



Ontogénesis en Iqbāl y Goethe: morir para llegar a ser¹

Guillermo Aguirre Martínez²

Recibido: 18 de abril de 2019 / Aceptado: 1 de marzo de 2020

Resumen. A lo largo de las siguientes páginas se establecerán una serie de correspondencias entre Iqbāl y Goethe. Tomando como punto de partida los lazos que ambos autores establecen entre Oriente y Occidente, nos adentraremos en su pensamiento siguiendo el hilo de lo que podría denominarse una poética del deseo. El simbolismo de la luz, en relación con una participación mística por parte del sujeto, se presenta asimismo como eje fundamental de este trabajo.

Palabras clave: Iqbāl, Goethe, poesía, sufismo.

[en] Ontogenesis in Iqbāl and Goethe: Die to Become

Abstract. This paper reveals a serial of correspondences between Iqbāl's and Goethe's thought. Both authors approach with their works the Western and the Eastern imaginary. We will study all these aspects since the next terminology: a desire's poetics. The meaning of the light, in relation with a mystical participation, is another of the axis points of this paper.

Keywords: Iqbāl, Goethe, poetry, sufism.

Sumario: 1. Luz como fenómeno primordial. 2. Ontogénesis. 3. Últimas consideraciones.

Cómo citar: Aguirre Martínez, G. (2020): Ontogénesis en Iqbāl y Goethe: morir para llegar a ser, en *Anaqueel de Estudios Árabes* 31, 9-25.

¹ La realización de este artículo ha sido financiada con un Contrato Juan de la Cierva - Incorporación, concedido por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (IJCI-2015-26934).

² E-mail: guillermo_aguirre@usal.es

1. Luz como fenómeno primordial

Son escasos los estudios que encontramos en nuestro país en torno al pensamiento de Muhammad Iqbāl,³ e inexistentes los dedicados a recoger la influencia ejercida por Goethe sobre el poeta y político pakistaní.⁴ Del escritor alemán poco hemos de señalar dado que, desde nuestra perspectiva occidental, pocos escritores han sido estudiados tan prolijamente como el poeta afincado en Weimar. Ciertamente, ya el hecho de que en ambos casos estemos ante poetas-pensadores inclinados, con más o menos pasión, a la vida práctica, a la política asimismo, denota un afán por superar la esfera teórica del pensamiento —reduccionismo que a ninguno de ambos agradaba—⁵ y participar en la puesta en movimiento de sus ideas, con las limitaciones que ello suponía pero también con sus innegables posibilidades.

³ Dentro de un ámbito hispánico, destacamos el trabajo pionero realizado por Juan Antonio Pacheco Paniagua en 1997 y, más recientemente, las incursiones de Joan Martínez Porcell. A ambos autores nos remitiremos cuando resulte pertinente. Por lo general, nos apoyaremos en la abarcadora obra de Annemarie Schimmel, así como en la llevada a cabo por Luce-Claude Maitre. Por último, de entre las muchas publicaciones sobre el poeta pakistaní editadas por la Iqbal Academy de Lahore, sobresale la preparada en dos volúmenes (en urdu y en inglés respectivamente) por M. Ikrām Cughṭāī con el título —en el caso del segundo volumen— *Iqbal and Goethe* (2000), fruto del proyecto emprendido por la Iqbal Academy dentro de los actos de conmemoración del 250 aniversario del nacimiento del poeta.

⁴ Fuera ya de nuestra lengua, leemos, en referencia a la impronta dejada por Goethe sobre Iqbāl, en la obra de Schimmel el siguiente pasaje: “[Iqbāl] publica en 1923 un libro muy importante para el tema que desarrollo hoy, es decir, Iqbāl como puente entre Oriente y Occidente. Se trata del *Payam-i Maṣriq* o *Mensaje desde el Este*, que constituye la única respuesta oriental con que contamos al *West-Östlicher Diwan* (*Diván oriental-occidental*), la célebre colección de poesías líricas que Goethe publica en 1819, inspiradas en la traducción alemana del poeta persa Ḥafīz. Iqbāl expresa su gran admiración hacia Goethe en este libro de poesía en el cual también inserta una crítica, bastante dura por cierto, a la vida occidental moderna. [...] Aparte de Mawlana Rūmī, Goethe siempre fue uno de los guías y mentores espirituales más importantes de Iqbāl. En una de las escenas principales del *Mensaje desde el Este*, nuestro autor enfrenta a Goethe y a Rūmī, sus guías espirituales de Occidente y de Oriente. [...] Estos dos grandes maestros y guías espirituales simbólicos de Iqbāl se encuentran en el Paraíso y se ponen de acuerdo sobre la utilidad última de las ciencias y del estudio” (SCHIMMEL, ANNEMARIE, “Muḥammad Iqbāl, puente entre oriente y occidente”, en *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Luce López-Baralt y Lorenzo Piera (eds.) (1996), Madrid 1996, 135-146, 138).

El propio Iqbāl, según recoge Anil Bhatti, señalará: “Our soul discovers itself when we come into contact with a great mind. It is not until I had realized the infinitude of Goethe’s imagination that I discovered the narrow breadth of my own” (BHATTI, ANIL, “Iqbāl and Goethe. A Note”, en *GoethezeitPortal* [En línea], 31 de enero de 2005, 3, disponible en: http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/bhatti_Iqbāl.pdf [Último acceso el 30 marzo de 2019]). En este mismo texto el autor recoge otro testimonio de Iqbāl en el que viene a añadir otros distintos nombres además del de Goethe como fundamentales en su línea de pensamiento: “I confess I owe a great deal to Hegel, Goethe, Mirza Ghalib, Mirza Abdul Qadir Be-dil and Wordsworth. The first two led me into the ‘inside’ of things; the third and fourth taught me how to remain oriental in spirit and expression after having assimilated foreign ideals of poetry, and the last saved me from atheism in my student days” (BHATTI, ANIL, “Iqbāl and Goethe...”, 3).

⁵ Así, el “en el principio era la acción” del *Fausto*, tan propio en general del pensamiento de Goethe, podemos complementarlo con el siguiente comentario de Pacheco en torno a Iqbāl: “El misticismo pasivo, extraño al Islam, según Iqbāl, debe ser abandonado en este proyecto renovador. El sufismo ascético, de inspiración griega o hindú, no es más que un conjunto de especulaciones que, en su distinción entre lo aparente, *zāhir* y lo oculto *bāṭin*, formula una diferencia respecto de la realidad y una especie de librepensamiento inactivo. El verdadero místico en el Islam [...] es a la vez un hombre entregado a la meditación y a la acción, tal como especifica la trayectoria vital del Profeta. [...] Esta acción es, ante todo, una consecuencia de la responsabilidad y de la libertad, y es la forma más clara de rechazo de un supuesto fatalismo perezoso resultante de una incorrecta interpretación del destino humano”. PACHECO PANIAGUA, JUAN ANTONIO, “Positivismo y vitalismo en el pensamiento religioso de Muḥammad Iqbāl”, en *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos* 5 (1997), 223-234, 225.

des.⁶ Se da en ello, además, un deseo de realización proyectado hacia un orden simbólico en la medida en que cada uno de ambos autores se comprenderá como poseedor de un oeste y de un oriente, de una polaridad, en fin, arraigada firmemente en su ser.⁷ Partícipes de un simbólico recorrido solar —cada uno de los dos poetas conforme con su comprensión de la naturaleza y de la existencia, en cualquier caso—, de un morir y renacer en constante alternancia, resulta destacable su recién aludida análoga comprensión de la actividad como manifestación natural del espíritu. Es preciso recordar al respecto la confidencia que Goethe realiza a Eckermann según se lee en sus *Conversaciones*. En éstas, el por entonces anciano consejero revela a su secretario su confianza no ya en la inmortalidad sino más bien en su particular inmortalidad. Si la muerte le sorprendía con el espíritu activo —consideraba el poeta—, la naturaleza no podría negarle proseguir con su desarrollo, con su desenvolvimiento anímico. En esta misma línea, cabe recordar de modo anecdótico, horas antes de su muerte Goethe se entretenía observando con el microscopio un terroncillo de arena.⁸

Volviendo a un momento ya citado, a ese “Im Anfang war die Tat”⁹ [‘En el principio fue la acción’] del *Fausto*, comprendemos que con ello se presentan las bases de toda una fundamentación tanto ontológica como metafísica sobre la que se han escrito páginas desde todos los ángulos posibles. Este ‘en el principio fue la acción’, en el pensamiento de Goethe, hay que ponerlo en cualquier caso en relación con su entendimiento del *Urphänomen*, esto es, tomándolo como fenómeno concreto —al contrario de lo advertible, al menos en un momento aún no maduro de su pensamiento, en Schiller, quien comprendía el *Urphänomen* como idea intangible—, como fuerza viva y

⁶ “Alle Menschen guter Art Empfinden bei zunehmender Bildung, daß sie auf der Welt eine doppelte Rolle zu spielen haben, eine wirkliche und eine ideelle, und in diesem Gefühl ist der Grund alles Edlen aufzusuchen”, GOETHE, JOHANN WOLFGANG, *Autobiographisches. Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, en *Goethes Werke IX*, Hamburg 1948, 463.

⁷ Destacamos, en la lectura que Schimmel realiza del pensamiento de Suhrawardī Maqtūl, ‘místico de la iluminación’, una referencia a la idea de Oriente y de Occidente como polaridad ante todo cualitativa, “lo que significa que se debería de comprender Oriente y Occidente más en sentido vertical que horizontal”, SCHIMMEL, ANNEMARIE, *Las dimensiones místicas del islam*, Madrid 2002, 280. Corbin, a quien luego aludiremos, lo entiende del mismo modo. La relación entre Dios y luz, por otro lado y al margen de dar forma a un vínculo universal, constituye una constante observable en la literatura alemana de finales del XVIII e inicios del XIX. Por el momento bastará con leer, en la misma página recién mencionada de Schimmel, las siguientes palabras de la autora en relación con la mística sufi: “Es evidente que la condición del alma después de la muerte depende del grado de iluminación y purificación alcanzado durante esta vida; la vida es un proceso constante que apunta a alcanzar esta luz primordial en su pureza” (SCHIMMEL, ANNEMARIE, *Las dimensiones místicas...*, 280).

⁸ Por su parte, en torno a esta misma cuestión relativa a la actividad y a la inmortalidad, leemos en el poeta pakistaní: “La vida ofrece al ego un horizonte de actividad y 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 sustentan el ego y actos que lo destruyen. La acción prepara al ego para la disolución, o bien lo disciplina para una futura andadura. El principio de la acción que sustenta al ego es el respeto del ego en uno mismo y en los demás. Entonces, la inmortalidad no nos pertenece por derecho propio: debe conquistarse a partir del esfuerzo personal. El ser humano es sólo candidato a la inmortalidad” (IQBÁL, ALAMAH MUHAMMAD, *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, Madrid 2002, 118).

La idea de una existencia que llevaría del estadio cósmico a Dios es asimismo defendida por Iqbāl de acuerdo con Maitre: “Everything, every being possesses an individuality and its place in the universe depends upon the degree of development of this individuality. Even matter itself, or not-Self, consists of a colony of egos of a low order: life and conscience emerge when their association and interaction reach a certain degree of coordination. Individuality is an ascending movement which takes in its train all living beings. This movement goes up the Ladder of existence to point of man’s highest development when he becomes a Personality” (MAITRE, LUCE-CLAUDE, *Introduction to the Thought of Iqbāl*, Lahore 1981, 7).

⁹ GOETHE, JOHANN WOLFGANG, *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil, Urfaust*, München 1999, 44.

perceptible. Aplicando la lógica, diremos que si la acción es un principio de eternidad, no sólo alentará originariamente sino que vivifica a su vez el presente y el futuro —inexistentes en verdad todos ellos desde esta perspectiva pues todo consiste en un desenvolvimiento ya consumado—, dado que siendo la acción principio de identidad deshará con su existencia tal distinción tripartita: la revela como *maya*.¹⁰ La acción, por otra parte, no niega en verdad el *Logos* sino que lo subsume: desde esta particular lectura podríamos decir incluso que lo acrecienta, que adhiere al sentido abstracto que aun hoy tendemos a asociarle una sustancialidad —luminosa— emparentada con el deseo. Comprendido como acción, el *Logos* se materializa en su plenitud.

No nos desviamos y regresamos a la figura de referencia a la hora de estudiar la relación entre Goethe e Iqbāl, esto es, a Annemarie Schimmel. La acción como principio de inmortalidad nos lleva por una parte al campo de las intuiciones y revelaciones de Goethe en el ámbito de las ciencias naturales —además de a su afinidad con una línea de pensamiento remitente, por citar a uno de sus autores queridos, a Spinoza—, y en lo tocante a Iqbāl a su interés en la filosofía de Hegel, pero ante todo, al menos en la perspectiva que nos ocupa, a una mística, en este caso sufí, querida por ambos autores y alejada del razonamiento especulativo o al menos puramente especulativo. Schimmel señala que

esta idea del morir y revivir, que es un leit motiv de la obra de Goethe, también la encontramos como preocupación central de los sufíes Rūmī y Ḥallay. De ahí que Iqbal presente a Ḥallay en su *Libro de la Eternidad* como un verdadero amante o enamorado de Dios. Esta muerte en el amor y esta continua resurrección en el amor es lo que hace que la vida sea vivible. Para Ḥallay y Rūmī es la idea central de su literatura mística, pero, hasta cierto punto, también Goethe e Iqbal enseñan que el único hombre auténtico es el que ha aprendido a morir en el amor para desarrollarse entonces en camino ascendente hacia las visiones más altas. Una vez más, aquí podemos encontrar ciertos paralelos con Nietzsche. El ser limitado que

¹⁰ La acción, asimismo, como principio vinculado con lo eterno, es expuesta por Iqbāl del siguiente modo: “La meta que busca el ego no es la emancipación de las limitaciones 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 debe hacer y rehacer mediante la acción continua” (IQBĀL, ALAMAH MUHAMMAD, *La reconstrucción...*, 180). Poéticamente Iqbāl recoge esta idea en su *Mensaje*, donde leemos: “Life is, and as long as it lasts, will be a running stream: / This old wine’s youthful effervescence will always be new. / What has been but should not have been will not be any more: / What should have been but has not been will be -it must be so” (IQBĀL, ALAMAH MUHAMMAD, *Selection from ‘A Message from the East’*, Lahore 2010, 32). Por lo demás, y por complementar estos vínculos con algunos otros realizados a lo largo de estas páginas, una lectura de *Las edades del mundo*, obra tardía de Schelling, permite iluminar nuevas aristas en torno a la relación pasado-presente-futuro.

El vínculo de la temporalidad con lo eterno, cabe añadir, constituye una atractiva incursión por los meollos del arte islámico a la hora de comprender la relación entre los arabescos y la unidad del conjunto representado, siendo esta última la que domina e impone sus designios en todo momento. Titus Burckhardt lo expone sucinta y claramente: “En el arte musulmán, la unidad nunca es resultado de la síntesis de los componentes; existe ‘a priori’ y de ella se deducen todas las formas singulares; la forma acabada de un edificio o de un interior existe antes que sus partes, tengan estas funciones estáticas o no.” (BURCKHARDT, TITUS, *El arte del Islam. Lenguaje y significado*, Palma de Mallorca 1999, 69). Este hecho, por supuesto, como el mismo Burckhardt señala, queda vinculado con las premisas religiosas que sustenta dicho arte.

Señala Pacheco, en relación con ello, que “El fundamento último de la vida, tal como el Islam lo concibe, es eterno, y como dice Iqbāl, se revela en la variedad y el cambio” (PACHECO PANIAGUA, JUAN ANTONIO, “Positivismo y vitalismo...”, 227).

no ha aprendido nada no podrá resurgir o evolucionar. Para Iqbal este movimiento ascendente constante nunca termina. Un ser humano que se ha vuelto suficientemente fuerte durante su vida sobrevive el impacto de la muerte corpórea para seguir ascendiendo en la profundidad de Dios, ese abismo infinito que nunca se puede terminar de comprender del todo. Esto lleva a Iqbal a acuñar unas palabras muy osadas: ‘El Paraíso no es unas vacaciones’. La vida eterna no es una vida estacionaria en donde la gota de agua se ha disuelto en el océano para convertirse de nuevo en parte de las aguas eternas. Es, en cambio, un continuo desarrollo y evolución, mediante el cual iremos comprendiendo abismos cada vez más profundos de lo Divino.¹¹

Como el trazo de un mosaico árabe, como un curso inagotable, envolvente e indefinido,¹² la existencia, devenida en obra de arte, se proyecta como expresión de una sustancia de naturaleza luminosa. En este acontecer hay un hondo simbolismo, constituyendo precisamente la luz una de las imágenes mayores del universo poético de Goethe, sin duda un profenómeno,¹³ acaso el mayor de todos.

La sobreabundancia de la luz, lo poético de su naturaleza, convive asimismo y hasta define el imaginario de Iqbal, quedando así vinculado con el de la mística en general

¹¹ SCHIMMEL, ANNEMARIE. “Muhammad Iqbal, puente...”, 145). Este hecho, en Iqbal como en Goethe, resulta observable en la forma de realizarse del pensamiento: “Su movimiento [el del pensamiento] sólo se hace posible debido a la presencia implícita del infinito dentro de su individualidad finita, que mantiene viva la llama de la aspiración y sostiene su búsqueda sin fin” (IQBÁL, ALAMAH MUHAMMAD, *La reconstrucción...*, 28). Como siempre en Goethe, puede hablarse de una semilla original en lo tocante al pensamiento, lugar del que éste surge y que sostiene su vuelo. El pensamiento deja sus marcas, solidificaciones a las que aferrarse, si bien su vuelo ha de advertirse en el dinamismo que lo anima. Diríamos que si la razón actúa horizontalmente, el pensamiento, el *Logos* o la acción en Goethe, participa de un impulso ascensional. “Como atinadamente afirma Bergson [señalará Iqbal], la intuición no es otra cosa que un intelecto de calidad superior” (IQBÁL, ALAMAH MUHAMMAD, *La reconstrucción...*, 24). Es esta última, no la razón, el lugar desde donde nos es dado llevar a cabo aquellas relaciones de identidad mediante las que captamos la unidad del mundo manifestado.

¹² Son Bergson y Whitehead los estudiosos occidentales que mantienen una idea próxima a la expresada por Iqbal. De acuerdo con Pacheco, la idea de duración, no obstante, varía en Iqbal y en el filósofo francés. En ello es nuclear el hecho de que en el poeta pakistaní la razón no posee la carga negativa que Bergson le concede frente a la intuición, así como el más expreso sentido teleológico hallado en Iqbal aun cuando en Bergson cabría hablarse de un Dios inmanente y uno trascendente.

Menciona Pacheco que “En los préstamos foráneos tomados por el modernismo musulmán, es sintomática la aparición de una deidad despersonalizada, una *Natura Naturans* que actúa en el devenir cósmico motivada por su propio despliegue ontológico. Así, encontramos a autores que no tienen reparo en definir a Dios como ‘El Real’, la ‘Absoluta Realidad’ o ‘Lo Ideal’. Esta realidad última será definida como ‘una pura duración en la cual el pensamiento, la vida y la finalidad se interpretan para formar una unidad orgánica’, en palabras de Muhammad Iqbal.” (PACHECO PANIAGUA, JUAN ANTONIO, “Positivismo y vitalismo...”, 230-231). Tres páginas adelante, concluye Pacheco que a la idea de devenir constante en Bergson, Iqbal le opone, o por mejor decirlo, la complementa, con la de conservación, de modo que esta naturaleza formante tiende, en último término, a unificarse con eso ‘Ideal’, con Dios (234). El presente pasaje lo complementamos con otro de Maitre esclarecedor de la visión de Iqbal del proceso de fusión con la divinidad: “He who comes nearest to God is the completest person. Not that he is finally absorbed in God: on the contrary, he absorbs God Himself into his Ego. Life is a forward assimilative movement. It removes all obstructions in its march by assimilating them. Its essence is the continual creation of desires and ideals [...]” (MAITRE, LUCE-CLAUDE, *Introduction...*, 7).

¹³ Significativa resulta al respecto la anécdota que sigue y que no nos resistimos a recordar. Schopenhauer, joven aún si bien con su ego ya desbordante, se presenta en casa de Goethe y afirma, en el marco de una conversación en torno a la teoría de los colores: “Sin mí, sin mi ojo, la luz, los objetos, no existirían”. La frase, por lo demás, contiene toda una comprensión de la naturaleza, toda una fenomenología. La respuesta de Goethe, una bofetada al filósofo, resulta lapidaria y nos remite a un contrario posicionamiento: “Acaso sin la luz tú no existieses”. La cita, que ha de leerse como anécdota y como símbolo, la encontramos en las páginas de la curiosa obra de GWINNER, WILHELM, *Schopenhauer presentado desde el trato personal*, Madrid 2017.

y el sufismo iranio en concreto. A este último centro espiritual Iqbāl se mantendrá apegado, con sus naturales particularidades, a lo largo de su vida. Tanto el poeta pakistaní como Goethe, según lo expuesto, encontrarán en el sufismo esas aguas de las que ambos beben, tomando el mundo fenoménico como escala hacia un orden superior y en modo alguno como engaño u obstáculo a la hora de proseguir con el desenvolvimiento luminoso del espíritu. En su tesis Iqbāl va a destacar este hecho oponiéndolo a una cosmovisión negadora del mundo de la representación,¹⁴ lo que debe vincularse con un rechazo hacia una espiritualidad árida e inclinada a tomar el mundo fenoménico como espurio o inaccesible a lo numinoso. Esta idea, cabe añadir, no deja de jugar un papel en la propuesta realizada por el poeta de crear un estado independiente para los indios musulmanes, cuya espiritualidad, lejos de negar el aludido mundo fenoménico, lo reconoce y lo toma como expresión de la divinidad.¹⁵ Las ideas aquí presentadas han de encuadrarse a su vez, visto todo ello desde una amplia perspectiva, dentro del proceso de renacimiento cultural árabe experimentado desde la segunda mitad del XIX, y desde el recíproco interés en este momento de la historia entre el mundo árabe y el occidental.¹⁶ El primero seguirá con atención los avances técnicos del segundo, si bien se rechazará de éste lo aséptico de su espiritualidad.¹⁷

¹⁴ Encontramos en ello una reivindicación por parte de Iqbāl de un imaginario simbólico pakistaní ajeno al imperante en el resto de la India. Recordemos que en la época de Iqbāl, Pakistán aún no existía como estado sino que formaba parte del subcontinente indio. Iqbāl contribuirá ideológicamente a la independencia de su grupo cultural.

¹⁵ En esto se observa, al tiempo que una defensa de la vinculación de Pakistán con la tradición islámica, una desvinculación de la misma respecto de la religiosidad aria indoeuropea —pese a que la religión de los arios alcanzó igualmente a Persia y, a su vez, en el S. VI a. C., los aqueménidas invadieron lo que hoy es Pakistán—, es decir, de la religión tradicional hindú al menos tras la incursión de las tribus arias en el subcontinente al comienzo del segundo milenio —aun cuando posteriormente estas huellas preindoeuropeas se recuperaron y se sincretizaron con la tendencia monoteísta propia de las indoeuropeas—. Lo fundamental aquí, diremos, apunta a la tendencia por parte de la religiosidad dominante en la India a comprender el mundo fenoménico como obstáculo a la hora de aproximarse a un orden numinoso, frente a la natural inclinación de la tradición sufi con la cual Iqbāl se identificaba, tendente a tomar lo sensorial como medio de acceso a la experiencia sagrada.

¹⁶ Remitimos al lector a algunos de los trabajos sobre la historia del mundo islámico de Joan Vernet.

¹⁷ Aquí son incontables los pasajes de Iqbāl en torno a esta preocupación, mientras que en el caso de Goethe quizás las líneas al respecto más recordadas son las de la conocida balada *El aprendiz de brujo (Der Zauberlehrling)*. Martínez Porcell insiste constantemente en esta discrepancia de Iqbāl respecto de una racionalidad exacerbada, no equilibrada por la intuición y la vivencia sacra: “Aquesta mena de racionalisme moderat, lliure i creient el fonamenta Iqbāl en el sufisme que propugna una reinterpretació espiritual de l’univers. No és estrany, doncs, que la seva posició es trobi propera a Whitehead i Bergson i, en general, a l’espiritualisme francès del seu temps” (PORCELL, JOAN MARTÍNEZ, “L’aportació del reformisme islàmic de M. Iqbal”, en *Teologia Actual. Revista catalana de teologia* 1 [2008], s/p). Poco después, el autor prosigue: “Si és veritat que —en dita de Whitehead— “les èpoques de fe són èpoques de racionalisme”, Iqbāl proposa una experiència “neta” del fet religiós, de forma, però, que l’excés de racionalitat no arribi a suplantat, i molt menys adular, el factor inèdit i propi de l’experiència religiosa” (PORCELL, JOAN MARTÍNEZ, “L’aportació...”, s/p).

Pacheco sitúa este pensamiento de Iqbāl en línea con los preceptos coránicos y en el rechazo de una limitación racionalista que por su parte Martínez Porcell, con base al vínculo con la tradición griega imperante en occidente, no deja de recalcar: “L’ideal grec era la proporció, no l’infinit” (PORCELL, JOAN MARTÍNEZ, “L’aportació...”, s/p). Volviendo a Pacheco, leemos que “Desde los tiempos del Profeta, la cultura islámica ha investigado los fundamentos racionales de la vida religiosa de forma que la obra de los racionalistas musulmanes constituye un importante capítulo de la historia del pensamiento islámico. Ello no es obstáculo para que esa investigación se haya hecho a partir de un punto de vista epistemológico que considera a la realidad sensible como puerta de conocimiento intelectual. El Corán invita a los creyentes a reflexionar sobre el universo físico y material para llegar a la consecución de verdades sobrenaturales, es decir, que la propuesta coránica considera a la vez la experiencia interna y la externa. Iqbāl subraya en este punto la diferencia radical entre el modo de conocer islámico, que se atiene a lo concreto y finito, y la gnoseología platónica y helenística” (PACHECO PANIAGUA, JUAN ANTONIO, “Positivism y vitalismo...”, 226).

Prosiguiendo con nuestro recorrido, y a la hora de vincular la luz y la acción con el simbolismo espiritual del que toma parte el sujeto, cabe recordar que la figura del hombre de luz iranio la trata concienzudamente Corbin. Remitimos desde estas páginas a una lectura de sus trabajos al interesado en la materia. Por nuestra parte, de rescatar una de las cuestiones que más directamente toca a nuestro tema de estudio, tomaremos el siguiente punto de partida hallado en la obra del mitólogo en forma de pregunta: “¿no hay una fecunda comparación que establecer entre nuestra ‘fisiología del hombre de luz’ y la noción de ‘colores fisiológicos’ de Goethe?”¹⁸ Corbin, de hecho, parte de esta idea prácticamente al comienzo del recién citado libro: “La fisiología del hombre de luz cuyo crecimiento se acompaña de fotismos coloreados, cada uno de los cuales tiene una significación mística precisa, es indisociable de una doctrina general de los colores y de la experiencia misma del color. Si lo indicamos [...] es porque no es la primera vez que se realiza un encuentro entre el genio de Goethe y el genio iranio” (2000, 29). La descomposición del rayo de luz a través del prisma, su multiplicación en vivos colores, además de proporcionar a Goethe un placer sensorial, le ofrecía pautas de realización en lo concerniente a su vida anímica.¹⁹ Creador de una mitología personal —poesía y verdad— en la que el propio poeta se situaba en el centro de su imaginario al tiempo que orbitaba a su alrededor envuelto en infinitos disfraces —podría hablarse de un *Urigoethe* sin ningún empaño y de sus muchas y nunca coaguladas proyecciones, o sin más remitirnos a la alteridad ya mencionada entre vida real y vida ideal—,²⁰ su vínculo existencial con una mitología solar con su cénit y nadir —muerte y resurrección—, pautaba con su curso sin comienzo ni término el conjunto de su biografía: largos periodos en cama precedían a sus casi teatrales recuperaciones. La enfermedad que casi acaba con su vida en torno a los cuarenta, por supuesto, la comprendería como simbólica. Dentro de esta alternancia entre cénit y nadir es preciso reparar asimismo en el cúmulo de dualidades que estructuran su obra, comenzando por la expuesta por medio de la confrontación entre la noche de Walpurgis romántica y la noche de Walpurgis clásica. Ambas conforman en sí una unidad. Sobra decir que Goethe se posicionará, en este y en todo momento, como defensor de una visión, de una participación, cenital.

Al margen del simbolismo que hallamos en su gusto por la actividad plástica en oposición a la musical, no podemos dejar de advertir la circunferencia que la misma

¹⁸ CORBIN, HENRY, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Madrid 2000, 149-150. Líneas adelante Corbin recoge las frases que Goethe atribuye a un anónimo místico y que resultan, con todo, tan comunes a Goethe: “Si el ojo no fuera de naturaleza solar, / ¿cómo podríamos mirar la luz? / Si la propia potencia de Dios no viviera en nosotros, / ¿cómo podría el divino arrebatarlos en éxtasis?” (CORBIN, HENRY, *El hombre de luz...*, 150).

¹⁹ Así por ejemplo, en lo que concierne al vínculo entre unidad y multiplicidad, señala en uno de los pasajes de su *Teoría de los colores*: “Lo que integra el fenómeno se debe separar sólo para manifestarse fenoménicamente. Lo que está separado se busca de nuevo y puede de nuevo reencontrarse y unirse. [...] Pero la reunión puede tener lugar también en el sentido superior, en cuanto lo que está separado se desarrolla gradualmente y produce, mediante la conexión de las partes que se han desarrollado, una tercera cosa nueva, superior, inesperada” (GOETHE, JOHANN WOLFGANG, *Teoría de la naturaleza*, Madrid 1997, 177).

²⁰ Recordemos al respecto y a modo de sintomático ejemplo que Goethe veía en el prematuro fallecimiento de sus hermanos —sólo su hermana Cornelia y él mismo sobrevivieron— un derecho, una promesa, que la naturaleza le concedía. El poeta se enorgullecía de haber demandado para él la energía que acaso podía haberse repartido entre todos los hermanos. Lejos de ver este hecho como un gesto de impiedad, hemos precisamente de ponerlo en relación con su particular mito solar: Goethe no echaba por tierra, sino que atesoraba, la savia de sus hermanos —algo que también proyectaría sobre sus antepasados e incluso sobre sus contemporáneos—. Poner al medio al servicio de una fuerza mayor, de uno mismo en su caso, siempre lo comprendió como un imperativo en el desarrollo de la persona.

cristalización del *Fausto* traza. El poeta lo inicia mediada su veintena si bien lo concluye poco antes de morir. La luz, como fenómeno premítico en la medida en que sostiene la dualidad o multiplicación del fenómeno a través de los colores, es a su vez el principio de acción que Goethe sitúa al comienzo de toda vida y de toda obra.²¹ Resultando anecdóticas las ejemplificaciones mencionadas, reconocemos una verdad en cada una de ellas. Lo decisivo aquí es situar cada hecho dentro de un concreto lugar de la aludida mitología personal, o siendo más agudos al respecto, advertir de cada fenómeno el rostro, el matiz, desde el que dotar de contenido un particular imaginario. Con sutilísima visión Corbin podría añadir al respecto: “Siempre vuelve como un *leitmotiv* la afirmación de que el ojo produce entonces otro color, su *propio* color. El ojo busca, al lado de un espacio coloreado dado, un espacio libre para producir el color que él mismo exige. Es éste un esfuerzo hacia una totalidad en la que se encuentra implícita la ley fundamental de la armonía cromática”.²² Así, como un particular temperamento, como la concreta tonalidad afín al carácter de uno u otro compositor —aquella en la que se siente como en su hogar, aquella en la que encuentra su centro—, cada sujeto participa de una consustancial tonalidad cromática. Y sin embargo, hemos de recordar, todo en Goethe, todo en su visión de la naturaleza, es pura y constante transformación; todo elemento que incorpora a su imaginario deviene de inmediato en símbolo. La mirada muere y renace y a cada curso recorrido el paisaje en torno a uno adquiere un renovado brillo, una tenue transparencia.

2. Ontogénesis

Comprendemos por tanto que la idea de un motivo original eclosionado en distintas tonalidades cromáticas, en distintas manifestaciones de ser, recorre, nutre, la personalidad y el pensamiento de ambos poetas. En el prólogo a *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, menciona Carles Jalil que “Iqbal [...] no es un hombre, sino muchos. Y no por casualidad. Tal es el espíritu islámico: unidad en la multiplicidad y multiplicidad en la unidad”.²³ Si el punto de partida es sin duda un fenómeno primordial proyectado en un universo de formas, hay que comprender, con todo, que siendo Dios el objeto de llegada en el pensamiento de Iqbāl, todo queda menos definido en el de Goethe —y aun con todo hay momentos en que sus pensamientos parecen cruzarse—.²⁴ Su mirada se dirige hacia el proceso, y aun cuando regresa a la unidad no es para permanecer en ella sino para establecer vínculos antes de entregarse nuevamente a la multiplicidad. La unidad es más bien un presentimiento advertido desde el fenómeno. Su obra misma se presenta a modo de prisma traspasado por la luz.

²¹ En relación con esta simbólica de la luz y su relación con el lenguaje, encontramos unos versos en Rūmī —como se ha dicho de fuerte huella tanto en Goethe como en Iqbāl— dedicados a su maestro Shams-i-Tabrīzī en los que, con una bellísima imagen, afirmará: “Shams-i-Tabrīzī, tú eres el sol dentro de la nube de las palabras” (RŪMĪ, YĀLĀL AL-DĪN, *Poemas sufíes*, Madrid 2008, 43).

²² CORBIN, HENRY, *El hombre de luz...*, 151.

²³ JALIL BÁRCENA, CARLES, “Muhammad Iqbal, un soplo de vida”, prólogo a IQBAL, ALAMAH MUHAMMAD, *La reconstrucción...*, 9-20, 9.

²⁴ “Mediante una actividad más profunda, el pensamiento es capaz de llegar a un Infinito inmanente en 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, que desde un principio contiene la unidad orgánica del árbol como un hecho presente” (IQBAL, ALAMAH MUHAMMAD, *La reconstrucción...*, 27).

Dentro de la totalidad se desarrolla la individualidad, desenvuelta en el eje espacio-tiempo si bien ya desplegada en la totalidad omniabarcante, divina.²⁵ Microcosmos-semilla y macrocosmos. Inmanencia y trascendencia no desde la dualidad sino ahora desde su consustancialidad. Cuando Goethe afirma ‘Licht, mehr Licht!’, podríamos leer ‘Gott, mehr Gott!’, sin alterar en nada el sentido de sus palabras. La luz, como elemento posibilitador de la manifestación del mundo, de la *maya*, nos sitúa ante una poética —podemos hablar de poética en tanto que la vida y el pensamiento de Goethe, pero también el de Iqbāl, se constituyen, se revelan, como tal— nacida, asentada, sobre la imagen, y es por ello que cada manifestación, que cada hecho concreto, remite a fin de cuentas a esa unidad de la que todo se desprende y a la que todo regresa y cuya imagen plástica, en su conjunto y en el ámbito aquí tratado, lo simboliza la luz dividida a través del cristal —arcoíris o cadena del ser: y remitimos a quien así lo desee a lo que podría denominarse una teoría seráfica de los colores, una jerarquía angélica de naturaleza cromática—.²⁶ Advertir, por consiguiente, el fenómeno originario escondido en cada realidad, revelado en cada fenómeno, permite asentar lo particular sobre el todo, desplegar en abanico el universo de formas para después volver a plegarlo. El reino fenoménico, la *maya*, expone a modo de representación un desarrollo nacido de la totalidad o, visto desde otro ángulo, un protofenómeno como puerta de entrada a la multiplicidad.

Continuando con este tema, observamos que Iqbāl, en su *Reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, cita un poema de Goethe remitente al presente fenómeno:

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 la vida, de la inmensa estrella y
del más humilde terrón.
Toda lucha, todo afán
es eterna paz en Dios²⁷.

En Iqbāl, como en Goethe, la luz es un vaso comunicante entre el mundo fenoménico y el no fenoménico. El ojo alcanza a ver aquello que ya posee —por relación de

²⁵ Recordemos en este punto que, al igual que en Goethe, la individualidad es una de las bases del pensamiento de Iqbāl. Maitre menciona al respecto en relación con Iqbāl: “He soon came to the conclusion that the decadence of the East was largely due to the philosophical systems which taught the renunciation of the Self, the negation of Personality, the indifference to and the detachment from the good things of this world. The whole evil stemmed from the importation into Islam of Platonic and neo-Platonic ideas according to which this world was a mere appearance, an illusion. These ideas, moreover, offered a striking resemblance with those expressed in the Buddhist Vedantas, culminating in the famous doctrine of Monism. This doctrine preached the belief in a immanent God and considered the world as a mere emanation” (MAITRE, LUCE-CLAUDE, *Introduction to...*, 6). Líneas después, añade: “The Iqbālien philosophy is entirely based on the idea of Personality because ‘the secret of divinity resides in the edification of the Self’. ‘The development of the Self is the awakening of the universe’” (MAITRE, LUCE-CLAUDE, *Introduction to...*, 7).

²⁶ Este hecho resulta identificable con las visiones cromáticas de von Bingen o de Swedenborg, pero asimismo con la composición del iconostasio bizantino e incluso con el uso reservado de concretas tonalidades a la hora de representar particulares elementos del arte cristiano.

²⁷ IQBAL, ALAMAH MUHAMMAD, *La reconstrucción...*, 70.

identidad—, esto es, se advierte lo que está vivo en uno mismo,²⁸ de manera que la representación del mundo se ofrece más pesada o más espiritual a ojos del sujeto en función de la cualidad anímica de cada individuo.²⁹ Siendo todas las tonalidades verdaderas, siendo todas ellas *maya*, remiten a una realidad original y denotan el lugar anímico del observador.³⁰ El dinamismo espiritual, de nuevo remitente a la acción, se presenta como puerta de entrada y salida de una concreta habitación espiritual.³¹ El sujeto se comprende no ya como elemento residual, tal y como, según hemos expuesto, postula cualquier doctrina de naturaleza nástica, sino como cántaro lleno de un agua de vida que habrá de incorporar a la totalidad. El individuo, en fin, habrá de incorporarse a ella —o en el caso de Iqbāl incorporarla a sí—, si bien recordemos que esto en Goethe no le es concedido a todo ser sino por el contrario, tan solo a unos pocos.³²

Iqbāl, por su parte, a la hora de referirse a este principio individual dinámico, escogerá el término de ‘ego’, si bien hemos de comprenderlo no en su sentido restrictivo común a nosotros sino desde su naturaleza metamórfica.³³ Encarnación de un fenómeno originario, espiritual —si volvemos a Goethe diremos que cuando el poeta busca constantemente el protofenómeno en lo fenoménico es porque observando éste advierte la unidad—, el ego participa de un constante rehacimiento aun cuando comprende él también, según hemos comentado en nota a pie de página, que sólo a

²⁸ Esta capacidad de visión Rūmī la eleva a su completa magnitud con esta hermosa imagen: “Nadie sino Dios ha contemplado la belleza de Dios” (RŪMĪ, YĀLĀL AL-DĪN, *Poemas sufíes...*, 64)

²⁹ Entre otros lugares, encontramos desarrollada esta idea en el capítulo dedicado a Spinoza en su *Teoría de la naturaleza*. En ella podemos encontrar citas como la que sigue: “Toda cosa existente tiene, pues, su ser (*Dasein*) en sí, y también aquella correspondencia por la cual existe”. GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, *Teoría de la naturaleza*, Madrid 1997, 139-140. No es preciso acudir al organicismo de Spinoza en el comentario de Goethe para advertir esta misma interpretación de lo real en Goethe, pues domina, es connatural, a su propio pensamiento.

³⁰ Podríamos, siguiendo a Titus Burckhardt, que sitúa el lugar del símbolo no en el inconsciente colectivo sino en el supraconsciente, entender el *Urpñomen* no como realidad previa sino más bien como dominante e incluso cénit de todo dinamismo fenoménico. Para ello hay que salir de una visión cronológica del mundo fenoménico: “La medición de una cosa —señala Goethe— es una acción grosera, la cual, en los cuerpos vivientes, se puede llegar a usar sólo de un modo sumamente imperfecto” GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, *Teoría de la naturaleza...*, 140.

³¹ Esta misma comprensión la traslada Iqbāl a un plano político-religioso, lo que por otra parte no ha de parecernos extraño sino natural y hasta necesario. Así, en *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam* leemos: “Como movimiento cultural, el islam rechaza la vieja visión estática del universo y llega a un concepto dinámico” (IQBAL, ALAMAH MUHAMMAD, *La reconstrucción...*, 141), o en el prólogo al *Mensaje*: “The main purpose underlying *A Message from the East*, which has been written a hundred-odd years after the *West-Oestlicher Divan*, is to bring out moral, religious and social truths bearing on the inner development of individual and nations” (IQBAL, ALAMAH MUHAMMAD, *Selection from...*, 6).

³² Maitre presenta el pensamiento de Iqbāl cercano a Goethe en este aspecto: “Thus, we cannot win freedom and immortality unless we make an effort to acquire them” (MAITRE, LUCE-CLAUDE, *Introduction to...*, 8).

³³ “Iqbāl diu que la nostra veritable personalitat no és una cosa sinó un acte” (PORCELL, JOAN MARTÍNEZ, “Dues aportacions al reformisme islàmic”, en *Ars brevis* [2010], 106-123, 109). Con ello entroncamos de nuevo con las ideas de Bergson y de Whitehead. Así Maitre: “for Bergson, the *Elan Vital* is a blind forcé, capricious, arbitrary and unforeseeable; it leads nowhere, it has no purpose. For Iqbāl, on the contrary, the creative Will is of the same nature as thought and intelligence; it has an object and is oriented towards an end. The universe must be conceived as ‘a creative life rationally directed’ [...] “For Iqbāl, the *Elan* culminates and finds its justification in the Supreme Ego or God, for Bergson it remains fo rever the Supreme Reality. The former is led to Monotheism, the latter to Pantheism” (MAITRE, LUCE-CLAUDE, *Introduction to...*, 33). O Porcell, que se detiene en la distinción entre los dos filósofos recién aludidos: “Iqbāl segueix aquí a Whitehead que entén la natura com una corrent creativa continua que el pensament divideix en immobilitats aïllades” [...] “Whitehead pensa que la noció de matèria és millor substituir-la per la d’organisme i Bergson ens parla de moviment original, tot i que perd la referència teleològica” (PORCELL, JOAN MARTÍNEZ, “L’aportació...”, s/p).

los sujetos alimentados por el espíritu les es concedida la inmortalidad. Más que a una doctrina moral, asistimos a una ontología de la acción.³⁴ La acción redime, sólo la acción libera, pero no ya en tanto que fenómeno material, dialéctico, sino en tanto que hecho espiritual. La diferencia es de naturaleza cualitativa. Lejos, con todo, de participarse de una sublimación constante, la travesía tiene sus ascensos y caídas, sus recodos obtusos y sus momentos truncados. Recordemos en este punto, pues resulta elemental a la hora de adentrarnos en su pensamiento, que en Iqbāl domina el deseo de buscar un camino ajeno tanto a una exagerada abstracción especulativa como también al materialismo ateo arraigado, según describe, a lo largo y ancho de Occidente.³⁵

Lejos por tanto de buscarse la supresión del ego o la hipertrofia subjetivista que en época de Goethe propone Fichte con su idealismo antropocéntrico, con Iqbāl tomamos parte de un devenir en el que el ego ha de adentrarse en el mundo fenoménico para salir a su vez de él fundiéndose a Dios. Participando del mundo el sujeto entra en relación con la unidad, y viceversa. Ontología del deseo,³⁶ aproximación al mundo por afinidad: “El deseo es el estado más elevado que el alma puede alcanzar, pues su resultado es la fuerza creadora, mientras que la unión produce silencio y aniquilación”,³⁷ señala Schimmel en referencia a Iqbāl, quien menciona que el alma-pájaro, esto es, el alma-poeta, necesita del deseo para cantar.³⁸ La unión silencia el

³⁴ “La mente y el cuerpo se unifican en la acción” (IQBĀL, ALAMAH MUHAMMAD, *La reconstrucción...*, 107). Añadimos además que este sujeto dinámico lo podemos emparentar con el hombre pneumático si lo ponemos en relación con las doctrinas gnósticas.

³⁵ “Iqbāl pensa que concebre la natura com a materialitat absoluta associada al concepte newtonià és inoperant i prefereix entendre-la com a lliure energia creadora de Déu” (PORCELL, JOAN MARTÍNEZ, “L’aportació...”, s/p). La razón en Iqbāl no es contraria a la fe —es más, la complementa—, si bien por sí misma, en su hipertrofia, es capaz de anularla. Este distinto entendimiento de la razón y de la ciencia distingue a los “grandes ‘modernistas’ islámicos”, atraídos por la ciencia y la razón, de los “inspiradores de la posterior renovación islámica [...]”, “nos referimos a los indios Muḥammad Iqbāl, Mawlānā Abu’l-A’lā Mawdūdī, al egipcio Saiyid Quṭb y al iraní ‘Alī Šarī’atī”, todo ello en palabras de Hans Kung (KÜNG, HANS, *El Islam. Historia, presente, futuro*, Madrid 2011, 600).

³⁶ “El único tipo de vida que conocemos consiste en deseo, búsqueda, fracaso o logro: un cambio continuo de una situación a otra.” (IQBĀL, ALAMAH MUHAMMAD, *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, Madrid 2002, 69). Annemarie Schimmel recuerda en sus *Dimensiones místicas del islam*, que Iqbāl denomina a Dios “prisionero del deseo” (Madrid 2002, 156). A la hora de tratar el amor como vía primera de experiencia, Schimmel señala que Hallāj lo sitúa por encima de la fe del mismo modo que Rūmī, admirado tanto por Goethe —que cita unos versos suyos en su *Diván*— como por Iqbāl. Este último, en su *Mensaje*, en el título ‘Jalal y Goethe’, alaba, en boca del primero de ellos, de Rūmī -Jalal-, el conocimiento secreto que Goethe posee en torno al amor (IQBĀL, MUHAMMAD; *Selection from ‘A Message from the East’*, Lahore 2010, 37). En el pasaje ‘Amor’, Iqbāl declara: “Intellect, which can set the world aflame with a single flare, learns from love the ways to illuminate the world” (2010, 24). En cuanto a Rūmī, la vida es deseo en tanto que “búsqueda de algo que no se puede encontrar” (RŪMĪ, YĀLĀL AL-DĪN, *Poemas sufíes...*, 61)

³⁷ SCHIMMEL, ANNEMARIE, *Las dimensiones místicas...*, 325.

³⁸ Cabe destacarse, aun de modo anecdótico, que el presente artículo, en su intención primera, se vertebraba en torno al papel de la luz y el amor en la obra de Goethe, Emerson e Iqbāl. Por motivos que no vienen al caso, el segundo de ellos se dejó de lado. Los *Ensayos* de Emerson comienzan sus reflexiones en torno al amor con una cita del Corán, libro estimado por Goethe: “Era una gema oculta; / mi ardiente rayo me reveló” (EMERSON, RALPH WALDO, *Ensayos*, Madrid 2015, 153). Las conexiones quedaban, pues, preparadas. En el *Mensaje* de Iqbāl y en ese mismo título de ‘Jalal y Goethe’, leemos en boca de Rūmī: “You have been a witness to the birth of the pearl in the Shell” (IQBAL, MUHAMMAD, *Selection from...*, 37). Inmediatamente después prosigue con las ya citadas palabras en las que se dice que el intelecto aprende del amor la vía para iluminar el mundo. A su modo, Emerson desarrolla esta idea en sus textos. Aprendizaje por medio de un amor comprendido como iluminación del mundo, esto es, un deseo emparentado con la vía de conocimiento del místico. Señala Emerson: “No debemos temer que podamos perder nada por el progreso del alma. Puede confiarse en el alma hasta el final. Algo tan hermoso y atractivo como estas relaciones debe ser sucedido y sustituido solo por algo más hermoso,

canto, mientras que la poesía, la vida, lo alimenta: iluminación como deseo, de nuevo el ‘Licht, mehr Licht’. Este hecho nos pone en relación con una mística sensorial cuyo punto de partida, al menos en su más lírica elaboración, la hallamos en el *Cantar de los cantares*.³⁹

Asistimos a un fenómeno de sístole y diástole, a un proceso de concentración y proyección o, si lo vinculamos con el desarrollo anímico del sujeto, de contemplación y aprehensión del mundo fenoménico.⁴⁰ Sin desarrollo del yo no hay participación del fenómeno y por lo tanto no hay acceso a la divinidad. Este yo, en la medida en que alcanza a revelarse como objeto de luz,⁴¹ participa de la naturaleza de lo divino desde su orden relativo.⁴² Todo ello, esta alternancia entre lo proyectado y lo unitivo, Iqbāl lo expone desde la dualidad eficiente-apreciativo:

y así por siempre” (2015, 168). En Emerson, como en Goethe, hay una identidad entre luz, amor, mirada y renacimiento: “Somos por naturaleza observadores y, por tanto, aprendices” (EMERSON, RALPH WALDO, *Ensayos...*, 168).

³⁹ Señala Ceronetti a propósito de este texto que “la lectura en clave erótica del *Cantar de los Cantares* es la más segura, pero no tiene sentido si el lecho de los amores no está iluminado por una lámpara que, a través de esos amores transparentes, ilumine lo Escondido. Son amores cuajados, con un hieratismo intemporal, frente a un espejo que refleja la proyección macrocósmica, reveladora de signos superiores, de movimientos del pléroma, del orden mudo que el caos erótico esconde” (CERONETTI, GUIDO, *El Cantar de los Cantares*, Barcelona 2001, 114.).

⁴⁰ “La vida es un fenómeno único y el concepto de mecanismo no es apropiado para analizarla. Su totalidad fáctica [...] es una especie de unidad que, considerada desde otro punto de vista, es también una pluralidad” (IQBĀL, ALAMAH MUHAMMAD, *La reconstrucción...*, 57). En la medida en que el modo de conocimiento, en Iqbāl como en Goethe, se da por asimilación de la sustancia, por participación interior, el conocimiento especulativo, como opuesto a aquél, no ofrece respuesta a las necesidades del sujeto en la medida en que proporciona un mero, infinitamente fragmentable, resultado cuantitativo. En este punto hallamos el rechazo de Goethe, casi diríamos su repulsa, tanto a la física de Newton como a las matemáticas, según recoge en sus escritos biográficos, al comprender ambos como modelos paradigmáticos de un conocimiento abstracto, estéril en consecuencia. Lo contrario observará en la química, terreno donde lo abstracto cobra vida tal y como narrativamente expone en sus *Afinidades electivas*.

⁴¹ Remitimos de nuevo a Corbin.

⁴² Podríamos una vez más, tanto en Iqbāl como en Goethe, una proximidad con el pensamiento gnóstico. Este vínculo, lejos de quedar esta idea fuera del alcance del sufismo, se ciñe sin problema a éste. Cruz Hernández, en su trabajo sobre el gnosticismo islámico, recoge las siguientes palabras de Riizbihān Baqli en torno al hombre de luz, quien “se comporta como un ojo totalmente entregado a la luz que le dio el ser” (CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL, “Los precedentes gnósticos del ‘Irfan’ en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 17 [2000], 15-36, 33). Con ello Goethe estaría de acuerdo, dado que quien ve no es tanto el ojo como la luz a través del ojo. El sujeto se advierte así como instrumento y participa, en todo caso, de su asombro ante su ser luminoso. Una intuición similar en torno a la época de Goethe la encontramos en Schelling, quien en sus *Edades del mundo* (1811 primera versión; 1815 segunda versión) menciona: “Sólo el hombre necesita de la liberación para que su esencia vuelva a ser lo que es en sí misma, una mirada de la divinidad más límpida, en la que no se distingue un sujeto o un objeto, igual que tampoco en la divinidad misma. De ahí que precisamente el conocimiento de lo supremo sea el único de su tipo por cuanto concierne a la inmediatez y a la interioridad” (SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, *Obras selectas*, Madrid 2012, 319). Continúa: “Todos están de acuerdo en que la divinidad es un ser de todos los seres (*ein Wesen aller Wesen*), el amor más puro, fluidez y comunicabilidad infinitas. Pero al mismo tiempo afirman que la divinidad en tanto que tal existe. Pero el amor no llega por sí mismo al ser. Existencia es peculiaridad, separación, mientras que el amor es la nada de la peculiaridad, no busca lo suyo y por tanto no puede ser existente por sí mismo. Además, un ser de todos los seres no tiene nada que lo porte; y como no es personal en sí, el ser particular y personal al que llamamos Dios ha de hacerle primero un fundamento (*Grund*). Sólo el algo es el portador de la nada, la cual no puede ser por sí misma. Aunque aceptaríamos un Dios personal como algo que se entiende por sí mismo, éste no podría subsistir por mero amor, como tampoco puede ningún otro ser personal (por ejemplo, el hombre). Pues el amor, que por su naturaleza se extiende infinitamente, se desharía y se perdería a sí mismo sin una fuerza que lo mantenga unido y le dé consistencia. Pero igual que el amor no podría existir sin una fuerza que le opusiera resistencia, tampoco ésta sin el amor. Si la fuerza de la peculiaridad estuviera sola o tuviera la supremacía, habría o sólo la nada o sólo lo que eternamente se cierra y está cerrado, en lo cual no podría vivir nada, y de este modo se perdería el concepto de

Una visión más a fondo de la naturaleza de la experiencia consciente, sin embargo, revela que el yo, en su vida interior, se mueve desde el centro hacia afuera. Por así decirlo, tiende dos lados que podrían denominarse apreciativo y eficiente. Mediante su lado eficiente establece una relación con lo que llamamos el mundo del espacio [...] 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.⁴³

Como en la escritura árabe, tan querida a Goethe, que la aprendió en su infancia y no la abandonó en su madurez, como observamos en el arte islámico asimismo, el recorrido del centro a la periferia es en sí un movimiento animado espiritualmente.⁴⁴ De igual modo, frente a la abstracción de la letra occidental, la caligrafía árabe deviene en palabra viva, en expresión de valor y naturaleza sagrada.⁴⁵ En este ir de dentro hacia fuera observamos un recorrido similar al trazado en el cante jondo,⁴⁶ pareciéndonos, en cambio, que la música occidental realiza a menudo el recorrido opuesto y hasta, escuchando las obras de Goethe en la voz, por tomar un ejemplo evidente y actual, de Matthias Goerne —en su exagerado uso de la gola—, dándonos la impresión de que el barítono proyecta el aire de fuera hacia dentro para encerrarlo eternamente en él. Acaso nos hemos desplazado demasiado lejos y hemos generalizado a partir de un hecho particular, y sin embargo, decididamente, nuestra habla, nuestro modo de escritura, sin duda hace ya bastante que se desprendió de su ritmo

un ser de todos los seres y la creatura quedaría excluida. Pues frente a la creatura esa fuerza de la mismidad en Dios sería un fuego que la aniquila y consume, ira eterna que no toleraría nada si el amor no se le opusiera, contradicción mortal como lo que produciría el frío en nuestro mundo de planetas si se le quitara el sol” (SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, *Obras selectas*, 321-322). La brecha entre el sujeto y el objeto absoluto, entre la realidad y lo ideal, es superada por la luz, que como en Goethe y en Iqbāl queda en Schelling emparentada con el amor y la acción en la medida en que constituye su esencia. De trazar desde aquí una relación con el cuerpo de luz del pléroma observaremos más precisamente los lazos entre nuestros autores y algunos de los principios estructurales de la gnosis.

⁴³ IQBAL, ALAMAH MUHAMMAD, *La reconstrucción...*, 60.

⁴⁴ Se da en ello un fenómeno de vínculo entre lo estático y lo dinámico que es resaltado por Burckhardt: “Muy significativo es el papel dominante de la escritura decorativa [...] La modulación correcta de la escritura deriva de la caligrafía, ciencia que fija la forma y las relaciones recíprocas de las letras y las sílabas, y cuya ley artística es ritmo puro —un ritmo que evoluciona con una libertad que no tolera ninguna otra escritura—. Con la escritura se mezcla, no sin intención simbólica, el ornamento vegetal” (BURCKHARDT, TITUS, *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, Palma de Mallorca, 1999, 42), afirmación que el autor acaba por derivar en un vínculo interesante entre palabra y arabescos decorativos vegetales por una parte, y por la otra entre el Libro sagrado y el Árbol del mundo. Centro y periferia, en consecuencia, remiten a realidades simbólicas universales advertibles desde la expresión gráfica.

⁴⁵ A ello hace referencia Burckhardt de modo continuo en los dos libros suyos en estas páginas mencionados. Asimismo, remitimos al lector al estudio “Las nubes de Magallanes”, en MASSIGNON, LOUIS, *Palabra dada*, Madrid 2005, en especial a los capítulos recogidos entre la página 271 y la 315.

⁴⁶ En su artículo sobre el cante jondo señala Miguel Ángel García: “el andaluz tiene pena, dolor, no solo el dolor de unos problemas sociales inmediatos o del conflicto individual, sino a la vez ‘un dolor como cósmico’ [...]. Lo distintivo del análisis de los hermanos Caba es que perciben en la pena andaluza un sentimiento de solidaridad engendrado por el dolor, de “solidaridad universal” con todos los que sufren, los hambrientos, los desesperados, los perseguidos. De esta forma el dolor se hace social y entra en la pena andaluza el nuevo ingrediente de la rebeldía; una rebeldía que, [...] si rumiada se vierte hacia dentro y se sublima después en cante jondo, cuando se proyecta afuera, en mecanismo de desahogo, produce el anarquismo andaluz en su varia nomenclatura: contrabandista, bandolero, mano negra y comunismo libertario” (GARCÍA, MIGUEL ÁNGEL, “El cante jondo en la España de los años 20 y 30: música, poesía, política y pueblo”, en *Revista de Letras* 54.2 [2014], 114). Los entrecorridos se corresponden con la referencia: CABA, C. y CABA, P, *Andalucía: su comunismo y su cante jondo: tentativa de interpretación*, Cádiz 1988.

interior y sólo nos ofrece fragmentos, destellos fugaces, ruinas. La rapidez acompaña nuestro trazo caligráfico, nuestra forma de expresarnos: el *Logos* se mecaniza.

Lo numérico, volviendo a nuestros autores, regresa por tanto siempre a la unidad, que se despliega ora aquí, ora allá, ofreciendo una experiencia de coagulación, una forma de deseo, una estética y un pensamiento vivo e incluso, siguiendo a Ceronetti, amoroso. Desde aquí podemos advertir más claramente que frente a ‘En el principio era el verbo’, con ‘En el principio era la acción’ Goethe revitaliza a su manera el *Logos*, lo pone al menos en relación con nuestra problemática presente resaltando tanto sus éxitos (luz-acción) como sus riesgos (organicismo desespiritualizado-acción), remitente esto último a la preponderancia de un *logos* desarraigado de su cuerpo y tomado como objeto dialéctico. Cuanto de este fenómeno es posible resaltar concierne a toda una concepción del ser y de la historia emparentada, en nuestra época, con el mecanicismo progresivo al que se ve sometido lo orgánico. El acercamiento a Oriente realizado por Goethe ha de vincularse, según apreciamos —y no encontramos nada de peregrino en ello—, con una aproximación a la escritura como forma viva, con la espiritualidad del poeta por tanto, pues como ocurre con el *Cantar de los cantares* y según venimos reiterado, la mística persa, tan querida a Goethe, es expresión de una poética del deseo. Iqbāl, en relación con esta búsqueda incesante e iluminada —y en esto su pensamiento camina de la mano del de Weimar una vez más— interpretará los poemas de Rūmī “como una aspiración eterna a una mayor libertad e individualidad”.⁴⁷

La distancia de ambos autores respecto de la mística depurada y especulativa tanto extremo-oriental como occidental, resulta evidente: su búsqueda se teje desde la cercanía con el mundo y desde la elevación a través de él, y de ninguna manera desde el rechazo del yo y, en consecuencia, desde el alejamiento del mundo. En lo fenoménico, no en lo abstracto, el poeta participa verdaderamente de la divinidad comprendida como sustancia viviente, como vida en desarrollo. Dios no como ente abstracto, no como trascendente en sí y para sí respecto del yo, sino como fuente de cuyas aguas el ser se alimenta.⁴⁸ Las disonancias que en torno a este punto podemos advertir entre Goethe e Iqbāl, con todo, y de querer poner nuestro foco más en las desemejanzas que en las identidades, apuntan en primer lugar al vínculo con una espiritualidad panteísta en el caso de Goethe y no así en el del poeta pakistaní. Como experiencia del deseo, sin embargo, la poesía abre puertas y no las cierra: desde sus cauces concluiremos. El vitalismo propio de la metafísica de Iqbāl presenta numerosos lazos con el panteísmo goethiano, quien, por otra parte, se consideraba politeísta,

⁴⁷ SCHIMMEL, ANNEMARIE, *Las dimensiones místicas...*, 340.

⁴⁸ Ya al inicio de su tesis doctoral Iqbāl advierte de la siguiente particularidad del pensamiento persa: “The most remarkable feature of the carácter of the Persian people is their love of Metaphysical speculation. [...] It seems to me that the Persian mind is rather impatient of detail, and consequently destitute of that organising faculty which gradually works out a system of ideas, by interpreting the fundamental principles with reference to the ordinary facts of observation. The subtle Brahman sees the inner unity of things; so does the Persian. But while the former endeavours to discover it in all the aspects of human experience, and illustrates its hidden presence in the concrete in various ways, the latter appears to be satisfied with a bare universality, and does not attempt to verify the richness of its inner content. The butterfly imagination of the Persian, flies half-inebriated as it were, from flower to flower, and seems to be incapable of reviewing the garden as a whole. For this reason, his deepest thoughts and emotions find expression mostly in disconnected verses (Ghazal), which reveal all the subtlety of his artistic soul. In fact the Persian is only half-conscious of Metaphysics” (IQBĀL, MUHAMMAD, *The Development of Metaphysics in Persia. A Contribution to the History of Muslim Philosophy*, Michigan 2001, 3-5).

panteísta y monoteísta, según en qué aspectos de la existencia. Como la naturaleza, como expresión de la naturaleza que es, el sujeto dinámico —luminoso— anímicamente, no constituye para Goethe —tampoco para Iqbāl— una entidad cerrada sino abierta en su constante y libre proyección. Su polaridad denota la unidad que sostiene al ser. Su cosificación, su estatismo, en cambio, es comprendido como indicio del apagamiento de la chispa divina que anima a dicho ser.⁴⁹

3. Últimas consideraciones

Del yo al todo y del todo al yo. Desde esta unidad orgánica es preciso acercarnos al conocido egoísmo de Goethe pues desde ella encontramos nuevos matices de su apariencia. Alimentando el yo se dona el yo a la totalidad. Podemos encontrar en ello identidades con cualquier mitología solar, con un dios que nace y renace previo paso por la muerte. El paso por cada una de las estancias del submundo nos pone en relación con la interpretación ya señalada en estas páginas que Goethe realizase de sí mismo en tanto que aglutinador de aquellas energías vitales que la naturaleza usurpara a sus fallecidos hermanos. Goethe como mito, no ya Fausto sino Goethe, se comprende como sintomático tema de estudio en relación con nuestro tiempo. Cuando reparamos en sus páginas en ideas como la aludida, se entiende oportuno advertir las profundidades a las que el poeta había descendido, los estratos en los que había vivificado una experiencia existencialmente conflictiva. Si fue capaz de integrar sus muchas polaridades en el todo de su persona se debe sin duda a la incorporación de cada una de ellas —apoyada sobre cada una de sus vivencias— en la estructura de su mito. Desde aquí se advierte el lugar que en su particular imaginario ocupó la muerte de Schiller. Sin duda, como así le comentó a Eckermann, su desaparición significó el cercenamiento de una parte de sí. A un nivel simbólico, y nos parecerá cruel, la afamada pérdida de su diente —y recordemos que el poeta se lamentó por ello pues en este hecho advirtió una ruptura de su totalidad: principio de decadencia— puede ponerse en la misma rueda que cada una de sus pérdidas. Hablamos, cabe recordar, desde unos niveles profundos⁵⁰ y en ningún caso existenciales, aun cuando desde éstos Goethe se revela como una naturaleza sensible hasta lo enfermizo, y en este hecho encontramos un rechazo hacia esa parte de su persona que lo emparentaba con el espíritu romántico y que le hacía taparse los oídos con la escucha de la *Quinta* de Beethoven en la transcripción interpretada por Mendelssohn.

Así observamos a Goethe acostado en la cama días enteros, a Goethe incapaz de asistir a un funeral mientras permanece hundido en el sillón, ya sea el de Schiller, el de su mujer o el de sus progenitores, a Goethe y sus dos botellas de vino diarias o a Goethe pataleando en el suelo tras la muerte de uno de sus cuatro hijos prematuramente muertos. Todo ello como espejo existencial; y del mismo modo que a duras penas se distanciaba de un advenedizo espíritu romántico —o del espíritu *Sturm und*

⁴⁹ Referente tanto para Goethe como para Iqbāl, como sabemos, es el pensamiento de Rūmī. Sobre éste expone Maitre en relación con lo arriba indicado: “Rumi is convinced that immortality does not mean annihilation of the self and its absorption in God. The individual in front of the infinite is like a red hot iron in the fire which remains fire and iron at one and the same time” (MAITRE, LUCE-CLAUDE, *Introduction to...*, 29).

⁵⁰ El hecho de que para Goethe todo constituyese un símbolo le llevaba a equiparar, en su particular mitología, episodios menores con otros de auténtica gravedad.

Drang si deseamos ser precisos— pues dicha pulsión, siendo parte de su naturaleza, sólo murió en él poéticamente —con el disparo de Werther— pero no existencialmente, encontramos, si damos una enorme zancada y observamos su imagen en negativo desplazándonos medio siglo adelante, a un Nietzsche obsesionado con el de Weimar en tanto que encontraba en el poeta —en la proyección que realizase de su persona— la naturaleza sobria, apolínea, por él anhelada. Cada cual, como vemos, buscará su modo de salvarse a sí mismo y respecto de sí. Iqbāl tomará a Goethe como modelo aun cuando no pierde de vista ni a Hegel ni a Nietzsche ni a Bergson en el ámbito del pensamiento occidental. De Nietzsche a Bergson, con todo, hay un salto cualitativo en la medida en que en el segundo la materia cobra, animada por el *elan*, un dinamismo espiritual no advertible en el caso del primero. Sin alejarnos de estos parajes, por completar lo mencionado, engarzamos aspectos de lo expuesto con el pensamiento de Iqbāl:

Sólo en momentos de meditación profunda, cuando el yo eficiente está en suspenso, nos sumergimos hasta nuestro yo profundo y llegamos al núcleo interior de la experiencia. En el proceso vital del yo profundo los estados de la conciencia se fusionan. La unidad del ego apreciativo es como la unidad del germen en el cual existen las experiencias de sus antepasados individuales, no en forma de pluralidad sino como unidad donde cada experiencia impregna 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. 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 horas, como si se tratara de perlas engarzadas por un hilo. Ahí tenemos la pura duración no adulterada por el espacio.⁵¹

Esa misma serie de horas, suspendidos en lo eterno, se conforma como hermoso arabesco en la medida en que tomando la parte se participa del todo, resultando así innecesaria la elaboración de un sistema de pensamiento dado que el fenómeno se comprende como representación a medida humana de un fenómeno inabarcable: microcosmos, mesocosmos y macrocosmos.⁵² Desde esta multiplicidad, y a ello alude Iqbāl en su tesis, no cabe la posibilidad de elaborar un sistema —en ello Goethe no podría mostrarse más de acuerdo—, aun cuando desde cada fragmento aprehendemos intuitivamente el todo y con ello nos ha de bastar. En la línea de Lichtenberg, en la línea también de los venideros poetas-filósofos románticos, Goethe elabora sus *Máximas* sin mayor afán que el de mostrar destellos de sabiduría, fragmentos de vida, sentencias luminosas. Observaremos lo mismo de aproximarnos a otra de los pensadores en este mismo trabajo mencionados. El *opus magnum* de Schopenhauer desanimará a quien se afane en iluminar una visión absoluta de la realidad. A un lado Hegel, al otro el de Hamburgo. Goethe, como Iqbāl, entre tanto se contentará con elevar, desde su participación empírico-contemplativa en lo fenoménico, lo cuantitativo hasta lo cualitativo.

⁵¹ IQBAL, ALAMAH MUHAMMAD, *La reconstrucción...*, 60-61.

⁵² “The student of Islamic Mysticism, who is anxious to see an all-embracing exposition of the principle of Unity, must look up the heavy volumes of the Andalusian Ibn al-‘Arabi, whose profound teaching stands in strange contrast with the dry-as-dust Islam of his countrymen” (IQBĀL, MUHAMMAD, *The Development...*, 4-5).

Cercano a Bergson según hemos ido indicado,⁵³ Iqbāl propone un dinamismo teleológico, comprendiendo que toda transformación lleva en última instancia a Dios —recordemos que conviene no desvincular su pensamiento de los presupuestos del misticismo sufi—. ⁵⁴ Esta intención, que como ya hemos mencionado en Goethe resulta indefinida, distancia por otra parte al poeta pakistaní de la filosofía de Hegel si partimos de la base del panteísmo con que es recibida la obra del filósofo. La comprensión que Iqbāl realiza en torno a la acción desvincula en un momento dado a ésta de un orden cuantitativo y la adentra —adentra al ser con ella— en un estrato propiamente metafísico:

No es el origen de una cosa lo que verdaderamente importa; importa la capacidad, el significado, el alcance final de lo que emerge. Incluso si consideramos la base de la vida anímica como exclusivamente física, de ello no se sigue de ningún modo que el emergente se puede reducir a lo que condicionó su nacimiento y su desarrollo. 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 mecanismo. La evolución de la vida demuestra que, aun cuando en el principio lo físico domina lo mental, lo mental, al aumentar su poder, tiende a dominar lo físico, e incluso, con el tiempo, puede ascender a una posición de total independencia.⁵⁵

No queda lejos la presente idea del impulso de realización estudiado por Goethe al compás de sus estudios naturales. Cada uno de ellos, en función de su naturaleza y de sus condicionamientos culturales, elevará su existencia hasta ahí donde le resulte posible o hasta donde le haya sido concedido. Con estas líneas cumplimos nuestro deseo de contribuir a la puesta en común de dos líneas de pensamiento en tantos aspectos próximas y, en cualquier caso, aptas como modelo de libertad y de realización individual.

⁵³ “Iqbāl 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 Iqbāl, se pueden citar a Bergson y Nietzsche. Este último contribuyó en alguna medida en la gestación de su idea del superhombre, aunque en Iqbāl 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” (DE LA LAMA, GRACIELA, “Muhammad Iqbāl: pensador de la India musulmana del siglo XX, creador de Paquistán”, en *Estudios de Asia y África* 13.1 [1978], 68).

⁵⁴ Afirma Schimmel: “Como pensador, Iqbāl se apartó de un panteísmo en la línea de Hegel e Ibn ‘Arabī para adherirse a lo que le parecía era el verdadero Islam. En realidad, se apoyaba ampliamente en la herencia de los grandes maestros del sufismo de la época inicial; y su manera de tratar a Hallāj, cuya obra conocía a través de los libros de Louis Massignon, muestra que comprendió con singular profundidad el fenómeno del místico entusiasta que realizó una experiencia que todo creyente está llamado a alcanzar, pero que es negada a la mayor parte de los fieles ordinarios que se aferran a las palabras de la revelación sin conocer su espíritu. [Las imágenes de Iqbāl] como las utilizadas por la mayor parte de los poetas turcos, persas o urdus, están muy influenciadas por el simbolismo sufi: por más que deteste el cautivador misticismo ‘del otro mundo’ que según él estaba oculto detrás de los hermosos versos de Hāfiz, él mismo se sirve en sus poemas del conjunto de las imágenes familiares al sufismo, si bien con frecuencia las reinterpreta desde su particular perspectiva” (SCHIMMEL, ANNEMARIE, *Las dimensiones...*, 424). En este punto, tanto Iqbāl como Goethe se reafirman como defensores ambos de una poética y una ontología del deseo frente a una comprensión acabada y estática. Asistimos a una poética de la luz, de la acción y del amor, según se quiera comprender y remitiendo todas ellas a una misma realidad, a un mismo objeto.

⁵⁵ IQBAL, ALAMAH MUHAMMAD, *La reconstrucción...*, 108.