoco desprecio por el valor del mundo, que no es sino el espacio donde se despliegan los signos divinos.

En consecuencia, insiste Halil, no existe un vacío, ni una distancia insalvable entre el ser humano y Dios. Ciertamente el ser humano no es nada sin Dios, pero al mismo tiempo tampoco Dios es nada sin el ser humano. Es esto cuanto sugiere una de las perlas de sabiduría islámica en que Dios habla en primera persona a través del profeta Muhammad, anunciando que «yo era un tesoro oculto que deseó darse a conocer». Y de ahí la creación del mundo, para que a través de la creación, Dios mismo pudiera ser conocido. Desde un cierto punto de vista, Dios no tiene necesidad alguna del ser humano. Pero desde otra perspectiva, Dios crea al hombre porque el amor que le embarga no puede permanecer mudo, no puede callar, y lo crea asimismo para ejercer su bondad. En suma, el cosmos en su totalidad no es sino un mensaje de Dios dirigido a sí mismo y a través de sí mismo.

Se sigue de ahí y se entiende que lo sagrado se halle extendido por doquier, continúa explicando el conferenciante: en realidad, el mundo, la naturaleza, el ser humano, nacen del deseo divino de ser conocido. Por lo que todo en la existencia no es más que un signo para reconocer al Creador. Todo es signo de Él y Él está en sus signos. Mejor aún, Él es sus signos porque entre sus signos y Él no hay ni puede haber alteridad alguna. Y de ahí se deriva el sentido espiritual de la naturaleza que emana del texto coránico. Los sabios del Islam supieron captar con precisión el hecho de que ver a Dios únicamente en la naturaleza constituye un grave error metafísico. Esto es cierto porque Él está por encima de toda forma, si bien se manifiesta a sí mismo a través de las formas naturales.

Esto implica también que no existe nada carente de importancia en el mundo, en la naturaleza, pues todo posee una razón de ser, más allá de que el ser humano llegue o no a su comprensión más profunda. Al fin y al cabo, cada ser humano lee aquello que puede comprender. Halil se sirve ahora de un bello Hadiz de súplica hacia su Sustentador, en el que el profeta Muhammad imploraba diciendo: «Oh, Tú, mi Sustentador, hazme ver las cosas tal como son». No tal como yo soy, que es en definitiva el modo como nosotros las vemos, sino tal como ellas son. Dicho con otras palabras, hazme comprender la riqueza simbólica que hay en los signos que tengo ante mí. Para el texto coránico, el Sustentador no ha creado la naturaleza en vano. Precisamente la continua exhortación a la contemplación, a la reflexión de los signos divinos, es uno de los temas más recurrentes del Islam, que insiste en la pregunta: ¿pero acaso no vais a reflexionar sobre los signos que se despliegan en el universo, en la naturaleza que está ante vuestros ojos? La meditación sobre los signos divinos apela a un despertar del ser humano a un conocimiento de la realidad más certero y elevado. Y también a un conocimiento que no es solo cuantitativo sino cualitativo.

Un ejemplo inmejorable de cuanto expone, se encuentra para el ponente en una serie de palabras emparentadas, todas las cuales proceden de una misma raíz gramatical, como son: *alam*, que significa mundo; *alama*, signo o símbolo; *elm*, conocimiento; *alim*, sabio. El hecho de que todas ellas compartan una misma raíz léxica corrobora su afirmación sobre el mundo y la naturaleza como espacio donde se manifiestan los signos divinos, medios para conocer al Creador. Quiere decir con ello, aclara nuestro ponente, que este mundo y la naturaleza constituye el mundo de los símbolos, dado que no contiene nada que no sea signo divino, símbolo de Él. De ahí que el simbolismo sea lo más importante de la existencia, y, a la vez, su única explicación. Entendiendo el simbolismo como la capacidad de comprender, y de adecuar el actuar propio a la realidad de los signos divinos en el mundo.

Prosigue su exposición desvelando que en numerosos pasajes del texto coránico se nos exhorta explícitamente a la contemplación reflexiva, y no a la piedad sentimental, a propósito de los signos divinos como forma de apertura a lo real: Él es quien existe y ha puesto en la naturaleza montañas, ríos, etc; ha sujetado a su servicio la noche y el día, el sol y la luna, las estrellas y hace de todos ellos signos para la gente que reflexiona, no para quienes pasan indiferentes ante ellos. Ciertamente en todo ello hay signos para la gente que razona, no para la gente que tiene una fe ciega. Los signos no están para creer en ellos, sino para abrirse a una dimensión sapiencial, para ser contemplados.

Al hilo de este planteamiento, el disertador insinúa la conveniencia de reflexionar sobre una pregunta retórica presente en distintas aleyas del Corán, que

dice así: ¿no le hemos dado dos ojos al ser humano?, ¿no le hemos mostrado las dos vías? Explica el profesor que los primeros sabios coránicos que interpretaron estas breves aleyas, comprendieron que el ojo derecho es el que permite al ser humano captar lo principal en el ámbito de lo manifestado, esto es, la unidad subyacente de la existencia. Mientras que con el ojo izquierdo vemos la multiplicidad objetual y fluctuante del mundo fenoménico, pues con él construimos la visión dual de las cosas. El problema estriba, a decir de estos primeros sabios, en que el ojo derecho, capaz de penetrar y de ver mucho más allá de la apariencia de las cosas, permanece casi siempre atrofiado en el ser humano. Y por desgracia, ésa es una posibilidad latente. Por eso, insistían también esos sabios en la importancia de que en el sistema educativo se tengan en consideración ambos ojos, ambas miradas, que de por sí no se contraponen y que deben ser cultivadas simultáneamente.

Abundando en estas consideraciones, el profesor Bárcena explica seguidamente que el ojo derecho es capaz de comprender que la esencia de las cosas no reside en su forma. Es el ojo del corazón, que equivale a la visión del fiel sufí, es el órgano de la vista interior, que posibilita ver todas las cosas en Dios, y a Dios en todas las cosas. Y todo esto, sin necesidad de apartarse del mundo. A continuación subraya de nuevo la primera idea mencionada, a saber, que el ser humano en cuanto ser simbiótico y relacional, se hace plenamente humano no contra el otro, ni a costa del otro, o al margen del otro, sino en comunión con el otro. En este sentido, un elocuente dicho islámico reza así: el corazón de aquella persona que no va al mercado al menos una vez por semana, termina endureciéndose. Es en el mercado o en el bazar, o sea, en el trato con los demás donde nos ablandamos, nos hacemos personas, y nuestro corazón se hace capaz de adaptarse y de adoptar nuevas formas justo en la medida en que compartimos.

Para concluir su argumentación, el relator se reengancha con el discurso de las tres fracturas mencionadas al inicio, la ruptura ecológica, la socio-comunitaria y la espiritual, que no son sino la manifestación del distanciamiento del ser humano respecto al cielo, se nos dijo. Estas rupturas nos convocan al diálogo, pero únicamente se hace posible cuando reconocemos que en el otro hay algo de verdad, tal vez expresado en otro lenguaje, pero en definitiva algo de verdad que es fruto de experiencias variadas y variopintas. Para hacer alusión a esta realidad, los grandes sabios de todas las tradiciones religiosas remiten al simbolismo de la montaña, que no es contemplada solo como una formación geológica. Con «montaña» se refieren antes bien al esfuerzo de la humanidad para que la tierra no se despegue del cielo. En esta misma línea, hoy recurrimos a textos del pasado, que sin embargo mantienen una vigencia atemporal y también universal.

El sabio, el santo, cuando lo es de verdad, lo es para todo el mundo, y por eso hoy apelamos a la sabiduría de las tradiciones heredadas de las grandes religiones, porque hay en ellas un depósito de sabiduría, de amor, que es imprescindible para que el ser humano llegue realmente a ser plenamente humano. Hay una chispa divina en el interior, en lo más profundo de cada ser humano, que no nos endiosa, sino que cuando se le permite crecer, hace que seamos plenamente humanos. Halil, por consiguiente, nos invita a apelar a la sabiduría de las tradiciones religiosas y de las tradiciones sapienciales de la humanidad, para contribuir de ese modo a restablecer las tres roturas en cuestión, reducidas en última instancia a la fractura que nos ha distanciado del cielo.

En consecuencia y como conclusión, el profesor Halil Bárcena asevera que no podemos hablar de crisis ecológica, o de crisis social y comunitaria, o de crisis del ser humano sin decir que todo eso es reflejo de una honda crisis espiritual. En realidad, se trata de una crisis de adolescencia humana de saber quiénes somos. Y finaliza sugiriendo que es ésta la pregunta fundamental del ser humano desde Atapuerca hasta hoy: ¿qué somos?, ¿qué es el ser humano? Hoy, en distintas formas de pseudo espiritualidad moderna suele darse prioridad a la dimensión del sentimiento, pero Halil enfatiza sin ambages que en el texto coránico se apela siempre a la intelección, no al sentimiento. Y con esta llamada a cultivar una inteligencia abierta al Absoluto concluye su valiosa contribución a las Jornadas y a nuestra revista.