

## La literatura como tariqa: El pensamiento de Muhammad Iqbal entre la modernidad europea y la tradición islámica

Antonio de Diego González<sup>1</sup>

Recibido: 27-08-2020 / Aceptado: 16-04-2021

**Resumen.** Muhammad Iqbal es el filósofo islámico más importante del subcontinente indio contemporáneo. En su amplia obra hay un profundo diálogo entre la filosofía de la modernidad europea (Hegel, Goethe, Nietzsche), la tradición islámica (Rumi y el sufismo) y la filosofía de la india (Bartrihari, Guru Nanak) que conduce siempre hasta la trascendencia. El objetivo de este trabajo es, de forma transversal y por primera vez en español, mostrar esa tensión a través de su producción intelectual y literaria, haciendo hincapié en como este se convirtió en su *tariqa* (camino espiritual).

**Palabras clave:** Filosofía india, islam, modernidad europea, Iqbal, Metafísica, Filosofía de la Religión.

### [en] The literature as tariqa: Muhammad Iqbal's thought between European Modernity and Islamic Tradition

**Abstract.** Muhammad Iqbal is the most important Islamic philosopher of the contemporary Indian Subcontinent. In his extensive work there is a deep dialogue between the Philosophy of European modernity (Hegel, Goethe, Nietzsche), Islamic tradition (Rumi and Sufism) and Indian Philosophy (Bartrihari, Guru Nanak) that always leads him to spiritual transcendence. The aim of this paper is, in a transversal methodology and for the first time in Spanish, to show that tension through his intellectual and literary production, emphasizing how this became his *tariqa* (spiritual path).

**Keywords:** Indian Philosophy, Islam, European Modernity, Iqbal, Metaphysics, Philosophy of Religion.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. La literatura como *tariqa*: los diálogos intelectuales y espirituales de Iqbāl. 3. El diálogo con las tradiciones filosóficas del subcontinente indio. 4. El diálogo con la tradición islámica: la experiencia sufí y el camino del Profeta. 5. El diálogo con la modernidad occidental. 6. A modo de conclusión: ¿Quién soy yo? ¿Quiénes somos nosotros? 7. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** De Diego González, A. (2022): La literatura como tariqa: El pensamiento de Muhammad Iqbal entre la modernidad europea y la tradición islámica, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39 (1), 17-27.

## 1. Introducción

Muhammad Iqbāl (1877-1938) es uno de los personajes más relevantes de la historia intelectual del subcontinente indio en el siglo XX. Brillante filósofo, apasionado místico y prominente figura política, Iqbāl supo recontextualizar el islam en el subcontinente tras la debacle del sultanato mogol en 1857. Su hacer intelectual intentó engarzar las tradiciones propias de la *indosfera* sánscrita con la herencia cultural *persianate* e *islamicate* de la región y el pensamiento europeo contemporáneo.

Hay que señalar que la identidad cultural en el subcontinente indio, antes del colonialismo nunca había sido algo definido ni homogéneo como sucede, o algunos nacionalistas pretende que sucede, en la actualidad. Es un proceso de siglos en el que han intervenido múltiples culturas y dinámicas muy complejas de transculturación. Nunca hubo una sola India sino muchas Indias. Autores como Pankaj Mishra<sup>2</sup>, David Lorenzen<sup>3</sup> o Richard Eaton<sup>4</sup> han cuestionado en sus trabajos la idea de una «India hindú impertérrita» frente a la influencia extranjera. Todos hablan de una pluralidad de identida-

<sup>1</sup> Departamento de Geografía, Historia y Filosofía. Universidad Pablo de Olavide. [adieggon@upo.es](mailto:adieggon@upo.es). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9403-6340>.

<sup>2</sup> Mishra, Pankaj. *From the ruins of empire: The intellectuals who remade Asia*. Farrar, Straus and Giroux, 2012.

<sup>3</sup> Lorenzen, David N. *Who invented Hinduism: Essays on religion in History*. New Dehli, Yoda Press, 2006.

<sup>4</sup> Eaton, Richard M. *India in the Persianate Age: 1000-1765*. Londres, Penguin, 2019.

des que confrontó con un nacionalismo a la europea que comenzó a gestarse a comienzos del siglo XIX con la llegada de los británicos. Una situación que, posteriormente, se moduló con la intensa producción y activismo de los intelectuales del subcontinente de los cuales Iqbāl formaba parte.

Esa idea de una «India hindú impertérrita» es un mito historiográfico que se ha perpetuado desde época colonial. Así, Brian Pennington en su libro *Was Hinduism invented?* Cuestionaba la idea de una India basada en una identidad cultural hindú unificada y cerrada frente a los extranjeros. Primero porque el hinduismo como unidad religiosa no existe. De hecho, coexisten diferentes tendencias y movimientos pues no es lo mismo el ritualismo védico que la devocionalidad *bhakti*. Fue en el siglo XIX cuando se impulsó, durante el mandato británico, una religión que aunaba un sentimiento nacional bajo el término unificador de hinduismo.<sup>5</sup> De esta visión de la religión hinduista nació, a la vez que Iqbāl comenzaba su camino intelectual, el movimiento nacionalista *hindutva*, que clamaba por un estado-nación fundado en las glorias religiosas del pasado. Al final este proceso se convirtió en una suerte de eclesialización del *dharma* propiciado por los británicos y las élites locales que servía para contraponerse a un poder histórico concreto: los musulmanes mogoles.

La dinastía mogola gobernó gran parte del subcontinente hasta el siglo XIX. De origen turcomano y con una fuerte herencia cultural persa (*persianate*), los mogoles habían construido un gran imperio islámico en el norte de la India. Un cruce de culturas y hábitos vitales que habían cambiado el rol sociopolítico del subcontinente que se cristalizó en una cultura y pensamiento vibrante. Del mismo modo, estos habían canalizado gran parte de las élites en torno a su política cortesana y cultural. Con gran diversidad cultural el carisma de cada sultán determinaba el trato con los «otros» y estas prácticas eran diversas y variaban desde la política de tolerancia, esplendor cultural y de «negociar con el otro» del sultán Akbar (1542-1605)<sup>6</sup> hasta el controvertido reinado del sultán Alamgir (1618-1707) lleno de luces y sombras.<sup>7</sup> La caída de los mogoles en 1858 supuso una nueva época en la India, un traspaso de poderes y, sobre todo, de imaginarios intelectuales.

La educación del joven Iqbāl se llevó a cabo en este contexto inserto en un clima de creciente nacionalismo, de fractura social y de lógicas de supervivencia. Los británicos habían introducido marcadores identitarios que amputaban la riqueza colectiva y reducían la historia a enfrentamientos culturales en base a «esencias impertérritas». Unos enfrentamientos que fomentarían el odio entre las diferentes confesiones del subcontinente. En ese contexto, al joven Iqbāl se le educó mirando al pa-

sado, construyendo su mundo como un recuperar aquel tiempo pasado de sultanes, poetas y guerreros que hacían la «guerra santa» (*jihād*).

Si analizamos su contexto centrándonos en el plano político-religioso islámico, la generación anterior a la de Iqbāl fue la del reformismo (*iṣlāḥ*), un reformismo político y religioso que desprendía mucha violencia simbólica y que atentaba contra la tradición. La misma palabra árabe, *iṣlāḥ*, se contrapone a la práctica tradicional del *tajdīd* que se traduce por renovación del islam desde la tradición<sup>8</sup>; mientras que el *iṣlāḥ* pone el énfasis en la que enfatiza la corrección y el saneamiento del islam. Entre sus exponentes se encontraban Jamaladīn al-Afghani (1838-1897) y Muḥammad Abduh (1849-1905). A su vez, ellos se inspiraban en las doctrinas literalistas, puritanas y reaccionarias de Muḥammad Ibn ‘Abdelwahhab (1703-1792), el fundador del wahabismo. Este *iṣlāḥ* pretendía restaurar el islam «verdadero» exigiendo una homogeneización de este. Para ellos, el islam es —remarcando el aspecto ontológico— y debe habitar en *Dār al-Islam*; un espacio ficticio donde se recibe cierta legitimación ontológica e identitaria. Y más aún, resulta paradigmático que países que están parcialmente secularizados y culturizados en la modernidad europea clamen por un dominio de «lo islámico», ya no solo como práctica espiritual sino como modelo político e identitario de «lo que debe ser lo islámico».<sup>9</sup> El proyecto islamista tuvo un gran impacto en el mundo tradicional islámico. Por ejemplo, a principios y mediados del siglo XX, muchos *ulemas* de distintos países marcharon a Arabia Saudí —convirtiéndose en salafistas, posteriormente, con todas las contradicciones que conllevaba— para poder obtener cierta legitimidad y beneficios del mundo postcolonial. Un mundo en donde ya se había sustituido el sistema tradicional de regulación del conocimiento —tan propio de una episteme tradicional— por el proyecto de la «modernidad islámica».

En el caso de Iqbāl, él mismo asumió gran parte de estas propuestas en el plano político-social. Aunque había crecido en un ambiente muy conservador y religioso también había desarrollado una fuerte fijación en el desarrollo de un pensamiento elitista y pro-británico. En un momento dado llegó a pensar que el *iṣlāḥ*, al estilo de la reforma protestante, podría ser una solución a la crisis de la civilización islámica, en el contexto de búsqueda de una modernidad que el propio Iqbāl saluda en su obra filosófica.<sup>10</sup>

Convencido de muchas de ellas, y tras una formación en Universidades británicas y alemanas, Iqbāl construyó un discurso cuasi-romántico implicando una fuerte dualidad en su propio pensamiento, enfatizando la ruptura y el deseo de construir una identidad moderna pero afe-

<sup>5</sup> Pennington, Brian. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 168-169.

<sup>6</sup> Asher, Catherine y Talbot, Cynthia. *India before Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 140-141

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 230-233. Véase igualmente el reciente libro de Audrey Truschke donde sitúa al personaje de Alamgir en un contexto concreto de globalización de ideas y de historiografías interesadas. Truschke, Audrey. *Aurangzeb: The Life and Legacy of India's Most Controversial*. Palo Alto, Stanford University Press, 2017.

<sup>8</sup> De Diego González, Antonio. “El juego geopolítico de Marruecos y Arabia Saudí en África Occidental”. *Araucaria Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*. Vol. 21, 41, 2019, pp. 419-420.

<sup>9</sup> De Diego González, Antonio. *Populismo Islámico*. Córdoba, Almuzara, 2020.

<sup>10</sup> Todas citas de la obra de Iqbāl, a lo largo de este trabajo, las haremos conforme a las ediciones clásicas de su obra. Las traducciones son mías salvo que indique lo contrario. Cf. Iqbāl, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Oxford, Oxford University Press, 1934, pp. 154-155.

rrada a su tradición. Ese es el Iqbāl político y moderno que escribirá su obra en inglés y en urdú, interesado en la filosofía moderna occidental, el reformismo y en la reconstrucción del islam como realidad social frente a un islam culturalmente anquilosado. En él se encuentran trazas del romanticismo alemán y de la primacía del lenguaje como elemento identitario. En este plano la libertad se presenta en lo consciente, en el reconocimiento del sí mismo en cuanto se define con su entorno.<sup>11</sup> El islam político, el urdú, la historia o la etnia son elementos fundamentales para definir la libertad. Por otra parte, el Iqbāl metafísico y poético escribe en *farsi*. Conectado con el sufismo clásico de Oriente Medio y Persia, su otra tradición cultural. En su obra se instituye como garante de una herencia metafísica que le permite mirar más allá de la historia y de lo concreto. Desde esta perspectiva, asume la perspectiva de un sufi tradicional que escribe en un lenguaje simbólico distinto al de los hombres comunes, un visionario, un hombre que sería capaz de viajar místicamente como lo habría hecho el Profeta, que vive desde una libertad que consiste en ser un esclavo de Allāh y un amante del Profeta, liberándose así de las supersticiones del mundo contemporáneo.<sup>12</sup>

Así, la gran tensión en Iqbāl, como en otros tantos autores de su época, es el conflicto entre la modernidad y la tradición. Encontramos en su obra el dilema de ser un ciudadano del imperio británico frente a ser un sufi pleno de gnosís. Esta dicotomía se presenta como un abismo difícilmente insalvable que hace que Iqbāl acabe por desplegar una doble personalidad: Un Iqbāl filósofo, un tanto sombrío, que se deja llevar por su época y por un falso sentimiento de progreso amparado en los ampulosos modernistas musulmanes ante una decadencia social y espiritual visible. Y, por otra parte, un Iqbāl brillante y luminoso que desde la literatura marca una visión poética y espiritual conecta con la tradición del sufismo indostánico y la herencia de la cultura persa.

Lo que podemos apreciar a lo largo de toda su obra es una lucha entre filosofía y literatura, entre razón y poética que determina sus acercamientos a las lógicas de la existencia. Una situación expresada explícitamente en su propia obra, como ocurre en el poema '*aql-u-dil*' que describe el enfrentamiento entre la razón y el corazón, y en el que, finalmente, obtiene una victoria final el corazón por su naturaleza divina y su capacidad de comprender realidades más sutiles.<sup>13</sup>

El objetivo de este trabajo es, de forma transversal y por primera vez en español, mostrar esa tensión a través de su producción intelectual. Y, en segundo lugar y de forma más específica, mostrar las relaciones de Iqbāl con la espiritualidad islámica a través de la filosofía y la literatura, una literatura que se convierte en la puer-

ta para recuperar conexiones con los clásicos de todas las épocas y realzar una espiritualidad enraizada en la *ḥaqīqa* (realidad gnóstica) y en la experiencia del *bāṭin* (lo esotérico). Un camino hacia la liberación y la realización del ser humano.

## 2. La literatura como *ṭarīqa*: los diálogos intelectuales y espirituales de Iqbāl

Adentrarse en la obra literaria y espiritual de Iqbāl es, necesariamente, conocer a sus interlocutores, interlocutores que en su mayoría son de otros tiempos y que llegaron a él a través de los libros. Sin embargo, en Iqbāl no hay una actitud museística o filológica. Al contrario, su «traer al presente» a figuras clásicas ayuda a crear modelos en tiempos de corrupción. La actitud de Iqbāl es de una admonición a sus conciudadanos ante el milenarismo de lo temporal.<sup>14</sup> El reino de la corrupción existe y se expande, pero el ser humano tiene la posibilidad de encontrarse a través de la belleza y la gnosís. Eso es para Iqbāl el islam.<sup>15</sup> Su obra poética en *farsi* y urdú intenta tocar estos aspectos mientras que, como hemos dicho, hace filosofía y política con su prosa inglesa. En una reflexión en su diario en 1910, Iqbāl dice: «Las naciones nacen del corazón de los poetas, y cuando prosperan mueren a manos de los políticos».<sup>16</sup>

En su obra podemos percibir tres grandes diálogos. Por una parte, la tradición indostánica, representada por autores musulmanes y no-musulmanes del subcontinente. Se trata de una herencia viva que no cesa ya sea desde los autores o desde el plano simbólico de los cuales su obra se nutre. En segundo lugar, la influencia persa representada por los autores del sufismo persa: Rūmī, Ḥāfez-i-Shīrāzī o 'Aṭṭār. Su estilo poético, místico y los imaginarios simbólicos provienen de sus obras. Su propia visión del sufismo, como se percibe en una lectura de *Javīd Nama* (*El libro de la eternidad*) o de *Asrār-i-Khūdī* (*Los secretos del yo*), toma a todos estos autores como modelo. Por último, está la influencia occidental, que es diversa y compleja. Iqbāl fue un gran admirador de Goethe, pero también de Hegel y, posteriormente, de Nietzsche, Bergson y Tolstoy. Un *pathos* occidental, que, aunque decadente, sumado al lenguaje y al imaginario del cambio de siglo –en su opinión–, facilitaban a Iqbāl el acceso a las puertas de la modernidad y la aceptación intelectual fuera del subcontinente.

Estos tres ejes de diálogo literario y filosófico configuran la que podríamos llamar su *silsila* o cadena iniciática. Por eso, no resulta disparatado hablar que la *ṭarīqa* (el camino espiritual) de Iqbāl es la literatura y sus maestros importantes escritores. Su espiritualidad no es un pastiche sino la confluencia de las herencias culturales que poblaban no solo el imaginario del subcontinente sino la propia identidad de Iqbāl. De nuevo, existe una lucha entre modernidad y tradición, entre lo (falsamente) propio y lo foráneo además de la eterna tensión entre

<sup>11</sup> Un ejemplo de esta doctrina lo encontramos en el poema titulado *āzādī* (liberación) en *Ḍarb-i-Kalīm*. En este poema en urdú en concreto se exige, desde una óptica moderna, la liberación del subcontinente y, en especial, de los musulmanes ante una fe cautiva y corrupta tanto por Occidente como por los mismos musulmanes. Iqbāl, Muhammad. *Ḍarb-i-Kalīm*. Karachi, Kutab Khana Talu-e-Islam, 1936, p. 61.

<sup>12</sup> Iqbāl, Muhammad. *Stray Reflections: The Private Notebook of Muhammad Iqbāl*. Lahore, Iqbāl Academy of Pakistan, 2006, p. 154.

<sup>13</sup> Iqbāl, Muhammad. *Bāng-i-Drā*. Lahore, Karimi Press, 1924, pp. 28-29.

<sup>14</sup> Khan, Zulfikar. *A voice from the East*. Lahore: The Mercantile Electric Press, 1922, p. 11.

<sup>15</sup> Iqbāl, Muhammad. *Stray Reflections*. *Op. Cit.*, p. 153.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 112.

filosofía, académicamente aceptada, y literatura. En una sociedad del progreso capitalista, muy influida por la metrópoli, esa literatura era vista como un signo de atraso frente a los nuevos tiempos. En ese sentido la obra de Iqbal fue muy transgresora, pues así logró romper con lógicas coloniales, aunque sin reducir la espiritualidad o la historia a una pieza museística y folclórica.

El primer diálogo literario, de los tres que realiza Iqbal, es con las tradiciones del subcontinente. Un subcontinente que, como bien sabemos, nunca tuvo una unidad real hasta la dominación inglesa. El siglo XIX forjó la idea de una India hindú, impertérrita, pura y prístina—desde el nacionalismo religioso de *hindutvas* y *ulemas* a los *scholars* británicos— que en un momento determinado habría sido contaminada por los «otros». Este punto es muy problemático y causaba grandes problemas al propio Iqbal en su forma de relacionarse con el resto de los habitantes del subcontinente. Así explora, transgrediendo la frontera intelectual, un espacio que le es vedado como musulmán. Siente la necesidad de entrar en diálogo literario con los «otros». Y ese diálogo se hace desde los imaginarios compartidos, ante la pregunta: ¿Quiénes somos? ¿Qué compartimos? ¿Cómo podemos unirnos?

### 3. El diálogo con las tradiciones filosóficas del subcontinente indio

El subcontinente se presenta para Iqbal como un inmenso escenario intelectual y vital. Un espacio que comparte con miles de personas de tradiciones diversas, pero sin duda coexistentes. En unos de sus primeros poemas de juventud, *himālaya*<sup>17</sup>, se aproxima a la idea de unos Himalayas que protegen el Indostán.<sup>18</sup> Esto no es solo en el plano físico<sup>19</sup> sino también en el plano esotérico configurando un espacio de iniciación en todas las espiritualidades.<sup>20</sup> Este poema prosigue ofreciendo una visión de los Himalayas como un lugar santo, lleno de metáforas y símbolos que desembocan en las tradiciones previas al islam, pero también con resonancias del sufismo punjabí y kashmirí. Un *temp perdū* en el que se exhorta a la imaginación, como facultad divina y creadora del ser humano, a volverlo a recrear.<sup>21</sup>

Del mismo modo, Iqbal en su poema *tarānā-i-hindī* (himno de Hind) nos invita a viajar a un Indostán romantizado, una nación más allá de las diferencias unidas por los jardines y el Ganges, más allá de las religiones y apelando a superar la historia como evento concreto para llegar así a conocer el secreto y superar el dolor acumulado.<sup>22</sup> Este pequeño poema, escrito antes de

1905, nos muestra a un Iqbal aún optimista que quiere dialogar desde un orgullo que se sabe de su posición dentro de la amalgama de culturas del subcontinente y su herencia británica. Algo similar ocurre con una pequeña elegía, en urdú, dedicada a la figura del mítico héroe Rama (*Rām*).<sup>23</sup> Este poema, además, muestra la fascinación de los pensadores occidentales por la India, y como esta está ensimismada por la idea de Rama y con el idealismo de sus hazañas configurando a la India como tierra de verdad. Pero se deja entrever que no se trata del Rama del *Rāmāyana* clásico sánscrito, sino de una mezcla entre el personaje de *Rāmācharitamānasa* de Tulsidās (1532-1623), donde Rama representa el absoluto y la unicidad del universo, unido a la conceptualización del *Ramayana-i-Masihi* (traducción persa del Ramayana) encargada por el sultán Akbar y adaptado a la corte de los mogoles y a su visión islámica.<sup>24</sup> Así, la influencia romántica se ve claramente en este texto, trascendiendo de una historia ensimismada.<sup>25</sup>

Estas tres obras de juventud en Lahore recogidas en *Bāng-i-Drā* (*El sonido de la caravana*) muestran su imagen de un Indostán unido, tolerante y plural, arraigado en la historia, bastante alejado de la realidad del momento histórico de la India y los hindúes modernos cuya opinión plasma nuestro autor en *Stray Reflections* (*Reflexiones erradas*).<sup>26</sup> Un ideal que no vería en vida, y que, además, sería truncado tras su muerte con la separación religiosa de India y Pakistan en 1947. Sus interlocutores directos con esta tradición, no tanto como elementos simbólicos como ocurría en los poemas anteriores, son el filósofo Bhartṛhari (ca. s. VII)<sup>27</sup> y el místico *sikh* Guru Nanak.<sup>28</sup> Dos figuras clave por su relevancia intelectual en la historia intelectual y espiritual del subcontinente. El primero aparece en *Javīd Nama* (El libro de la eternidad), mientras que el segundo lo hace en *Bāng-i-Drā* (El sonido de la caravana). Iqbal los hace sus interlocutores, expresando el anhelo de una oportunidad perdida para alcanzar el conocimiento.

Bhartṛhari, un mítico filósofo del lenguaje cercano a la filosofía *Nyaya*<sup>29</sup>, es uno de los personajes con los que Iqbal habla durante su viaje místico en *Javīd Nama*. Fue una referencia en la literatura sánscrita en la que también compuso poesía. A él lo encuentra en el auténtico cielo, más allá de las esferas celestes. Iqbal lo presenta como alguien admirado por las *huries*<sup>30</sup> por su habilidad poética, a quien relacionan con la mítica copa de *Jamshīd*.<sup>31</sup> Iqbal pregunta por el origen de su poesía y Bhartṛhari le responde que sí, que proviene del absoluto.<sup>32</sup> La poesía

<sup>23</sup> Iqbal, Muhammad. *Bāng-i-Drā*. Op. Cit., p. 195

<sup>24</sup> Aggarwal, Neil Krishan. "Muhammad Iqbal's representations of Ram and Nanak". *Sikh Formations*, 2008, p. 138; La traducción persa del *Ramayana-i-Masihi* puede consultarse on-line en: <<https://archive.org/details/Ramayan-iMasihiPart1>>

<sup>25</sup> Aggarwal, Neil. Krishan. Muhammad Iqbal's representations..., Op. Cit., 2008, p. 136.

<sup>26</sup> Iqbal, Muhammad. *Stray Reflections*. Op. Cit., p. 39.

<sup>27</sup> Iqbal, Muhammad. *Javīd Nama*. Op. Cit., pp. 197-200.

<sup>28</sup> Iqbal, Muhammad. *Bāng-i-Drā*. Op. Cit., p. 270.

<sup>29</sup> Para una explicación de esta escuela de filosofía véase Arnau, Juan. *La mente diáfana. Historia del pensamiento indio*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 2021, pp. 425-447.

<sup>30</sup> Iqbal, Muhammad. *Javīd Nama*. Op. Cit., pp. 197.

<sup>31</sup> *Ibid.* pp. 198.

<sup>32</sup> *Ibid.* pp. 198-199.

<sup>17</sup> Iqbal, Muhammad. *Bāng-i-Drā*. Op. Cit., pp. 1-6.

<sup>18</sup> En Iqbal este concepto territorial es recurrente a lo largo de su obra. Así, no se presenta como India sino Indostán, es decir, un espacio no asociado únicamente con el incipiente hinduismo sino garante de una historia común y diversa, tanto hindú como musulmana.

<sup>19</sup> «¡Oh, Himalaya! ¡Exuberante fortaleza del Indostán! (...)» Cf. Iqbal, Muhammad. *Bāng-i-Drā*. Op. Cit., p. 1.

<sup>20</sup> «*Divān* de cuyos versos de apertura es el cielo/ que guías el corazón del hombre que se retira». *Ibid.* p. 1.

<sup>21</sup> «¡Oh, imaginación! Devuélvenos aquellos tiempos / ¡Oh, tiempo que giras! ¡Vuelve a los antiguos días!». *Ibid.* p. 6.

<sup>22</sup> «La religión no nos enseña a ser enemigos los unos de otros:/ somos *hinds*, nuestra patria es Indostán». Cf. *Ibid.* p. 82.

es –para el Bhartṛhari de Iqbāl– un lenguaje superior a cualquier otro, más allá de las apariencias y los rituales, por eso, acto seguido, Bhartṛhari afirma que los «dioses» están hechos de barro y arcilla.<sup>33</sup> Esta renuncia le sirve para marcar que el verdadero Dios se encuentra más allá de los templos y los altares, se halla en la palabra –conectando con las teorías del Bhartṛhari original– y en la postración frente a la realidad.<sup>34</sup> El conocimiento es escrito por Dios en sí mismo y, posteriormente, es descubierto dentro del engranaje del cosmos.<sup>35</sup> Iqbāl retoma la conexión de Bhartṛhari con la escuela Nyaya en tanto que hay una experiencia de búsqueda de la lógica, una lógica interna que dé la liberación en tanto cesa el dolor y la incertidumbre de la existencia.<sup>36</sup> En ese sentido, Iqbāl golpea desde su posición anti-ritual y anicónica al «hinduismo» fabricado en el siglo XIX desde el símbolo de otro gran sabio adscrito a dicha tradición.

Con Guru Nanak (1469-1539) hay una actitud parecida, pero aún más íntima. Iqbāl toma la heterodoxia del primer líder de los *sikhs* para elaborar un impactante poema en urdú. La fundación de la comunidad *sikh* –una transculturación de la corriente *bhakti* con el sufismo– en el Punjab fue un hito cuanto menos memorable. Para Iqbāl, además, como punjabí de origen significaba un punto de arraigo con su propia cultura local. Nanak es presentado en un poema de *Bāng-i-Drā*, donde se le recuerda a la luz de su poesía.<sup>37</sup>

La obra poética de Nanak es una crítica al ritualismo y al «decadentismo brahmánico»<sup>38</sup> y, a la vez, una reafirmación en una verdad sin límites, en la unicidad divina frente a la multiplicidad idolátrica.<sup>39</sup> Como señala Daniel de Palma, citando un impactante verso de Nanak: «la verdad es cuchillo, la verdad es puro acero»<sup>40</sup>, Nanak es de todos los poetas *bhakti* el que más hincapié hace en la verdad y en el oír a la creación.<sup>41</sup> Del mismo modo, su concepto de Indostán –expuesto en uno de sus poemas con no pocas críticas al poder político y religioso<sup>42</sup>– supone un elemento de influencia capital para Iqbāl. Su poema *Nanak*<sup>43</sup> se inicia con un lamento porque la India sea incapaz de recuperar sus mensajes liberadores, los mensajes de los santos. La vida se ha convertido, según Iqbāl en boca de Nanak, en «un vivir una fantasía». Este *leitmotiv* que usa Iqbāl se relaciona muy bien con el poema *Oyendo* en el que Guru Nanak exhorta a «oír

la creación en vez de reverenciarla»<sup>44</sup>. Iqbāl insiste en la importancia de la verdad y en un trascender los mitos locales e ir más allá del ego. Así, elabora en este poema, bajo la sabiduría de Nanak, una imagen de advertencia ante la ceguera y la sinrazón intemporal que inunda el subcontinente. Para Iqbāl, como para Nanak, el Punjab es una tierra prometida y un lugar desde donde reformar y mostrar el monoteísmo puro. Iqbāl termina calificando a Nanak como un «hombre perfecto» (*insān al-kāmil*) en un Indostán dormido, narcotizado. Una figura en la que apoyarse para hacer su reforma, para llegar mucho más allá y para criticar las tradiciones que no miran al bienestar de toda la región.

Como vemos, el pensamiento del subcontinente indio se plantea como un interlocutor que viene a reforzar una idea de nación conectada más allá de la cultura y las religiones.<sup>45</sup> Una nación unida por una palabra que viene de Dios y que tiene diferentes manifestaciones, más o menos sutiles según la época, y que varían desde espacios físicos a santos personajes. Iqbāl juega con esta narrativa histórica para reafirmar que su actitud no es ajena, sino que se haya incardinada dentro de la tradición que, transversalmente, domina la historia del subcontinente.

#### 4. El diálogo con la tradición islámica: la experiencia sufí y el camino del Profeta

El segundo interlocutor de Iqbāl es Rūmī, quien supone su puerta principal con la cultura persa. Su figura, fuertemente mitificada por la tradición islámica, le sirve a Iqbāl para trazar el ideal del sufí del íntimo amigo (*wālī*) de Allāh y exponente de un estilo de literatura con la cual él se siente muy a gusto. Tanto que nuestro autor tomará formalmente su poética y su metafísica como referencial.

Jalāludīn Rūmī (1207-1273) es uno de los sufís más reconocidos de todos los tiempos. Autor de gran finura espiritual, con palabras calculadas, de gran conocimiento islámico y arraigado en una búsqueda de lo absoluto. A pesar de toda su formalidad e imaginaria persa, Rūmī usó el islam más profundo como *leitmotiv* de su obra –algo que usará también Iqbāl posteriormente– para narrar mil historias, sublimes encuentros con lo divino que, a su vez, subyace en lo humano. Las principales influencias de Rūmī, más allá de la formación clásica en ciencias naturales y sociales que él despreciaba, fueron Sanāy de Ghazna (1080-1131) y ‘Aṭṭār de Nishapur (1145-1221).<sup>46</sup> De hecho, Rūmī le debe mucho de su lenguaje poético y trazas épicas al texto de ‘Aṭṭār *Mantiq-ut-Ṭayr* (La lógica de las aves), algo que podemos apreciar en su *Masnavī*.

Si algo comparten, de forma muy especial, Rūmī e Iqbāl es su tono poético. El segundo hereda del prime-

<sup>33</sup> Iqbal, Muhammad. *Javīd Nama. Op. Cit.*, pp. 199-200.

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 200.

<sup>35</sup> «Te contaré palabras que nadie sabe: ¡Dichoso es el hombre, en el cual se ha escrito como una tableta [del Corán] en su corazón!». Cf. Iqbal, Muhammad. *Javīd Nama. Op. Cit.*, p. 200

<sup>36</sup> Rajadiaksha, Nirajan. *Los seis sistemas de filosofía india*, Etnos, Madrid, 1997, pp. 57-58

<sup>37</sup> Fragmentos de su obra poética traducida al castellano pueden encontrarse en diversas obras como De Palma, Daniel, *Innumerables Cazadores, una sola Vida. Antología de poetas Sant de la India*. Madrid, Miraguano, 2002, pp. 95-125; y Aguado, Jesús. *¿En qué estabas pensando? Antología de poesía devocional de la India, siglos V-XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 235-241.

<sup>38</sup> Aguado, Jesús. *¿En qué estabas pensando?... Op. Cit.*, pp. 236-237; De Palma, Daniel. *Innumerables Cazadores...*, *Op. Cit.*, p. 100; p. 116.

<sup>39</sup> De Palma, Daniel. *Innumerables Cazadores...*, *Op. Cit.*, p. 111.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 122.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 96.

<sup>42</sup> *Ibid.* pp. 123-124

<sup>43</sup> Iqbal, Muhammad. *Bāng-i-Drā. Op. Cit.*, p. 270.

<sup>44</sup> De Palma, Daniel. *Innumerables Cazadores...*, *Op. Cit.* pp. 100-103.

<sup>45</sup> Aggarwal, Neil. Krishan. Muhammad Iqbal's representations..., *Op. Cit.*, 2008, p. 136.

<sup>46</sup> El propio Rūmī reconoce en unos versos estas influencias diciendo: «‘Aṭṭār fue el espíritu / Sanāy los (dos) ojos / Y de un tiempo pasado / vinieron a enseñarme». Cit. en Arberry, Arthur. *Mystical Poems of Rumi*. Chicago, University of Chicago Press, 2009, p. 30.

ro un lenguaje intimista, implícito.<sup>47</sup> Los toques épicos, donde se aprecia la influencia de Aṭṭār se reservan para desarrollos muy concretos y transversales de la narración. La apariencia épica en ambos *masnavī* se diluye en el imaginario coránico del gozo pleno más allá de lo evidente (*dunya*). El sol, el jardín o el amor son elementos que aparecen una y otra vez como clave para comprender la poesía. A su vez, estos símbolos son polisémicos pues no aluden a un solo significado, sino que juegan con ellos expandiéndolos.

Por ejemplo, en el *Masnavī* de Rūmī —observa Annemarie Schimmel— el papel del sol, y por ende de la cosmología clásica, como rey, como elemento divino, como luz iluminadora. Es un símbolo básico que se va desplegando a lo largo de toda la obra.<sup>48</sup> Otro de los símbolos que hereda Iqbāl es, sin duda, el jardín. Este representa la vida, el paraíso, la inmortalidad, el renacimiento y la *rahma* (misericordia potencial) de Allāh. Este espacio, de nuevo, pasa a ser un elemento central en tanto conecta con el Corán y los desarrollos teológicos y con la tradición persa preislámica.<sup>49</sup> Y así podríamos seguir con otros tantos símbolos dentro de la obra de Rūmī que se amalgaman bajo el concepto de amor (*ḥubb*). La obra de Rūmī, y posteriormente la obra persa de Iqbāl, propone una consistencia alquímica que hace que el amor actúe como elemento de amalgama entre los símbolos en el conocimiento de lo divino desde su perspectiva esotérica (*bāṭin*). Un conocimiento reservado para una experiencia mucho mayor: el sello de los Profetas (*khātm al-anbiya*).<sup>50</sup>

El rol del Profeta es, igualmente, prioritario en tanto él es el encargado de traer la luz muḥammadiana (*nūr-i-muḥammadī*) al mundo y servir de mediador como un «ciprés del jardín profético, primavera de la *gnosis*».<sup>51</sup> Él es la puerta de acceso a la gnosis, la plasmación y la concreción de lo divino en la tierra. Pero la gran diferencia entre el Muḥammad de Rūmī y aquel que presenta Iqbāl está, fundamentalmente, en la percepción de la experiencia con Allāh. Para Rūmī su estatus profético es inferior al unirse con lo divino: «ser un profeta en comparación con la absoluta unión es un peso lleno de tormento y sufrimiento».<sup>52</sup> En cambio, Iqbāl toma la tradición neo-sufí,<sup>53</sup> tan fuertemente arraigada en el subcontinente desde el siglo XVII, que configura a un Muḥammad aún más metafísicamente pleno en el que reconoce que la mejor conexión con él es el amor y el corazón previo a desaparecer en la aniquilación en lo divino como deja claro en su *masnavī Asrar-i-Khudi* (Los secretos del sí mismo).<sup>54</sup> Posteriormente Iqbāl, en *Jawāb-i-Shikwā*,

pone en boca de Allāh: «Todo lo bajo se enaltece con la fuerza del amor/ ¡Ilumina el mundo con el nombre de Muḥammad».<sup>55</sup> Esta es una de las diferencias que nos permite repensar la fuerza del contexto cultural islámico sobre Iqbāl más allá de la tradición persa y uniéndose a autores sufíes del subcontinente como Sirhīndī, Al-Battī o Shah Jō, en cuanto al rol del Profeta se refiere.

Aun así, Iqbāl siempre vio en Rūmī a su *shaykh* (maestro) considerándolo así en su propio camino espiritual.<sup>56</sup> Compartía con él la crítica al poder terrenal y el poder de la palabra.<sup>57</sup> Estos, que encontramos a lo largo de la obra de ambos, hace que el ser humano, ante el mundo, anhele la palabra, el canto, la plegaria. Un murmullo, casi un encantamiento —como afirma Schimmel—, que se ejemplifica en los numerosos *ghazals* que rompen el ritmo narrativo del *masnavī*.<sup>58</sup> Un canto entre declamación que ayuda a enseñar las puertas a las lógicas de la creación. Ese encantamiento lleno de belleza hace de proemio a la búsqueda del conocimiento divino (*ma'rifa*).

Iqbāl heredó, igualmente, de Rūmī el interés por la *ma'rifa*, esto es, por un conocimiento sutil de la realidad, que se muestra en el ser humano como un anhelo que le sobrepasa cuando llega a cierto estado de consciencia. El reto del místico es no caer en el camino por las trampas que se plantean durante en este. Iqbāl es consciente y recoge de Rūmī la facilidad de esa búsqueda si hay si hay deseo, si hay anhelo de Dios.<sup>59</sup> Así, ambos comparten que el islam, como proceso activo de búsqueda de la *ma'rifa*, es rendirse bajo la voluntad (creadora) de Dios siendo parte activa de la creación.<sup>60</sup> Pero Iqbāl difiere, profundamente, con Rūmī sobre el objetivo del encuentro místico. Aquí, vuelve a entrar en juego la influencia del neo-sufismo e Iqbāl señala que el objetivo de ese conocimiento divino no es la aniquilación sino «un espacio donde Dios consultará su voluntad y antes de comunicarle su destino».<sup>61</sup> A partir de ahí, y como ocurre en la mayoría de los neo-sufís, el camino que se abre es el de buscar un mundo mejor para la humanidad en conexión con lo divino más allá de «los mediocres y las masas irreflexivas que gobiernan y han gobernado el mundo islámico».<sup>62</sup>

El Rūmī que aparece en *Javīd Nama* es, como ocurre en toda la obra poética de Iqbāl, un personaje altamente idealizado, pero a la vez muy íntimo y personal. De hecho, él es el encargado, en un preludeo en la tierra, de revelar a Iqbāl los secretos del viaje nocturno del Profeta (*mi'rāj*). Como ya hemos mencionado él es el guía en el viaje a través de las esferas del cosmos, cuyo objetivo

<sup>47</sup> Schimmel, Anne Marie. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*. Albany, SUNY Press, 1993, p. 50.

<sup>48</sup> *Ibid.* pp. 61-74.

<sup>49</sup> *Ibid.* pp. 82-92.

<sup>50</sup> Para la construcción del imaginario muḥammadiano que hace Rūmī véase Schimmel, Anne Marie. *And Muhammad is his Messenger*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1985, pp. 222 y ss.

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 203.

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 202.

<sup>53</sup> Para más información, y discusiones teóricas, sobre el concepto de neo-sufismo véase O'Fahey, Rex S. y Radtke, Bernd. "Neo-sufism reconsidered". *Der Islam*, vol. 70, 1993, p. 5 y Schimmel, Anne Marie. *And Muhammad is his Messenger...*, *Op. Cit.*, pp. 217-238.

<sup>54</sup> Iqbāl, Muhammad. *Asrār-i-Khudi*. Lahore, Union Steam Press, 1915, versos 343-350.

<sup>55</sup> Iqbāl, Muhammad. *Bāng-i-Drā*. *Op. Cit.*, 1924, p. 230.

<sup>56</sup> Schimmel, Annemarie. "Muhammad Iqbal 1873-1938 the Ascension of the Poet". *Die Welt des Islams*. Vol. 3, 3-4, 1954, p. 145.

<sup>57</sup> *Ibid.* pp. 150-152.

<sup>58</sup> Schimmel, Annemarie. "Muhammad Iqbal 1873-1938...", *Op. Cit.*, p. 152 comparando *Javīd Nama* y el *Divān-i-Shams-i Tabriz*.

<sup>59</sup> *Masnavī de Rūmī*, I, 1741 cit. en Schimmel, Annemarie. "Muhammad Iqbal 1873-1938...", *Op. Cit.*, p. 154.

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 155.

<sup>61</sup> Iqbāl, Muhammad. *Bāl-i-Jibril*. Lahore, Taj Company, 1935, p. 81.

<sup>62</sup> Iqbāl, Muhammad. *The Reconstruction...*, *Op. Cit.*, p. 143. Es curiosa esta afirmación porque Iqbāl aduce como causa del problema que el sufismo hubiera absorbido a los mejores intelectuales debido a esas gnosis. Siguiendo un enfoque neo-sufi, ahora sería el momento de que el sufismo los devolviera para crear un mundo islámico más justo.

es lograr la libertad, la plenitud, el paraíso a través del anhelo. Pero esta fuerza profética es inaccesible para el que intente entrar sin maestro. Por eso, Iqbāl propone a Rūmī, usando la métrica del *ghazal*, que le enseñe los secretos de la creación.<sup>63</sup>

Para ello Rūmī como maestro (*pīr*) se presenta como un espíritu lumínico de carácter inmortal, cuya luz le hace compartir el mismo estado del que gozan los profetas y los seres angélicos.<sup>64</sup> El maestro no tarda en revelar los secretos a su discípulo Iqbāl y le muestra el sentido del *mi'rāj* y con ello el porqué de su viaje: la vida es efímera y el hombre no permanece, y si permanece es solo una prueba.<sup>65</sup> El deseo de ser testigo de este mundo inmanente, de los secretos (*asrar*) del Universo es algo que se reafirma con el viaje. El amor constituye la fuerza motriz del viaje y hace que se inicie la ascensión, pero la premisa principal –de la que advierte Rūmī– es que el Creador y el orden están fuera de la creación. Hay que buscar el sentido del universo más allá de cielos y planetas, pero antes hay que conocer la creación.<sup>66</sup> El *mi'rāj* es una revolución que nace de la experiencia del rapto y el anhelo (el alma), más allá de los hábitos mundanos (el cuerpo) porque –y así concluye el encuentro con Rūmī– «el cuerpo no es el alma / un puñado de tierra no impide volar».<sup>67</sup> De ese modo, el maestro (*pīr*) guiará a su discípulo (*murīd*) Iqbāl por las esferas del universo puesto que conoce el secreto.

Rūmī, más allá de las citas de su obra o de interpolaciones en textos, vuelve a aparecer como personaje en otro diálogo con Iqbāl titulado *Pīr-o-murīd*<sup>68</sup> (maestro y discípulo) en su poemario *Bāl-i-Jibrīl* (Las alas de Gabriel).<sup>69</sup> Aunque está presente como intensa referencia a lo largo del texto, es en este poema en urdú en el que toma voz y enseña directamente a Iqbāl bajo el nombre *murīd-i-hindī* (el discípulo indio). Esta es una conversación mucho más íntima que la anterior y juega no solo a revelarles secretos metafísicos, sino cotidianos. Iqbāl interpela a Rūmī bajo el epíteto: «¡Maestro del amor y de Dios!» ante la experiencia del dolor que le produce el mundo.<sup>70</sup> Iqbāl advierte, en un tono desolador, que el mundo está bajo el hechizo de Occidente y que han olvidado su herencia. Sin embargo, Rūmī solo le contesta con bellas y dulces palabras. Al preguntar por los secretos, se le otorgan respuestas del universo desde una clave sufi.<sup>71</sup> También le responde del riesgo de la nostalgia y la traición a la verdadera y autorizada tradición: «Cada nación que pereció en el pasado/ pereció por confundir piedra con incienso (...) Ninguna nación encuentra su perdición/ hasta que no enfada a un hombre de Dios».<sup>72</sup>

La solución ante la angustia de Iqbāl no es ni pensar ni buscar fuera, sino buscar dentro de sí. El *jihād* no es exterior pues para él debe de ser interior. Así, el filósofo de Sialkot retoma en boca de Rūmī el sentido de *jihād al-akbar* (el gran esfuerzo), la purificación del sí mismo, del ego (*nafs*). Confirmándolo en los siguientes versos: «Rompe la imagen de Dios / por mandato del propio Dios».<sup>73</sup> A partir de este momento, las preguntas racionales de Iqbāl son aniquiladas por Rūmī y comienza una reducción al vacío absoluto de la experiencia mística, explicando que la cura para tantos males es el conocimiento. Se pregunta por su significado y el maestro le responde: «El conocimiento (*'ilm*) y la sabiduría (*hikmat*) nacen de una vida *halāl* / amor y éxtasis nacen de una vida *halāl*».<sup>74</sup>

Una conclusión para la que Rūmī le aconseja una vida lícita (*halāl*) para llegar a la plenitud y liberarse del dolor de un mundo que no comprende. El *rubā'i* final, con el que Iqbāl remata el poema, es el colofón: un intenso, pero intimista, diálogo donde sencillamente se expresan los secretos de la vida y del cese del sufrimiento:

Tu cuerpo no conoce de tu corazón los enigmas,  
y apenas tu vista alcanza del paraíso las alturas,  
se disgusta Dios con los vacíos cuerpos de espíritu,  
Él que vive es el Dios de las vivientes almas.<sup>75</sup>

Así, Iqbāl sella su diálogo con Rūmī, el cual le permite trascender con todas estas enseñanzas y pacificarle en su búsqueda por lo auténtico. Como discípulo de Rūmī es un hombre tradicional y pacificado que busca trascender y alejarse de las enfermedades del alma. El Iqbāl que queda tras esta experiencia es el que toma la literatura como *tarīqa* (camino espiritual). Un camino en el que habría sido iniciado por el propio Rūmī, quien le habría guiado hacia el absoluto en plena conciencia. La tradición sufi e islámica es para Iqbāl mucho más que cultura, es un símbolo, una pura experiencia metafísica que a él le habría ayudado a comprender la trascendencia.

## 5. El diálogo con la modernidad occidental

Occidente y la filosofía europea son un contrapunto a todo este derroche metafísico y místico de Iqbāl. El tercer diálogo en su obra no es ni con un personaje ni con la historia sino un punto de reflexión. Iqbāl siempre mostró una grandísima ambigüedad intelectual en lo que se refiere a Occidente (*maghrib*). Su pensamiento político, su marco histórico son deudores de la modernidad occidental y por eso en su obra vemos tan claramente la tensión entre modernidad y tradición, entre el «son» y el «somos», entre la libertad política y la libertad espiritual. Por eso, Bhartṛhari, Nanak y Rūmī aparecen junto a Goethe, Bergson, Nietzsche, Hegel, Marx o Tolstói como sus influencias principales intelectuales.

Se trata de las tensiones propias de un hombre de «otro espacio» frente al abismo de la cultura contempo-

<sup>63</sup> Iqbal, Muhammad. *Javīd Nama. Op. Cit.*, p. 12.

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 13.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 15.

<sup>67</sup> *Ibid.* p. 20.

<sup>68</sup> Iqbal, Muhammad. *Bāl-i-Jibrīl, Op. Cit.*, pp. 180-191.

<sup>69</sup> *Bāl-i-Jibrīl* es una de sus obras de madurez donde se aprecia la tensión entre tradición y modernidad de forma constante. Iqbāl intenta conjugar su plano político y emancipador fuertemente influido por Europa con una tradición islámica representada por Rūmī y por Adam. Este poemario lleno de nostalgia constituye uno de los hitos de la poesía filosófica de Muḥammad Iqbāl.

<sup>70</sup> Iqbal, Muhammad. *Bāl-i-Jibrīl, Op. Cit.*, p. 180.

<sup>71</sup> *Ibid.* pp. 181-185.

<sup>72</sup> *Ibid.* pp. 182-183.

<sup>73</sup> *Ibid.* p. 182.

<sup>74</sup> *Ibid.* p. 190.

<sup>75</sup> Iqbal, Muhammad. *Bāl-i-Jibrīl, Op. Cit.*, p. 191.

ránea: «Raza, nacionalismo, iglesia, reino, civilización, color / ¡que elección de embriagante magistralidad han creado!». <sup>76</sup> En esto, se fundamenta el famoso concepto de *shikwa*<sup>77</sup> o injusticia cósmica, que aparecerá a lo largo de la obra de Iqbāl como otro *leitmotiv* en su obra marcando cierto anhelo por la restitución de una cultura propia.

Por otra parte, esta crítica que realiza Iqbāl a Occidente es muy parecida a la que realizará al propio islam en *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1934). La cultura es presentada, en todo momento, como una medicina capaz de curar o matar, he ahí la enorme ambigüedad. La cultura es un elemento que Iqbāl ya que construye un escenario donde se realiza la historia, supone el espíritu de un pueblo en un claro guiño a la filosofía hegeliana.<sup>78</sup> El de Iqbāl es un ejercicio de reconocimiento en el mundo contemporáneo y es aquí donde se produce la primera fricción entre modernidad y tradición. Las críticas a una y a otra se suceden en tanto no puede abandonar este marco mental. La filosofía necesita de la literatura y la literatura de la filosofía, por lo menos en la compleja contemporaneidad.

Por eso, aunque lo critique Iqbāl, él no puede huir de Occidente. Y esto se debe, principalmente, a que la mitad de su mentalidad se gestó entre Cambridge y Múnich, entre neo-hegelianos y lecturas de clásicos occidentales. Es más, gran parte de su visión metafísica persa, plasmada en su tesis doctoral *The Development of Metaphysics in Persia* (1908), se la debe a la interpretación idealista de Friedrich Hommel (1854-1936). Por lo tanto, Iqbāl siempre juega con un «Oriente ficticio» bajo la sombra de Occidente, una tradición que está apuntalada por la filosofía y la cultura contemporánea europea. Y esto, sin duda, le otorgará una posición privilegiada para la crítica de ambos mundos, pero también le ayudará a buscar espacios renovadores.

El «Oriente ficticio» nace del deseo de buscar un arraigo que siempre fue forzado, como explicábamos en la introducción, el subcontinente a pensarse como la India hindú. Ello suponía romper con la tradición islámica que había dominado culturalmente el subcontinente por siglos. El «hindú» está fuera de oriente, es una nueva experiencia —como bien señala Iqbāl en *Stray Reflections*— en búsqueda de una identidad perdida.<sup>79</sup> El optimismo con el que saluda a la nueva cultura hindú se apagará en los debates sobre la cuestión de la independencia india, cuando los musulmanes fueron acusados por Pandit Jawahar Lal Nehru (1889-1964) de anti-nacionales en 1933<sup>80</sup> por pretender un estado donde se reivindicasen las culturas extranjeras como la persa, de la que los mogoles eran deudores. He ahí un «Oriente ficticio» basado en

la cultura persa como ideal de cultura islámica.<sup>81</sup> Iqbāl la construye desde el romanticismo alemán y desde su propia experiencia mística.

El romanticismo alemán fascinaba a Iqbāl tanto que determinó su pensamiento filosófico. Las críticas esquivan a Alemania y su desarrollo intelectual, una cultura que, fascinado por la retórica iniciada por los hermanos Schlegel, Iqbāl vería como una Persia de Occidente. Por eso, son tan importantes en su filosofía la figuras de J. W. Goethe (1749-1832) y de Heinrich Heine (1797-1856) como poetas, y por otra parte la de G.W.F. Hegel (1770-1831) como filósofo.

De Hegel dice Iqbāl: «El sistema filosófico de Hegel es un poema épico en prosa».<sup>82</sup> Siendo una suerte de contraparte de Rūmī en lo que se refiere a tutoría espiritual, viéndolo como un filósofo clave para el crecimiento espiritual. En *Pāyam-i-Mashriq* (Mensaje de Oriente) confronta a Rūmī con Hegel haciéndolos interactuar a través de él en un texto muy brillante.<sup>83</sup> El poema se encuentran inserto en su poemario de contestación a *West-östlicher Divan* de J.W. Goethe. En él se describe no solo la potencialidad del pensamiento hegeliano sino el problema lo que puede generar si se usa, por un musulmán, para buscar a Dios. En palabras de Iqbāl, Hegel le ayudó a descubrir el «interior» de las cosas.<sup>84</sup> Pero, también, la metafísica hegeliana —desde la libertad humana— despierta una tormenta cultural que puede arrastrar a la perdición porque no pueda controlarse. Sin embargo, en medio de la tempestad aparece Rūmī y le guía no sin antes dejar en evidencia a Iqbāl: «¿Estás pidiendo que te guíe en el camino del amor? ¿Estás buscando el sol a la luz de las velas?».<sup>85</sup> Con una fuerza descomunal, Rūmī no solo detiene la tormenta desatada por la asunción de la libertad (la cultura occidental) sino que le guía hacia lo divino (su identidad islámica) a través del amor. Es indudable que Iqbāl, gran admirador de Hegel, no podía escaparse del sistema filosófico en tanto él quiere hacer filosofía y política pero la entrada de la mística de Rūmī le brinda, con la puerta de la poesía, una válvula de escape. Las ideas contenidas en este poema se repetirán una y otra vez en el pensamiento de Iqbāl llevándole a tal punto que dirá: ¿De donde soy? ¿Dónde estoy? ¿Puedo evitar una nueva tragedia espiritual?

Para Iqbāl esa tragedia espiritual es la debacle intelectual del cristianismo que podría producirse en el islam. Una crisis muy fuerte que había conocido a través de la obra de Nietzsche: «Clavando el bisturí en el corazón de Europa/ sus manos teñidas de rojo con la sangre de la cruz (...) Su corazón es de creyente, pero al olvidarlo es destructor».<sup>86</sup> La dureza con la que Iqbāl describe a Nietzsche entra dentro de sus críticas a la Europa cristiana. Iqbāl teme que esto se produzca en el propio islam, que el espíritu de renovación acabe sepultando la profundidad metafísica propia del islam. De hecho,

<sup>76</sup> Iqbal, Muhammad. *Bāng-i-Drā. Op. Cit.*, 1924, p. 262.

<sup>77</sup> *Ibid.* pp. 177-178.

<sup>78</sup> Véase el ejemplo del «espíritu» de la cultura musulmana en el capítulo quinto de *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* donde Iqbāl habla de las intersecciones que han configurado la cultura musulmana y como esta ha determinado su identidad a través de la historia. Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction...*, *Op. Cit.*, pp. 118-138.

<sup>79</sup> Iqbal, Muhammad. *Stray Reflections. Op. Cit.*, p. 39

<sup>80</sup> Iqbal, Muhammad. *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*. Lahore, Iqbal Academy Pakistan 1995, pp. 287-290

<sup>81</sup> Véase el epígrafe anterior y la discusión con el legado y la imagen de Rūmī.

<sup>82</sup> Iqbal, Muhammad. *Stray Reflections. Op. Cit.*, p. 25.

<sup>83</sup> Iqbal, Muhammad. *Pāyam-i-Mashriq*, Lahore, n.d., 1923, pp. 178-179.

<sup>84</sup> Iqbal, Muhammad. *Stray Reflections, Op. Cit.*, p. 53.

<sup>85</sup> Iqbal, Muhammad. *Pāyam-i-Mashriq, Op. Cit.*, p. 179.

<sup>86</sup> *Ibid.* p. 177.

Iqbāl prefiere un Lutero que a un Nietzsche<sup>87</sup>, alguien que conozca la creencia y que no cause destrozos sociales, desarrollando un sistema ético conectado con el metafísico. A Nietzsche, aun teniendo el vigor para denunciar los errores de los humanos, le falta el amor y la misericordia hacia la creación. Iqbāl en *Javīd Nama* recibe de Rūmī la respuesta sobre Nietzsche: «está [atrapado] entre dos mundos».<sup>88</sup> Por eso, en *Stray Reflections* –unos años antes– explica que el cristianismo católico no se puede considerar como un «gran evento histórico» porque el espíritu de Cristo fue subsumido por el paganismo romano perdiendo su conexión con lo divino, fundiéndose con lo cultural.<sup>89</sup>

El diálogo y confrontación con Occidente proseguirá a lo largo de su obra entre un Occidente racional (en inglés) y un Oriente del corazón (en farsi y en urdú). Donde mejor podemos apreciar este debate es en el poema *'aql-u-dil* (razón y corazón) incluido dentro de la colección *Bāng-i-Drā*<sup>90</sup> del que ya hemos hablado. El texto presenta un enfrentamiento entre la razón (*'aql*) y el corazón (*dil*), en el que al comienzo la razón se presenta como la maestra del corazón, interpretando lo divino y despreciando al corazón por su fragilidad. Este le contesta que si no es a través de él jamás podrá acceder a los secretos de la existencia porque Dios solo se revela en él y que es la cura para toda enfermedad. Exhibiendo una interesante metáfora en el que el corazón le dice a la razón: «Tú eres la vela que porta la verdad, pero yo soy la lámpara que contiene la belleza (...) Mi estatus es más alto ¡Yo soy el trono de la Majestad de Dios!».<sup>91</sup> Esta actitud ante la arrogancia del conocimiento racional –en un plano más personal– es la que le hace empatizar muy bien con el propio Goethe y con la crítica a la ilustración francesa racionalista.

Goethe es la referencia occidental más importante dentro del pensamiento de Iqbāl. Su influencia es muy fuerte, tanto que Iqbāl lo identifica –a lo largo de su producción– consigo mismo ante la cuestión de si es un filósofo o un poeta.<sup>92</sup> Para Iqbāl Goethe es un hombre pleno, un «filósofo de la vida»<sup>93</sup>, que ha encontrado tantas respuestas que ha acabado en el «Oriente» fascinado por el mundo islamo-persa en *West-östliches Divan*. Tanto que supone una de sus más poderosas influencias junto con Hegel y Mirza Ghalib.<sup>94</sup> El diálogo de Iqbāl con Goethe se hace de igual a igual, desde un poeta que se opone al mundo ilustrado con el sentimentalismo y la comprensión con el plano interior de la naturaleza, con una «gran mente» –como la describe Iqbāl en *Stray Reflections*–.<sup>95</sup> La profundidad con la que «universaliza» lo contrapone, por ejemplo, con el realismo británico de Shakespeare<sup>96</sup> en la reflexión sobre el pensamiento divino en sus obras. Esta percepción le lleva a decir a Iqbāl que Goethe es un

místico, una persona que percibe un más allá plasmándolo de forma sin igual en *Faust*. Estas opiniones dan cuenta del peso de esta obra en Iqbāl, pues no solo era su obra preferida, sino que, como el gran poema sobre la vida que es, Iqbāl lo utiliza para esbozar dos de sus temas favoritos en su producción poética: el conocimiento y el mal.

Adam e Iblīs (Lucifer) son homólogos a Fausto y Mefisto. Adam como Fausto busca incesantemente la lógica de la creación, mientras que Iblīs y Mefisto pretenden dársela. Es la naturaleza humana, la debilidad en busca del sentido de la vida. Rūmī, como hemos visto anteriormente, aporta un camino claro hacia el conocimiento a través del amor y la sumisión a lo divino. Mientras tanto, Iblīs tienta a Adam como Mefisto lo hace a Fausto con la razón, con el control absoluto ante el mundo. Ahí se proyectaría lo satánico de la técnica y la modernidad. Ante esto Iqbāl escribe: «O bien un nuevo Adam, un poco menos diabólico que Iblīs, / u otro Iblīs que desafíe la fe y la razón / sea uno, sea otro».<sup>97</sup> En este fragmento de *Zabūr-i-'ajam* (Los salmos extranjeros) Iqbāl advierte que el ser humano es fácilmente un Iblīs, un rebelde que se enfrenta a la voluntad de Dios, por su carácter de buscador desorientado. Del mismo modo, el enfrentamiento entre Gabriel e Iblīs en *Bāl-i-Jibril*<sup>98</sup> recuerda al prólogo celeste de *Faust*. La ironía y la seducción de Iblīs durante el texto frente al divino hieratismo de Gabriel acaba mostrando que el ser humano necesita del mal, del conocimiento rebelde para iniciarse a la manera de Prometeo. Iqbāl en el remate final del poema lo deja claro: la rebeldía luciferina –bajo la metáfora de la embriaguez– solo lleva a la perdición y al orgullo, pero es necesaria para la vida.

La pasión –y aquí está operando el romanticismo– no se puede aniquilar en el ser humano, es intrínseca a él. Pero el ser humano necesita de guías, de orientaciones y sobre todo de amor. Lo que le falta tanto a Iblīs como a Mefisto es el amor humano y lo que le falta a Fausto es un *pīr* (maestro). Alguien que a la manera de Rūmī, ante el terror de la existencia y la pregunta del conocimiento, solo conteste con belleza y amor sin olvidar la consciencia de la grandeza (*jalāliyya*) de Dios.<sup>99</sup> Luz frente a esa oscuridad occidental que le atrae, a pesar de que Goethe es consciente de los problemas de un mundo incoherente. Por eso, *Faust* es para Iqbāl más una denuncia de la condición humana que una afirmación vital.

De nuevo, como ocurrió con Hegel, Iqbāl confronta a Goethe con su maestro Rūmī en el poema *Jalāl-u-Gothe* (Jalāl y Goethe) en *Payām-i-Mashriq*.<sup>100</sup> En este poema, Goethe llega al paraíso y es elogiado por Rūmī como alguien que conoce los secretos, como alguien suficientemente espiritual como para no caer en las trampas de Fausto. Y, tras el elogio en el que se le nombra el gran místico occidental, Rūmī advierte a Iqbāl –incidiendo transversalmente en el asunto de la unicidad de Dios– que el ser humano debe su astucia a Iblīs y el amor a

<sup>87</sup> Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction...*, Op. Cit., 1934, pp. 154-155.

<sup>88</sup> Iqbal, Muhammad. *Javīd Nama*. Op. Cit., pp. 175-176.

<sup>89</sup> Iqbal, Muhammad. *Stray Reflections*. Op. Cit., p. 43.

<sup>90</sup> Iqbal, Muhammad. *Bāng-i-Drā*. Op. Cit., 1924, pp. 28-29.

<sup>91</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>92</sup> Iqbal, Muhammad. *Stray Reflections*. Op. Cit., p. 115.

<sup>93</sup> Iqbal, Muhammad. *Pāyam-i-Mashriq*, Op. Cit., p. 1.

<sup>94</sup> Iqbal, Muhammad. *Stray Reflections*. Op. Cit., p. 53.

<sup>95</sup> *Ibid.* p. 16.

<sup>96</sup> *Ibid.* p. 130.

<sup>97</sup> Iqbal, Muhammad. *Zabūr-i-'ajam*. Lahore, Sheikh Mubarak, Ali, 1927, pp. 34-35.

<sup>98</sup> Iqbal, Muhammad. *Bāl-i-Jibril*, Op. Cit., pp. 192-194.

<sup>99</sup> Iqbal, Muhammad. *Bāl-i-Jibril*, Op. Cit., pp. 181-185.

<sup>100</sup> Iqbal, Muhammad. *Pāyam-i-Mashriq*, Op. Cit., pp. 176-177.

Adam. El ser humano no puede romperse en una de las dos naturalezas, pero si puede disolverse en Dios. Acabar extinguiéndose (*fanā'*) es el final, pero el proceso es amar y descubrir la creación con sus pros-y sus contras. Esa es la historia, la lucha entre Iblīs (la pasión, el mundo terreno) y Gabriel (la revelación, lo divino) por guiar a Adam o a Fausto hacia el Jardín. Un Jardín sin conciencia, de plena realidad. Una historia que consiste en mirar al futuro más que al pasado, si bien el pasado sea un tormento y nos interpele y nos seduzca.

## 6. A modo de conclusión: ¿Quién soy yo? ¿Quiénes somos nosotros?

Este trabajo en su conclusión tiene que acercarse, necesariamente, al rol de la historia y la identidad en el pensamiento de Iqbāl. Aunque él critique la visión nostálgica de la historia, su obra literaria es un mosaico de impresiones, de personajes y de vivencias. Como hemos intentado mostrar a lo largo de este texto él no logró escapar de esa tensión entre tradición y modernidad.

Pero a la vez, Iqbāl es hijo de su tiempo, de la periferia, de la crisis del siglo XX. Su contradicción principal pasa por encontrar un espacio donde desarrollar su espiritualidad pero que no esté atravesado por la ciega imitación (*taqlīd*), sino que le permita explorar el mundo de lo oculto (*bāṭin*) y los secretos del alma (*asrār-i-khudi*). Por eso, a lo largo de su obra, existe un anhelo por otro tiempo, que no tiene por qué ser físico. Por eso, Iqbāl elige a Rūmī para que le guíe a través de los misterios del cosmos y le enseñe a amar.<sup>101</sup> Así, su *ṭarīqa* (camino espiritual) es la literatura en la cual Iqbāl se siente libre para moverse a través de la historia, el universo y los conceptos: «La roca más grande se estremece ante la mirada del amor:/ Amar a Dios, finalmente, te lleva a convertirte en Dios»<sup>102</sup>, dice un Iqbāl muy inflamado por el sentimiento de unicidad divina (*tawhīd*).

Iqbāl siempre se enfrentará a la tensión intentando acallar el plano racional, pero a la vez es consciente de que la Sunna del Profeta es puramente social, equilibrando, necesariamente, el plano político con la mística. El sufismo no debe desapegarse de la realidad (*ḥaqīqa*), pero debe dominar la realidad como bien dejaban claro los neo-sufís. Los sufís no deben ser pasivos ante la realidad, aunque amen a la creación hasta disolverse en el absoluto. El mismo Iqbāl, en su versión más combativa, escribe en su obra *Pas che bāyad kard Ae aqwan-i-masharq* (Qué deberíais hacer ¡Oh gente del Oriente) exhortando a volver a la esencia de la *sharīa* (ley islámica).<sup>103</sup> Una *sharīa* que significa la tradición y la identidad islámica en sí misma, incidiendo en el ejemplo profético como vía para cambiar el mundo. Conocer la naturaleza de los actos, su forma externa, es reconocer quiénes somos y hasta donde podemos llegar en nuestra vida común, esto es, saber quiénes somos y cómo comportarnos. Aparentemente sa-

ber quiénes somos y cómo comportarnos. El camino al jardín, al conocimiento de Dios (*ma'rifa*) comienza desde este punto, cuando se supera el olvido (*ghafla*).

En *Bāng-i-Drā*, al hilo de todo esto, Iqbāl dedica un bellissimo poema a la comunidad islámica global (*Ummah*) titulado *Tarānā-i-milli* (himno a los musulmanes) que puede servir de colofón para este texto y dice así:

China y Arabia son nuestros, Hindustán es nuestro  
Somos musulmanes, el mundo entero es nuestro.

En la unicidad de Dios confían los corazones nuestros  
Nada fácil es borrar nombres y signos nuestros

Frente a los templos idólatras, primero fue el nuestro  
Del que somos guardianes, y este es guardián nuestro.

A la sombra de la espada hemos madurado  
Fluyendo nunca se detuvo el avance nuestro.

Nosotros, ¡Oh cielos! No hemos sido reemplazados por falsedad.  
Cien veces se ha probado a los nuestros.

¡Oh, jardines de Al-Ándalus! ¿Recuerdas aquellos días?  
¿Cuándo en tus ramas estaba el nido nuestro?

¡Oh, cauce del Tigris! También nos reconoces,  
Aún relata el río la historia nuestra.

¡Oh, tierra de pureza! Caímos y morimos con honor  
A través de tus venas aún fluye sangre nuestra.

Señor del Hijaz, líder de nuestra comunidad  
De tu nombre viene la paz del alma nuestra.

La canción de Iqbāl suena como el sonido del tintineo marcando el camino, una vez más, de esta caravana nuestra.<sup>104</sup>

Esa palabra con la que concluyen los versos del poema, ese «nuestro» (*humārā*) en urdú, marca la tensión entre tradición islámica y modernidad occidental en Iqbāl a la que hemos aludido a lo largo de este trabajo. Ese «nuestro» representa la herencia, el objetivo común, la búsqueda de la unidad, pero también de la diversidad. Tendríamos que preguntarle a Iqbāl: ¿Quiénes son ese nosotros? ¿Los musulmanes? ¿Los musulmanes del subcontinente? ¿Los musulmanes con herencia persa? ¿Los musulmanes de Arabia? ¿Los seres humanos? ¿La creación?

Aunque parezca fácil la respuesta, desde una perspectiva histórica, no lo es de ningún modo. Y eso se debe a que su poesía, al contrario que su obra filosófica y política, Iqbāl no busca respuestas, porque ya las tiene. No somos quien creemos, ni somos quienes suponemos. Las respuestas tienen que arrancarse de lo más profundo de la realidad. La búsqueda de Iqbāl siempre fue más simple, el sufismo de Iqbāl se reduce a asombrarse con lo divino y trabajar con lo humano. Allāh, el Profeta y Rūmī son sus puertas principales, pero eso no privó a Iqbāl de buscar la realidad (*ḥaqīqa*) en las palabras, en los textos y en las doctrinas de los filósofos orientales y

<sup>101</sup> Iqbāl, Muhammad. *Asrār-i-khudi*. Lahore, Union Steam Press, 1915, pp. 43-47.

<sup>102</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>103</sup> Iqbāl, Muhammad. *Pas che bāyad*. Lahore, Kutab Khana Talu-e-Islam, 1936, pp. 36-42

<sup>104</sup> Iqbāl, Muhammad. *Bāng-i-Drā*. Op. Cit., pp. 173-174

occidentales que, como estrellas en la noche, marcarían para él el camino hacia la trascendencia.

### Fuentes de financiación

Subvención concedida por Junta Islámica de España en el marco de su proyecto de islam y ciudadanía contemporánea (2019-2020).

### Agradecimientos

El autor agradece comentarios y apreciaciones sobre el manuscrito original de Fernando Wulff (Universidad de Málaga), Juan José Padial (Universidad de Málaga) y José Antonio Antón (Universidad de Sevilla). De igual forma se agradece la ayuda incondicional e inspiración de Amtul Moid y Humera Syeda.

## 7. Referencias bibliográficas

- Aggarwal, Neil Krishan. "Muhammad Iqbal's representations of Ram and Nanak". *Sikh Formations*, 2008. Vol. 4, 2, 2008, pp. 133-142. <https://doi.org/10.1080/17448720802538782>
- Aguado, Jesús. *¿En qué estabas pensando? Antología de poesía devocional de la India, siglos V-XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 2017
- Arberry, Arthur. *Mystical Poems of Rumi*. Chicago, University of Chicago Press, 2009
- Arnau, Juan. *La mente diáfana. Historia del pensamiento indio*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 2021
- Asher, Catherine y Talbot, Cynthia. *India before Europe*. Cambridge, Cambridge University Press 2006
- De Diego González, Antonio. "El juego geopolítico de Marruecos y Arabia Saudí en África Occidental". *Araucaria Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*. Vol. 21, 41, 2019, pp. 415-438. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2019.i41.20>
- De Diego González, Antonio. *Populismo Islámico*. Córdoba, Almuzara, 2020
- De Palma, Daniel. *Innumerables Cazadores, una sola Vida. Antología de poetas Sant de la India*. Madrid, Miraguano, 2002
- Eaton, Richard M. *India in the Persianate Age: 1000-1765*. Londres, Penguin, 2019
- Iqbal, Muhammad. *Asrār-i-khudi*. Lahore, Union Steam Press, 1915
- Iqbal, Muhammad. *Pāyam-i-Mashriq*. Lahore, n.d., 1923
- Iqbal, Muhammad. *Bāng-i-Drā*. Lahore, Karimi Press, 1924
- Iqbal, Muhammad. *Zabūr-i-'ajam*. Lahore, Sheikh Mubarak Ali, 1927
- Iqbal, Muhammad. *Javīd Nama*. Lahore, Karimi Press, 1932
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious thought in Islam*. Oxford, Oxford University Press, 1934
- Iqbal, Muhammad. *Bāl-i-Jibril*. Lahore, Taj Company, 1935
- Iqbal, Muhammad. *Ḍarb-i-Kalim*. Karachi, Kutab Khana Talu-e-Islam, 1936
- Iqbal, Muhammad. *Pas che bāyad*. Lahore, Kutab Khana Talu-e-Islam, 1936
- Iqbal, Muhammad. *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*. Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 1995
- Iqbal, Muhammad. *Stray Reflections: The Private Notebook of Muhammad Iqbal*. Lahore, Iqbal Academy of Pakistan, 2006
- Khan, Zulfiqar. *A voice from the East*. Lahore: The Meroantile Electric Press, 1922
- Lorenzen, David N. *Who invented Hinduism: Essays on religion in History*. New Dehli, Yoda Press, 2006
- Mishra, Pankaj. *From the ruins of empire: The intellectuals who remade Asia*. Farrar, Straus and Giroux, 2012
- O'Fahey, Rex S. y Radtke, Bernd. "Neo-sufism reconsidered". *Der Islam*. Vol. 70, 1993, pp. 52-87
- Pennington, Brian. *Was Hinduism Invented?: Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford, Oxford University Press, 2015
- Rajadiaksha, Nirajan. *Los seis sistemas de filosofía india*, Etnos, Madrid, 1997
- Schimmel, Anne Marie. *And Muhammad is his Messenger*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1985
- Schimmel, Anne Marie. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaluddin Rumi*. Albany, SUNY Press, 1993
- Schimmel, Anne Marie. "Muhammad Iqbal 1873-1938 the Ascension of the Poet". *Die Welt des Islams*. Vol. 3, 3-4, 1954, pp. 145-157. <https://doi.org/10.1163/157006054X00084>
- Truschke, Audrey. *Aurangzeb: The Life and Legacy of India's Most Controversial*. Palo Alto, Stanford University Press, 2017.

