



### DARYUSH SHAYEGAN

Nacido en Teherán en 1935 y residente durante muchos años en París, es un pensador cuyas reflexiones se han centrado en la poesía persa clásica y en la influencia que ésta ha ejercido en Occidente, haciendo hincapié en la necesidad de ir más allá de la razón a la hora de entender y crear poesía. Considera a ésta fuera de cualquier secuencia histórica, y pone a dialogar a los grandes poetas persas de distintas épocas porque no entiende que en la historia haya cortes.

Para ello se basa en el estudio de las religiones y de la influencia de filósofos como Heidegger, que conoció en profundidad inducido por su maestro Henry Corbin, primer traductor de la obra del filósofo al francés.

Formado en La Sorbona y en Suiza. Posteriormente enseñó sánscrito y religiones de la India en

la Universidad de Teherán. Ocupa un lugar importante entre los pensadores que han investigado el conflicto de las civilizaciones, siendo fundador y director de un centro en Irán para su estudio, y organizador del simposio «Diálogo entre civilizaciones», en la línea de la política aperturista del expresidente Mohammad Jatamí. Su esfuerzo se vio recompensado en 2009 con el Premio Global Dialogue.

De sus diecisiete libros publicados destacamos: *L'Asie face à l'Occident* (1977), *Le regard mutilé* (1989, *La mirada mutilada*, 1990), *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* (1991), *Les Illusions de l'identité* (1992), *Hindouisme et soufisme* (1997), *La lumière vient de l'Occident* (2005, *La luz viene de Occidente*, 2008), *Sous les ciels du monde* (2011), *La Conscience métisse* (2012). Además de la premiada novela *Terre de mirages* (2004).

---

Climas de presencia:  
cinco poetas persas

Primera edición: mayo 2017

© Daryush Shayegan, 1992

© de la traducción: Juan Ramón Ortega Ugena, 2017

© Vaso Roto Ediciones, 2017

ESPAÑA

C/ Alcalá 85, 7º izda.

28009 Madrid

MÉXICO

Humberto Lobo 512 L 301, Col. Del Valle

San Pedro Garza García, N.L, 66220.

vasoroto@vasoroto.com

www.vasoroto.com

Dibujo de cubierta (rústica): Víctor Ramírez

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento.

Impreso en Madrid

Imprenta: Kadmos

ISBN: 978-84-946910-1-0 (tapa dura)

Depósito legal: M-13260-2017

ISBN: 978-84-946910-0-3 (rústica)

Depósito legal: M-13259-2017

BIC: DNF

Daryush Shayegan  
**Climas de presencia:  
cinco poetas persas**

TRADUCCIÓN DE JUAN RAMÓN ORTEGA UGENA



**Vaso Roto** / Ediciones

Este libro reúne dos estudios de Daryush Shayegan, recogidos posteriormente en *Les Illusions de l'identité*, Éditions du Félin, París, 1992.

El primero de ellos, «Los cinco climas de presencia. Ensayo sobre el hombre poético persa» («Les cinq climats de présence. Essai sur l'homme poétique persan»), fue publicado de forma abreviada en *Les Études philosophiques*, en octubre-diciembre de 1983.

El segundo, «La topografía visionaria de Hafez de Shiraz» («La topographie visionnaire de Hâfez de Shīrāz»), se publicó en «L'Herméneutique permanente ou le buisson ardent», *Cahier de l'université de Saint-Jean de Jérusalem*, nº 7, Berg international, París, 1981.

#### NOTA DEL TRADUCTOR

No es fácil dilucidar un criterio definitivo para transliterar en español los nombres persas. Incluso en libros colectivos, los especialistas no coinciden en la grafía de los diferentes autores. En este caso, se ha optado por emplear en los nombres propios el más utilizado en las ediciones más fiables en español y, en los nombres comunes, que normalmente el autor escribe entre paréntesis, se ha respetado su criterio.

## Los cinco climas de presencia\*

Ensayo sobre el hombre poético persa

Entre los centenares de poetas que ha conocido la historia literaria de Irán, los persas han elegido cinco (o, según otros, seis) como los ejemplos más representativos de su visión poética. Las razones que motivaron esta elección no provienen únicamente de las cualidades excepcionales de los poetas aquí escrutados, sino también del hecho de que éstos marcan con su genio la culminación de grandes corrientes genealógicas de pensamiento, y se presentan como los «puntos de mira» de una visión del mundo en la que encarnan, cada uno a su manera, diferentes aspectos.

Así, por ejemplo, Ferdousí (c. 934-1020) es el punto culminante de una epopeya que, inspirándose en los mitos avésticos y en las leyendas partas, pasando por las sasánidas,

---

\* En colaboración con Shahrokh Meskoob. [Babol, Irán, 1924-París, 2005. Fue el primer estudioso que sometió el *Libro de los Reyes* a los criterios filológicos de la crítica moderna.]

fue resucitada después de la invasión árabe gracias al despertar de la conciencia nacional iraní para encontrar su forma definitiva en el *Libro de los Reyes* (*Shahnameh*). Omar Jayyam (c. 1048-1122) suscita aún en nuestros días vivas controversias. Refleja, no obstante, una corriente paradójica del genio persa donde se encuentran confrontadas corrientes tan contradictorias como fe y escepticismo, sumisión y rebelión. Simboliza, por tanto, la irreductible singularidad de un alma que no se contenta ni con el islam ni con la infidelidad (*kofr*), ni con el aquí abajo ni con el más allá, ni con la certeza dogmática ni con la duda sistemática, sino que, más bien, ve el mundo desarrollarse como una continuación de imágenes, que giran alrededor de una «linterna mágica» y que se desvanecen una a una en la «arqueta de la Nada». Espíritu excepcional del cual la lucidez desmitificadora marca con su sello una cierta visión de la literatura persa.

Mavlna<sup>1</sup> Jalal al-Din Rumi (1207-1273) es la apoteosis de una gran tradición mística cuya genealogía se remonta hasta Bayazid Bastamī<sup>2</sup> y Hallaj,<sup>3</sup> pasando por Sana'i<sup>4</sup> y 'Attar, el célebre poeta místico del *Coloquio de los pájaros*.<sup>5</sup> No sorprende que su obra maestra, el *Masnavi*, haya sido considerada por los iraníes como el Corán persa.

Sa'di (1213-1292) es probablemente el tipo más representativo de la *paideia* iraní. No solamente representa la fina flor de la *humanitas* del mundo iraní, sino que, también, en razón de la importancia pedagógica de su pensamiento, de su sensata moderación, de su moral práctica, su obra se ha convertido en una especie de «norma de oro» del comportamiento social del hombre civilizado. Encarna, por tanto, una corriente de moral práctica de la que encontramos

trazas hasta la época sasánida, así como más tarde –y hasta épocas recientes–, en las recopilaciones morales y en los tratados didácticos. Pero sería injusto reducirlo solamente a esa única dimensión. Ya que, genio polivalente, Sa‘di es también un maestro innegable de la poesía lírica. Por cierto, la claridad sorprendente de su lenguaje, la elegancia de sus giros, la transparencia de su poesía le han valido la rara reputación de ser de una «simplicidad inaccesible» (*sahl-e momtane*<sup>6</sup>). Sa‘di simboliza los grandes valores culturales y estéticos de la *humanitas* iraní.

Hafez (1325-1389) es el «intérprete de los misterios» de las letras persas. Único en su género, es, a la vez, todo ese equilibrio milagroso donde fondo y forma se unen en una indisoluble perfección; ese crisol fecundo donde se funden en una rica síntesis la esencia de la gnosis, la magia del verbo y los grandes símbolos erótico-místicos; y, finalmente, ese filón raro donde se cristalizan las joyas más preciosas del alma iraní. Atraído, quizá, por la orden de los *malamati*,<sup>6</sup> Hafez adapta el lenguaje disfrazado de las paradojas y no titubea en atraerse la desaprobación de los inquisidores oficiales de la religión establecida. Los denuncia, por cierto, con un arrojo inigualable, que acentúa unas veces tal rasgo, otras tal otro, unas veces el «manto de la hipocresía», otras la falsa reputación, otras el fingimiento codicioso de los beatos. Para él la verdad es demasiado paradójica como para acomodarse a los sermones huecos de los predicadores, demasiado rebelde para ser reducida por las estúpidas prohibiciones de los inquisidores. Hafez, dicho de otro modo, es uno de los denunciantes más tercos de toda la literatura persa.

Estos cinco poetas constituyen juntos una constelación presente en el espíritu del persa cultivado: por ello, no se les



considera poetas del pasado, sino interlocutores que, por el hecho de que cada uno representa una de las tendencias innatas de su alma, lo realzan, gracias a la configuración de sus mundos respectivos, al nivel del tiempo cualitativo que le corresponde. Conocerá, en consecuencia, momentos de efusión heroica dejándose llevar por la cadencia épica de Ferdousí (revivirá el tiempo narrativo de la epopeya), se achispará hasta el éxtasis con el ritmo frenético de Rumi, meditará con la dialéctica sutil de Hafez, o lanzará una mirada desencantadora sobre la danza vertiginosa de los átomos con Jayyam. Mas, de un registro a otro, de un nivel de presencia a otro tono afectivo, recorrerá las cuerdas de su alma: que canta unas veces con éste, que reflexiona otras con aquél, que describe a sí mismo el trayecto de un itinerario incesantemente recommenzado. Será heroico, estará en éxtasis, será sensato, lúcido hasta la divina amargura, pero nunca se identificará (nos referimos al hombre más o menos tradicional) completamente con la alienación del hombre de hoy. Hay en estos poetas como niveles múltiples del arte persa. Lo mismo que en el arte de las alfombras de Ardabil,<sup>7</sup> cada plano determina, siguiendo un orden riguroso, la configuración del arabesco, la disposición del follaje y los motivos florales; en el que, además, cada sistema tiene su densidad, su movimiento y su función propios, al igual que estos cinco poetas evocan, cada uno a su manera, su densidad emotiva, suscitando los matices polifónicos de los estados anímicos de los que el persa conoce tan bien las resonancias. Evocan, en otros términos, las pausas de presencia, los momentos de puro asombro y, sobre todo, el ritmo alternante de las estaciones que coexisten, podríamos decir, en un mismo y único jardín.

Extraviarse en el instante fugitivo de un cuarteto de Jayyam, libar una sentencia de sabiduría en la obra del maestro de la palabra que es Sa'di, extasiarse con el ritmo torrencial de los arrebatos de un Rumi, identificarse con la gesta heroica de un caballero pahlevan<sup>8</sup> en el *Libro de los Reyes*, tantos viajes como el persa tenga la posibilidad de efectuar según su disponibilidad. Puesto que cada uno de estos poetas es un interlocutor copresente en la dimensión existencial del tiempo que él evoca, ya se trate del tiempo narrativo y épico de la epopeya, del tiempo místico del regreso a sí, del tiempo de desgarrar en saltos extáticos, o del tiempo de las puestas en suspenso que brotan en destellos de iluminación como en la obra de Jayyam.

Por cierto, poco importa para él que Jayyam sea anterior a Hafez en varios siglos, o que éste venga después de Sa'di, o que Ferdousí les preceda a todos en la historia literaria del país. Casi nunca la cronología de los calendarios ni el espíritu de cualquier tiempo determina que tal poeta de tal época, como, por ejemplo, el poeta clásico en Occidente se confronte con el poeta romántico, o éste con el poeta simbolista o surrealista, sino que su copertenencia a ese centro invisible de la memoria original los inviste a todos con su *aura* y asegura que se conviertan en los rayos de un sol central. Y, en la medida en la que cada uno de estos poetas contribuye a proyectar el «clima del Ser», que da forma al estar-en-el-mundo del *Homo poeticus* persa, podríamos decir que constituyen en conjunto una constelación espacial donde cada uno gravita según su propio movimiento elíptico alrededor del eje central de la *Weltanschauung* iraní. Por eso el persa tiene tendencia a ver las cosas en imágenes, a expresarse en ritmos sonoros, a pensar mediante la

poesía. Quizá en ningún otro lugar del mundo pensamiento y poesía han conocido tal simbiosis prodigiosa, tal sизigia sin fisura...

El estudio que nos proponemos aquí pretende ser un análisis de la fenomenología de la consciencia del hombre persa en su relación con estos cinco grandes poetas. No hace falta decir que las escuelas filosóficas –peripatética (*mashshā'*), teosofía oriental (*ishrāq*)– se han quedado al margen de nuestras preocupaciones. Estas escuelas, por descontado, han influido en los grandes poetas, que fueron también grandes pensadores, y algunos de los cuales se beneficiaron incluso de un conocimiento enciclopédico; pero, de alguna manera, siempre las ciencias filosóficas seguirán siendo exclusivas de una élite que las cultiva al margen del medio literario de la sociedad iraní. Sin duda, la esencia, el fondo de estas creaciones del espíritu iranoislámico fueron recuperados por la memoria poética; pero nunca fueron incluidos directamente en el programa de estudios clásicos del hombre cultivado medio. Éste las recibió, a menos que no haya sido expresamente adiestrado en estas disciplinas, por mediación de los hombres de letras. Es decir, que la *Weltanschauung* iraní se cristaliza en cinco o seis (según se incluya o no a Nezamí) poetas que son, como diría Nader Naderpour, las «seis grandes cimas» del paisaje literario de Irán.

Desde entonces, cada hombre cultivado dispone, en cuanto a su forma de estar-en-el-mundo, a su manera de ver las cosas y de apreciarlas, de cinco modos de ser: modos que calificaremos aquí como *tiempos-de-presencia*. Y en función de estos tiempos-de-presencia trataremos, en las páginas que siguen, de poner en valor la manera en la que el persa se abre a estas dimensiones, subrayando, no obstante, que

cada uno de esos poetas, como decíamos antes, es también la culminación de un linaje genealógico de pensamiento. Ahora bien, abriéndose a una de esas dimensiones, el persa recupera *eo ipso*, por un proceso de acumulación y de osmosis, los jalones que marcarán progresivamente el desarrollo de ese linaje. Dialogando con el *Masnavi*, por poner un caso, el persa entra en contacto con los grandes maestros de ese linaje, como Sana‘i y ‘Attar. Esto quiere decir no que los otros poetas (que son, por cierto, muy numerosos, y algunos muy importantes) hayan sido descuidados, sino que la esencia de su mensaje se ha cristalizado en esta gran cima al igual que las postas, las paradas que se escalonan sobre el sendero escarpado de un camino montañoso conducen, inevitablemente, a las cumbres de pronunciadas altitudes.

Por tanto, en función de estos tiempos-de-presencia, proseguimos nuestro análisis comenzando por Ferdousí, que es el ejemplo más elocuente de lo que aquí puede significar el tiempo narrativo de la epopeya. Tiempo que, elevando completamente a los héroes al nivel mítico-poiético de la gesta épica, provoca también una ruptura de nivel sobre el estatus del Hombre-Perfecto cuando éste, al ocultarse en este mundo, se vuelve un héroe escatológico. El gran mensaje del *Shahnameh* es retomado más tarde por los grandes relatos visionarios de un filósofo como Sohrawardi,<sup>9</sup> en el que el paso de la epopeya heroica a la epopeya mística<sup>10</sup> resurge con todo vigor, de manera que el arquetipo del Rey-Prudente, como Kei Josro<sup>11</sup> –que es también el detentador soberano de la copa de Jam<sup>12</sup> (el Grial)–, se vuelve, lo mismo que antes en la obra de Ferdousí, el prototipo ejemplar del Hombre-Perfecto.

Pero cada tiempo-de-presencia es también un paso a otra cota del ser. Todo paso es además un giro radical del tiempo horizontal (*āfāqī*) al tiempo psíquico interior (*anfosi*). Si en la obra de Ferdousí ya la epopeya anuncia una ruptura de nivel con el fin de alcanzar el estatus de hombre escatológico, la dialéctica del Amor en la obra de Rumi y Hafez es, por el contrario, un paso del amor humano al amor divino. Si ese paso reviste la obra de Rumi de una especie de desgarramiento con actitudes comprometidas del hombre radicalmente místico, la ascensión dialéctica de Hafez es mucho más discreta; puesto que, esteta incomparable, Hafez es demasiado sutil, demasiado fino para afirmar radicalmente sin criterio (a no ser que se trate de denunciar a los beatos inquisidores, en cuyo caso es infatigable). Hafez es más que consciente de las situaciones-límite del ser humano, que le vienen a la vez de su enraizamiento en un contexto socioeconómico dado y de la situación existencial del hombre «descendido en esta tierra devastada». Por eso su enfoque, siendo plenamente místico, es también militante en la medida en que la emprende sin cesar contra el fanatismo de los beatos. El estatus del hombre que *ve*, que disfruta de la «cosmovisión» (*jahānbīn*), en comparación con la ceguera del que se complace en la «autovisión» (*khodbīn*), se traduce en él en términos de autenticidad e inautenticidad. Mientras el ignorante, el beato y el censor (conceptos equivalentes) son para Hafez siempre el falso, para Rumi, el falso es el ignorante o el «razonador» sin más. Hafez explota a fondo todos los arquetipos de la gnosis, de la tradición, pero los sitúa siempre en el contexto de «la noche de separación» del hombre que es, antes que cualquier otra cosa, un peregrino expatriado en esta tierra de exilio; de ahí el tono «moderno» de su acento patético.

Por otra parte, cada uno de esos tiempos-de-presencia es una ruptura de nivel que el persa experimenta como un *hāl* (tonalidad afectiva, empatía, nunca leeremos a un poeta persa como una simple lectura), una *sim-patía* en sintonía con la ruptura que opera el paso concernido. Sa'dí es quien permite al hombre persa situarse socialmente en un mundo regido por poderes inmutables, al cobijo de relaciones de fuerzas que desencadenan el movimiento dialéctico de la historia. Pero sobre todo con Jayyam es con quien ese «paso» o esa ruptura de nivel se vuelve enigmática. Jayyam es el único pensador iraní que ha invertido completamente la topografía platónica de lo elevado y de lo bajo. Por esta razón, es marginal en cuanto a la tendencia general de la *Weltanschauung* iraní. En él, ese paso del mundo-de-aquí al mundo-del-más-allá no se efectúa casi nunca en términos de ascenso vertical, sino en razón de una ruptura *instantánea*, una especie de puesta en suspensión del tiempo en destellos de presencia que, vista por un lado, es apariencia sin substancia; vista por el otro, Nada. Si se pudiera reintegrar el orden vertical del mundo a la superficie plana del anverso y del reverso de la misma moneda, podríamos decir que la ruptura está al nivel de la conjunción de esas dos caras: donde una es siempre el abismo insondable de la Nada (entendida en el sentido de vacuidad), la otra, la apariencia, el sueño ilusorio engastado de resplandores volatilizados; y el momento de la *lucidez* tal y como la ve Jayyam, el instante de destello que opera la unión de las dos caras. Como si, despertado a la vacuidad del mundo, se asistiera, por consiguiente, a la apariencia de la sucesión de las cosas que se metamorfosean indefinidamente.

*Ferdousí, o el tiempo épico que supera la muerte*

El *Shahnameh*, el *Libro de los Reyes*, de Ferdousí, es, sin ninguna duda, el más impresionante monumento de la literatura épica de Irán, una obra que fue el origen de la renovación de la identidad nacional de los iraníes. No solamente Ferdousí resucita con una lengua clara, noble y rica en imágenes las gestas inmortales de los Héroes y de los Reyes-Prudentes del antiguo Irán, sino que encadena los grandes ciclos épicos en un relato continuo y coherente, de manera que éste se vuelve, si se puede decir, el documento nacional de la memoria iraní. Esta obra requirió de su autor treinta años de laborioso trabajo sin flaquear, los sesenta mil dísticos que la componen representan un volumen cinco veces mayor que el de la *Divina Comedia* de Dante. No tendremos ni la posibilidad ni los medios de resumir aquí, ni sumariamente, los grandes ciclos de esta obra inmensa. Limitándonos sólo a la dimensión del tiempo épico, evocaremos sus diferentes secuencias y veremos cómo el desenlace final de la epopeya, que es la apoteosis del estatus del Hombre-Perfecto, desemboca en una visión escatológica.

Veamos ahora las secuencias de este encadenamiento:

1. la dualidad de fuerzas cósmicas que oponen el Bien y el Mal constituye el telón de fondo épico de los grandes ciclos del *Shahnameh*;
2. esta lucha cósmica sólo podrá ser dirigida victoriosamente gracias a la provechosa intervención del hombre, alma del mundo;
3. todo caballero disfruta de una ética de comportamiento que se distingue por la voluntad y el valor. El Héroe justo es aquél que se alinea del lado del Bien y de Dios, y que combate sin faltar al *Dīv*, es decir, al Maligno envidioso y a las fuerzas de las Tinieblas;