

EL SUFISMO Y LA TRADICION ISLAMICA

(desde la mirada de Jean Chevalier,
Henry Corbin, Louis Massignon,
Miguel Asín Palacios, Juan Vernet)

Soledad Fariña V.

Universidad Diego Portales

I. Antecedentes históricos.

Histórico y transhistórico, el sufismo se inscribe y describe en la historia. Pero no lo contiene ningún periodo, pues designa una actitud espiritual de hombre no limitado por frontera de tiempo o espacio, así inicia Jean Chevalier su acercamiento a la mística islámica admitiendo que no se conoce su nacimiento, ignorándose, además, el nombre de su fundador y el lugar preciso de sus primeras enseñanzas. La primera cátedra doctrinal de sufismo en la mezquita del Cairo aparece en 890, pero antes de acceder a la enseñanza oficial, el sufismo tuvo sus mártires, e incluso tras esta consagración universitaria, siguió padeciendo persecuciones, desbordó el marco de las universidades igual que desbordó el de las mezquitas.

En cuanto al origen de la palabra, una de las hipótesis es que provendría de la palabra Suf, vestidura de lana basta no teñida, el término de al sufí, el que viste suf, parece haber sido acuñado hacia 776. En general se ha nombrado con la palabra sufí a todo místico musulmán, aun sin pertenecer a una cofradía.

El sufismo, en cuanto a concepción mística, es definido como una actitud total que moviliza al ser involucrando su vida exterior e interior, personal y social. Es un método de introspección que utiliza, desde el interior, todos los momentos de la vida, venturas y desventuras. Su anhelo es transformar el sujeto en el objeto contemplado, suprimiendo la distinción entre ambos por medio de una unión, siendo la llama que realiza esa fusión es el ardiente deseo de Dios.

Pero también, por sobre todo, el sufismo es definido como una prueba de fe. Y ésta descansa en el testimonio, no es un conocimiento directo a través de los sentidos, ni un razonamiento, ni una intuición. Tiende, sin suprimir su velo, a convertirla -la fe- en un conocimiento por la experiencia y, especialmente por la experiencia del amor, del que la fe nos afirma su existencia en Dios. Esta experiencia puede llevar al éxtasis, a la iluminación, a la transfiguración.

Dios, que es el objeto de fe, permanece oculto en su esencia, pero también es vivido en una co-presencia en las profundidades del alma.

Hay una certidumbre adquirida con tal experiencia, y ella elimina la inquietud que la falta de evidencia pudiera producir. Tanta intensidad hace que el sufí se identifique con su Dios, pudiendo gritar: "¡Yo soy la Verdad!" (Hallaj). Esta experiencia de fe ha originado una poesía y una hermenéutica muy sofisticadas, para poder explicarse.

Sin embargo, también el sufismo tiene un carácter militante que procede de su origen: después de participar en la guerra santa, algunos ascetas se enclaustraron en las fronteras cambiando la guerra exterior por una interior: luego de la violencia de los combates continuaron la lucha del espíritu.

El apelativo colectivo de sufiya, dice Chevalier, apareció en Alejandría en el 821 para denominar a los puritanos insurrectos que se habían agrupado. El término se aplicó luego, a la corporación de místicos de Bagdad y se extendió, posteriormente, a todos los grupos místicos de Irak. Los grandes maestros viajaron mucho para perfeccionar su iniciación y llevar a cabo su misión, pero con frecuencia se les consideró agitadores. Acusados de herejías, errores, desobediencia y subversión, no escaparon a los procesos, las prohibiciones, expulsiones, exilio, órdenes de destruir sus escritos.

El sufismo se ha ido comunicando de generación en generación, principalmente de forma secreta, bajo el sello de la ley del arcano, y a consecuencia de una lenta iniciación bajo la influencia de un maestro (pir) o de una comunidad (tariaqh). En las biografías de los místicos se

han mezclado elementos legendarios y hechos históricos. Es frecuente la utilización de una anécdota simbólica para expresar una intención divina. El imán invisible. El imán oculto, todavía esperado, es el centro de la filosofía mística del Islam. Se identifica con un personaje misterioso, el Madhi, cuya concepción es esencial al shiísmo. Un ser predestinado, superior a los profetas, tiene que aparecer un día para asegurar en la tierra el reino de Dios. Puesto que todos los descendientes directos del Profeta por la rama de Alí eran exterminados, los alitas inventaron una especie de clandestinidad reservada a un imán de su sangre que se manifestaría algún día. Pero se produjo una escisión entre los shiítas a partir del séptimo descendiente del yerno del Profeta. El sexto tuvo dos hijos: Ismail y Musa. Unos sólo quisieron reconocer a Ismail como imán; se les llamó los ismailitas o septimánicos, pues sólo admitían al séptimo imán. Los otros, al morir Ismail antes que su padre, reconocieron en Musa al heredero del imanato. Pero uno de los descendientes de Musa, el duodécimo del linaje de Alí, Mohammad, desapareció misteriosamente en plena juventud. Sus partidarios detuvieron en su nombre la sucesión de los imanes y afirmaron que Mohammad reaparecería algún día como Madhi. Se les llamó doudecimánicos. El imán esperado está oculto, es Mohammad, descendiente de Musa, de Alí y de Fátima. Vive en estado de ausencia, pero se manifestará en toda su gloria cuando el tiempo llegue. Esta es la fe de la mayoría de los shiítas, a excepción de los ismailitas, que aguardan el regreso de Ismail como futuro Madhi.

Para condenarlos, muchos de los adversarios de los sufíes quisieron asimilar a éstos con los cármatas⁴⁶, comunidad político-religiosa que predicaba la igualdad de las razas, el sincretismo religioso, y el comunismo de bienes, y que fueron el origen de los fatimíes.

El origen coránico del sufismo.

El sufismo hunde sus raíces en el Corán, y no es, como se ha pensado, una importación extraña al Islam, de origen judío, cristiano, zoroástico, hindú, neo-platónico, afirma Chevalier.

Algunos autores tienen la hipótesis de una "unidad de origen iniciático de todos los misticismos del Asia Menor", el misticismo como inherente a la naturaleza humana, cuyo punto de partida el deseo de infinito y absoluto, provisto –para expresarlo– de símbolos tomados de los lenguajes de las artes y de los oficios.

El sufismo tiene mucho en común otros misticismos, sin embargo en sus orígenes tuvo una forma específicamente musulmana. En las largas sesiones de dhirk, en común o en solitario, los sufíes recitaban los versículos revelados, algunos de ellos con predilección, esto se convertía en un soporte para la meditación, con mucha cadencia, lo que podría ser el origen del sama, u oratorio, concierto espiritual o danza, lo que debía encaminar hacia el éxtasis.

El primer Sura, la apertura del Corán, sirve para introducir todos los actos de culto: la plegaria, prosternaciones, consagraciones de los matrimonios, meditación y contemplación. Su recitado resume todo el libro. Es la base de la ascensión espiritual, los místicos veían en cada uno de sus versículos uno de los siete dones de Dios: la creación, la misericordia, el juicio, el socorro, la vía, los favores, los castigos.

También en el Corán hay alegorías que nutren la silenciosa meditación de los sufíes, como El Sura de la Luz, que dice:

"Dios es la luz de los cielos y la tierra..." (XXIV, 35-38).

"Aquel cuyo corazón ha sido abierto por Dios..." (Corán, XVIII, 65-82)

O el Sura de la Caverna, donde Moisés dialoga con su desconocido iniciador.

Los siete durmientes de Efeso, de difícil exégesis. (XVIII, 9-17) dice: ¿piensas acaso que la gente de la caverna y de ar'Ragim son una maravilla entre nuestros signos?,

El Paraíso:

"Aquellos poseerán los jardines del Edén" (Corán XVIII, 31)

La piedad:

"Dios no da importancia a la carne ni a la sangre. Lo que importa es vuestra piedad"

(Corán XXII, 37)

Este último versículo, invocado por los que defienden la religión del corazón sobre la observancia de los ritos, justifica el movimiento de interiorización del culto que caracterizará a los místicos.

Sobre la base del Corán y del hadith se erige una teología en el mundo musulmán que se diversifica en múltiples escuelas. Teología y mística, aun combatiéndose con frecuencia, se ayudan mutuamente. La teología ha visto como la mística llevaba sus problemas hasta los

límites más extremos: la trascendencia de Dios, la creación y el movimiento de los seres, la predestinación y la libertad, la salvación por la fe y por las obras, el amor y el papel del corazón en el conocimiento, la unidad de Dios y el monismo. La mística por su parte, pudo liberarse del extravío, de la extravagancia y de la ilusión gracias a ciertas exigencias intransigentes de la teología.

La teología musulmana es la ciencia del kalam, o de la Palabra de Dios, o también la ciencia del tawid, de la unicidad divina⁴⁷. Su desarrollo se legitima en el “sura del kalam”:

“Ha enseñado por el kalam

ha enseñado al hombre lo que no sabía” (Corán, XCVI, 4-5).

La teología en el Islam es una suerte de simbiosis de filosofías, teosofía, profetología, gnosis, diversamente dosificadas según las escuelas. Se divide en dos grandes tendencias, una esotérica, (estudiada por Henry Corbin), y la otra exotérica, (estudiada por Louis Gardet).

El sufismo, por uno u otro de sus maestros, entró en conciliación o en conflicto con todas estas escuelas teológicas. Algunos maestros demostraron mayor afinidad con una doctrina que con otra.

Varios maestros del sufismo comenzaron enseñando el derecho musulmán. La ciencia jurídica (fiqh) precedió al kalam (teología) y a la filosofía (falsafa), pero se vinculó a fuentes religiosas. El fiqh puede ser, a la vez, un ejercicio de la razón y una devota búsqueda de la voluntad de Dios. No es sorprendente que, para algunos juristas creyentes, haya supuesto una etapa en su itinerario místico.

Estas tradiciones, teologías, reglas jurídicas encerraba al creyente en un mundo muy bien circunscrito cuyos límites era temerario franquear o contestar. Sin embargo, eso fue lo que hicieron los sufíes, no para conseguir una liberación de los sentidos y la razón, sino una liberación del alma. Las exigencias de su conciencia les llevaban más allá de estas fuentes del conocimiento. Su audacia fue considerada una apostasía.

“El sufismo es, por excelencia –escribe Corbin- el esfuerzo de interiorización de la Revelación coránica, la ruptura con la religión puramente legalista, el propósito de revivir la experiencia íntima del Profeta en la noche del mi’raj (la ascensión nocturna); en último término, una experimentación de las condiciones del tawhid (proclamación de la unidad divina) que lleve a la conciencia de que sólo Dios puede enunciar por sí mismo, en boca de su fiel, el misterio de su unidad”.

Para Massignon, “La vocación mística nace, generalmente, de una rebeldía interior de la conciencia contra las injusticias sociales, y no sólo las de los demás, sino en primer lugar y sobre todo, contra las propias faltas; con un agudo deseo de purificación interior para encontrar a Dios cueste lo que cueste”.

Encuentro con las doctrinas iraníes: zoroastrismo y mazdeísmo.

En cierto momento de su historia el sufismo entró en contacto con las doctrinas iraníes, (muchos autores siguiendo a Gobineau y Renán –dice Chevalier- creen que el misticismo islámico nació entre los pueblos arios, especialmente entre iraníes como reacción ante el sometimiento impuesto por los conquistadores árabes). Pero existieron místicos árabes que no tenían su inspiración en fuentes iraníes y ellos fueron los primeros en Islam. El shiísmo que triunfó en Irán, era también de origen árabe.

“No existió acción directa, autónoma, del paganismo greco-sirio o del mazdeísmo iraní sobre el Islam; la fuerza de la propagación de estas dos religiones estaba aniquilada por aquel entonces. Gracias a la mediación del sincretismo filosófico oriental que algunos términos paganos y mazdeos fueron vehiculados en Islam, habiendo sido previamente asumidos y limados por ciertas enseñanzas iniciáticas. El estricto monoteísmo del Islam triunfó sobre el carácter dualista del pensamiento iraní, mientras éste subsistía en el culto de Mitra y en el maniqueísmo.” (Massignon).

El neo-platonismo.

La filosofía mística neo-platónica sería inoperante, según Massignon, “para realizar esta transformación substancial por el éxtasis en la que pretende entrar y unirse al Uno, pues sólo

dispondría de conceptos puramente filosóficos que sobrevalora como ídolos para esta operación trascendente". Es verdad que el concepto no es apto para realizar el conocimiento intuitivo y amoroso en que consiste el éxtasis místico. Pero el concepto en Plotino que abre la vía no es un objetivo en sí mismo, desaparece, superado a medida que avanza la mística. Es una metafísica, es cierto, pero que tiende también a ser experiencia y realización del ser. El deseo y el ideal de la asimilación a Dios existían, en efecto, en el pensamiento de origen griego, sobre todo en el de la escuela de Platón. El éxtasis plotínico compara esta experiencia a un despertar:

"A menudo despierto a mí mismo -Enéadas- escapando a mi cuerpo; extraño a cualquier otra cosa, en la intimidad del mí mismo, contemplo una belleza tan maravillosa como posible. Estoy convencido, sobre todo entonces, de que me espera un destino superior; mi actividad es el más alto grado de la vida; estoy unido al Ser divino y, llegado a esta actividad, me fijo en él por encima de los demás seres inteligentes. Pero, tras ese reposo en el Ser divino, regresando de la contemplación al pensamiento racional, me pregunto cómo llevo a cabo en la actualidad este descanso y cómo el alma pudo nunca entrar en el cuerpo, siendo en sí misma tal como la he visto, aunque esté en un cuerpo".

El papel del alma es perfeccionar el universo, llevar el cuerpo a su perfección. Pero no puede hacerlo más que recordando su origen divino. El propio principio del descenso al cuerpo, dirige ese ascenso espiritual fuera del cuerpo, donde la mirada se abisma en la contemplación del Modelo supremo para que, a su vez, el alma modele el cuerpo y el cosmos a imagen de lo Divino. Doble vocación del alma: contempladora del Modelo divino, formadora del universo material. Está asociada a la operación teúrgica: la divinización del cosmos.

Otra diferencia separa las intuiciones filosóficas, por elevadas que sean, de las experiencias místicas tal como se viven e interpretan en las religiones monoteístas brotadas de la fe de Abraham. El filósofo cuenta tan solo con sus propias fuerzas, las de su voluntad ascética y contemplativa, para llegar a la iluminación unitiva.

"Sólo los místicos pertenecientes a los tres grupos monoteístas semíticos, que reivindicaban la revelación hecha a Abraham, confiesan que es sólo Dios el que transfigura la conciencia, durante el éxtasis, substituyendo por su propio fiat el fiat del alma. Esta doctrina de la unión mística, categóricamente enseñada en cristiandad y decididamente combatida en Israel, ha sido claramente propuesta en Islam".

La gnosis en el sufismo.

La gnosis se caracteriza por la idea de que un yo trascendente y ontológico existe en la materia caída; es importante descubrirlo, conocerlo, sacarlo a la luz; la perfección reside en este reconocimiento, que determina un renacimiento de la chispa divina que cada uno lleva en sí.

II Estallido del lenguaje: la poesía.

El sufismo fue en el Islam un extraordinario fermento de vida interior. Todas las lenguas en las que se expresó primero, el árabe, el persa, el turco, recibieron sus efectos.

El sufismo hizo estallar el lenguaje corriente, pues la experiencia realizada superaba la capacidad de expresión de las palabras en su significado literal. Era preciso dar a las palabras una nueva dimensión; de esta manera el vocabulario evolucionó, forzosamente, con la aparición de ideas y experiencias nuevas. Préstamos de otras lenguas, creación de vocablos o signos, adición de sentidos insólitos. Sobre la base del idioma árabe, su cuerpo doctrinal recibió, desde distintas lenguas, los medios de elaborarse, y así pudo pasar a innumerables dialectos africanos y asiáticos y a lenguas tan extranjeras como el chino.

Una experiencia inefable siempre escapará a las estructuras del lenguaje. Para comunicar su profundidad debe ésta recrearse en un registro que ajeno a las leyes comunes del lenguaje y que no puede ser sino el de la poesía o de la música. Todos los místicos han recurrido a la poesía, a su música, a sus símbolos, a su libertad, a ese prodigioso esfuerzo que consiste en romper, con palabras, la jaula de las palabras para dejar pasar algo inefable.

Los poetas sufíes.

Entre los muchos maestros sufíes, se han destacado como poetas Al-Hallaj, para Massignon "uno de los más puros místicos jamás suscitados por el amor de Dios"; Avicena, médico y

filósofo; Sohrawardi, el arcángel purpúreo; Ibn' Arabi, el muy gran Maestro, Yalal al-Din Rumi, considerado como el mayor místico del Islam.

Al-Hallaj, llamado el cardador de almas, nace en Persia en 858. A los 18 años llega a Bagdad, capital del mundo árabe: artistas, poetas, filósofos, médicos. Entra como alumno de un maestro sufi para luego pasar a ser alumno del prestigioso maestro al-Jonayd. Luego de su primera peregrinación a la Meca, nace su etapa de ascetismo; de vuelta a Bagdad, rompe con Jonayd, abandona Bagdad y va a Tostar. En 899, a los 40 años vuelve a marcharse solo a una serie de viajes, durante 5 años recorre Persia. Mártir de la fe según unos, charlatán, provocador, iluminado que se creía Dios.

Frecuentemente lo comparan con los cármatas pero entre ellos y Al-Hallaj existe una gran diferencia: éstos son revolucionarios de tendencia racionalista, para ellos ritos y cultos son sólo símbolos que tienden a reforzar la unidad social de un grupo. Para Hallaj también son símbolos, pero éstos apuntan a la realización de la unión mística con Dios: la felicidad reside en esa unión y en la aniquilación del yo. Lo que les aproxima es el rechazo de lo formal, de lo ritual, de lo jurídico y el anuncio de un futuro advenimiento de un maestro de justicia. Este punto es lo que hace sospechosa la doctrina de Hallaj, pues toda profecía de reino futuro suscita una sospecha, especialmente cuanto más flexibles se muestran los predicadores y más indiferentes a las oposiciones de las escuelas. Para él cualquier denominación es insignificante comparada a lo esencial y aceptable si le es compatible. Hallaj busca por la vía mística de la fe el éxtasis transfigurador, los cármatas persiguen, por vía de la insurrección popular la transformación política de la sociedad.

Tras su ruptura con los sufíes de Bagdad condensó su predicación en varias obras. Su doctrina se había precisado y fortalecido. Regresa a Bagdad. Se hace especialista en escrutar conciencias, descubre los secretos ocultos del corazón de todos, de allí su apodo de el cardador. A su alrededor se agrupan los discípulos. Aprende medicina, farmacia, alquimia, efectúa algunos milagros.

Su delirio poético-místico llegaba a alturas incomprensibles para muchos de los que no eran sus seguidores, pues Hallaj se "atrevía" a dirigirse a Dios en estos términos:

¡Oh Tú, que me has embriagado por las explanadas próximas a Ti!
Tú eres el solitario, en la soledad de la Eternidad,
Tú eres el único que Te testimonias desde la sede de la veracidad;
Tu testimonio es la justicia, sin que Tú Te justifiques;
Tu alejamiento, es el dam, sin que Tú Te separes;
Tu presencia, es Tu ciencia sin que Te muevas;
Tu ausencia, es el velo impuesto sin que Te vayas.
Nada está por encima de Ti para hacerte sombra,

Incluso, su escandalosa –para teólogos y ortodoxos- llamada a la muerte por amor no sería un secreto. Su predicación era el reflejo de su vida interior, el eco de su deseo, la comunicación de una parte de su experiencia. La audacia de sus palabras no dejaba de asustar a sus mejores amigos.

En su tercer viaje a la Meca, ante los peregrinos reunidos en el monte Arafat, hace una plegaria que es la proclamación más puramente musulmana de la trascendencia divina, la valoración de las prácticas e interpretaciones tradicionales y la afirmación de la presencia activa de Dios en todos los actos del creyente, lo que era afirmar al mismo tiempo la más ortodoxa profesión de fe y su propia condena. "¡Oh Guía de los extasiados!", exclama,

Rey glorioso, Te sé trascendente,
Te afirmo por encima de todas las denominaciones
De quienes Te han dicho: "¡Gloria a Ti",
Por encima de todas las negaciones
De quienes Te han dicho. "¡No hay más Dios que Dios!"
Por encima de todos los conceptos de quienes Te han concebido
¡Oh Dios mío, me sabes impotente
para ofrecerte la acción de gracias que mereces!
Ven pues a mí para agradecerte a Ti mismo
¡Esta es la verdadera acción de gracias,
no hay otras!

Esta es la toma de conciencia de la unión mística, un yo totalmente renunciado:
Tú eres quien ha asignado
A este testigo actual (al-Hallaj) de tu esencia divina
Cierta ipseidad (carácter del ser, tan profundo que se identifica con la propia existencia de la persona) para hablar de Ti en primera persona
Al exponer Tus tradiciones...
Tú has tomado mi esencia
Para que te sirva de símbolo (entre los hombres),
Cuando, manifestándome en mi estado postrero, acudiste a proclamar mi Esencia (la tuya, Creador mío)
¿Quién habla aquí?, se preguntan, ¿creador o criatura?
Regresa a Bagdad y allí cae en frecuentes éxtasis:
¡Te he saludado ahí, en mi conciencia!
¡Mi lengua, en el éxtasis, ha dialogado Contigo!
Nos hemos unido en cierto sentido,
Y en cierto sentido nos hemos separado.
Pues mientras Tu majestad
Te ocultaba a las miradas de mis ojos,
Mi conciencia Te ha percibido
En el fondo de mi corazón.

Según la ley, ha usurpado el derecho a predicar en público, reservado al imán; el de dictar las reglas del culto, cuando denunciaba la insuficiencia de los ritos sin la correspondiente vida interior, y por fin el derecho a “ordenar como Dios”, al hablar como si fuera Dios. Otra de sus doctrinas que choca con los medios musulmanes de la época es su doctrina del amor. El amor es un deseo recíproco que incita a vivir juntos en la más total unión. El Islam no conoce los sacramentos que vehiculan la gracia, participación en la vida divina. El culto del Islam es un acto de fe, demostrada por la obediencia a las reglas, no es una visión beatífica ni una unión de amor. En este punto los místicos musulmanes se oponen a la mayoría de sus correligionarios: sencillos fieles, legistas o teólogos.

Para el místico, el drama es esencialmente espiritual: ¿cómo regresar a la unidad tras haberse separado de ella, cómo alcanzar el ser a partir del devenir? La vía es la contemplación, un conocimiento amoroso. Pero esa tensión hacia el Dios único y trascendente es tan exclusiva que llega a eliminar todo lo que de material tiene el ser creado, el cuerpo y sus necesidades, todo lo que está ligado a lo material, el propio yo individual y cualquier diferencia de modo que termina siendo sólo la propia idea de Dios. Pura relación con el Amado. Sus censores estimaron que Hallaj se equivocó de Dios, pues no puede existir relación de amor entre el verdadero Dios y sus criaturas. Merecía la muerte. Se atreve, incluso, a decir que la peregrinación a la Meca no era necesaria: Al-Hallaj pagaría con su vida la supremacía de lo espiritual sobre lo formal.

A pesar de la persecución, se escapa de la policía durante tres años. Finalmente es apresado, y vive 8 años en prisión, luego de los cuales es sentenciado a pena de muerte, y ejecutado.

Cuenta un testigo que: “Cuando llegó la mañana le hicieron salir de la cárcel; le vi (en pleno éxtasis de júbilo), danzando bajo sus cadenas y recitando:

“El que me invita, para no aparentar que me lastima,
me ha dado de beber en la copa en la que El mismo ha bebido.
Me trata como el anfitrión trata al huésped.

Y cuando las copas han pasado de mano en mano,
Ordena que traigan el cuero del suplicio y la espada.
Así le sucede a quien bebe El Vino, con el León, en pleno
Estío.”

“Le llevaron a la plaza y le cortaron las manos y los pies tras haberle dado quinientos latigazos. Luego fue crucificado y le escuché, en el cadalso, hablar en éxtasis con Dios:

¡Oh Dios mío!, voy a entrar (esta mañana)
en la mansión de mis deseos
y contemplar allí Tus maravillas!
¡Oh Dios mío!, puesto que testimonias Tu amor
incluso a aquel que Te ha faltado,

¿cómo entonces no se lo testimonias
a aquel a quien se le comete injusticia por Ti?”

Avicena, nació en Transoxiana, en Afshana, en agosto del 980. Su padre, alto funcionario ismailí era muy instruido. Avicena comenzó a estudiar física, metafísica, medicina, las obras de al-Farabi. A los 18 años había agotado el estudio de todas las ciencias.

“Por aquel entonces, mis conocimientos se debían sobre todo a mi memoria, mientras que hoy mi espíritu ha madurado; pero sin embargo, mi saber es el mismo y nada ha cambiado”.

Redacta para una enciclopedia científica un resumen de todas las ciencias, exceptuando las matemáticas. Cuando tiene 21 años su padre muere, él para ganarse la vida, entra al servicio de distintos príncipes. Consciente de su valor, se muestra muy exigente.

Cuando crecí la ciudad me quedó pequeña:

Cuando mi precio aumentó, me faltaron compradores.

Tras una corta y agitada vida muere en 1038 camino a Hamadan. Su vida agitada no le impidió escribir libros; en la corte o en la cárcel medita, dicta, escribe. Aunque iraní de nacimiento, de corazón y de espíritu, Avicena escribió en árabe la mayoría de sus obras y otras en persa. Fijó la forma clásica del estilo filosófico en lengua árabe.

Su obra mística y científica tiene una inmensa influencia. Su Canon es la obra más estudiada de toda la historia de la medicina y se halla entre los primeros libros impresos.

Avicena debió una parte de su formación a los escritos de Farabi, muerto un siglo antes. Como todo filósofo creyente, se preocupaba por las relaciones entre la ciencia y la religión, entre la razón y la fe. Ambas concurrían, a distintos niveles, en el desarrollo del hombre. Pero esta tendencia a la conciliación, chocaba con el sentido de la tradición musulmana. Examinar la revelación coránica a la luz de la filosofía griega era, en cierto modo, profanarla. Someterse a la razón era una radical impiedad, se intentaba comprender y ya no obedecían a ciegas.

¿Fue sufí? ¿Fue místico?

Los verdaderos místicos no son todos sufíes, Avicena no se adhirió a cofradía alguna, aunque eso no le impidió ser un sufí.. ¿Experimentó él el éxtasis? No puede afirmarse, pero sus escritos muestran que conocía bien los testimonios de los sufíes y no ponía en duda su experiencia mística marcha hacia el oriente espiritual. Avicena parte de la imagen que se hace de sí mismo y llega a configurar sus propios símbolos. El alma consigue descubrir su propia estructura y situarla de nuevo en una estructura absoluta. El misticismo y la filosofía no son ya actividades separadas: designan niveles de esta integración en la estructura universal.

Sohrawardi, nace en 1155 en Soharaward entre el mar Caspio y los montes del noroeste del Irán. Como todos los investigadores y espirituales de su tiempo, emprende una serie de viajes. Llevaba en sí una exigencia, un proyecto que al parecer nadie compartía. Encuentra la inspiración más cercana en los escritos herméticos: Hermes, Zoroastro y Platón, termina interpretando las ideas platónicas en términos de angelología zoroastriana.

Comienza a revivificar en la trama coránica del Islam los colores de la doctrina y los símbolos de la Persia antigua: la de Zoroastro. Sohrawardi se cuidaba de distinguir falsos Sabios iraníes de los Magos zoroastrianos que profesaban el dualismo de los dos principios coeternos, el Bien y el Mal, la Luz y las Tinieblas. El hombre progresa hacia el Bien disminuyendo la dosis de Tinieblas. Al igual que el alquimista, busca el elixir que determine una transmutación universal, el azufre rojo, la piedra filosofal. Sohrawardi no sabía disimular su pensamiento. Se le acusa, se le considera culpable de no creer que Mahoma fuese el último de los profetas. El estimaba que Mahoma había cerrado el ciclo de la profecía pero en el orden místico de la santidad (walayat), Dios podía suscitar santos que no eran profetas que desempeñaran el papel polarizador de una perfección espiritual.

Fue muerto a los 36 años en circunstancias oscuras. Se le había encerrado en la ciudadela de Alepo, donde gobernaba Malik, hijo de Saladino y su amigo. Malik tuvo que sufrir el desgarró de condenar a su amigo. Sohrawardi ha sido considerado para la posteridad como el “maestro asesinado”.

Su obra de 50 títulos, nació de un éxtasis. Si entrega sus obras a los lectores, lo hace para que éstos superen los enunciados filosóficos. Esta llamada a la experiencia no excluye el recurso

a los datos filosóficos. El sabio que se convierte en maestro no por la dignidad del título, sino por la realidad del ser, será a la vez filósofo y místico, confundiendo, además ambos aspectos de su persona y de su obra en una sola realización. Un maravilloso relato poético y místico, en forma de diálogo de inagotable riqueza simbólica nos permitirá aprehender su profundidad. ¿Por qué el sabio se llama a sí mismo purpúreo? La sabiduría, cuya esencia es Luz, está simbolizada por el color blanco. Pero quienes sólo participan de esta esencia en el “pozo oscuro” de este mundo son únicamente una mezcla de blanco y negro, que produce, dice, “un efecto rojizo”. Se vuelven, por un lado, hacia la Luz, por el otro, hacia las Tinieblas. Como el horizonte, que participa de ambos mundos, del cielo y de la tierra, se tiñe de púrpura al alba y al crepúsculo, como la luna que solo brilla con luz prestada aparece a veces rojiza, así el peregrino que camina aquí abajo es sólo un sabio purpúreo, en el linde donde la sabiduría comienza a disipar las tinieblas, participando, también él, del día y de la noche, de la tierra y del cielo.

Ibn' Arabi, el muy gran Maestro, nace el 1165 en Murcia. El niño recibe una enseñanza tradicional: el Corán su exégesis, los hadith o tradiciones. Se casa con la hija de un gran señor, Maryam.

Atraído por la vida espiritual, comienza a buscar un maestro. A los 20 años recibe su iniciación sufi. Estudia las ciencias esotéricas, doctrinas metafísicas y cosmológicas, hermenéutica sacra, ciencia de las letras y los números, práctica de la plegaria, del ayuno. La repetición de tales ejercicios producía efectos suprasensibles que debía controlar un maestro, Ibn' Arabi conoció a lo largo de toda su vida visiones, premoniciones, comunicaciones telepáticas con los vivos y muertos, poderes terapéuticos. Fue muy sensible a la belleza femenina, como si para él reflejara la belleza del alma. En 1198 recibe de Dios la misión de enseñar lo que le ha sido revelado.

Asiste a los funerales de Averroes. Un vecino de Ibn' Arabi murmuró: “Ya lo veis, a un lado el imán, al otro, sus obras”. Al recordarlo, finalizando su vida, único superviviente de los participantes en aquel cortejo, escribió:

He aquí el imán, he aquí sus obras

¿cómo me gustaría saber si sus esperanzas se han realizado!

¿Hacia alusión a la “ciencia de la balanza” que conocía muy bien? Esta ciencia ocupa un lugar muy original en el sufismo y manifiesta sus relaciones con la alquimia. Es la medida de la “energía espiritual”. El alma del mundo sería incorpórea en cada sustancia; la alquimia espiritual tendería a liberar, al unísono, esa alma y esa naturaleza, devolviendo la una a su pureza y la otra a su materialidad. Esta ciencia de la balanza se emplea también para medir la relación que existe en toda exégesis entre lo exotérico y lo esotérico, lo manifiesto y lo oculto, el zâhir y el bâtin. Es también la ciencia de la medida del deseo, de ese deseo cósmico que impulsa al alma del mundo a informar la materia y, luego, a desprenderse de ella; de ese deseo de inteligencia que impulsa a la revelación a manifestarse con palabras, que, al mismo tiempo la ocultan; deseo al que corresponde otro deseo más o menos intenso de averiguar el secreto de las palabras y las letras. La ciencia de la balanza es esta especie de dialéctica oculta que persigue la palabra increada a través de los signos creados, mientras aquella tiende a manifestarse, pero sólo puede hacerlo a través de símbolos que velan y desvelan su infinitud. Es como dos deseos que fueran al encuentro uno del otro, el de conocer y el de darse a conocer, deseos que se compenetran en desiguales proporciones y cuya intensidad y realización pretende medir la “ciencia de la balanza”.

Durante un viaje en el Maghreb (1200) llegó al estadio de la Proximidad, uno de los más elevados estados místicos. Luego tuvo la visión del Trono de Dios, más adelante tuvo otra visión tras la unión con las estrellas, recibió en matrimonio las letras del alfabeto, es decir el cielo no tuvo ya para él secreto alguno.

Tras haber pasado por Alejandría y El Cairo, solo fue a la Meca. La hija de uno de sus anfitriones le inspiró algunos poemas; tal retrato hizo de ella que se pudo ver un modelo de santidad. Durante el rito de la circunvalación advirtió una más aguda conciencia de su yo esencial. Escuchó decir a aquel otro sí mismo: “Contempla los detalles de mi estructura y el orden de mi formación y hallarás respuesta a tus preguntas. Pues no soy ni el que habla ni aquel del que se habla; mi conocimiento no es nada más que yo mismo y mi esencia sólo es mis nombres. Soy conocimiento, lo conocido y el conocedor. Aquel joven eterno simboliza el hoy eterno y esencial, que franquea todos los límites del lenguaje y la ideas.”

A los 40 años, en El Cairo (1206), se ve confirmado por un visitante a quien ya conoce y viene a decirle “Soy el mensajero que el Ser divino te envía”, la revelación concuerda con su propia doctrina. En 1223, a la edad de sesenta años, se instala en Damasco, donde muere en 1240. Viajes, trabajos y austeridad le habían debilitado. Pasó sus últimos años rodeado de discípulos sin interrumpir su plegaria ni su meditación, salvo para escribir y enseñar.

Fue reconocido entre los sufíes como el muy gran maestro. Su enseñanza oral y escrita abarca todos los campos del conocimiento metafísico y místico, científico y esotérico, la numerología y la interpretación de los sueños (onirología). Su obra escrita es de 251 y se le atribuyen 846 títulos. Es la contribución literaria más importante para la comprensión del sufismo y los estudios comparados del misticismo.

Afirmó personalmente que escribía la mayoría de sus libros sin objetivo determinado, pero bajo la inspiración divina.

Fotuhát, considerada como la Biblia del Islam, fue compuesta siguiendo su inspiración y consciente de que el aparente desorden de su obra puede desconcertar al lector; pero hay una razón que él sólo conoce, para que el hilo de un capítulo parezca romperse por la irrupción de pensamientos que parecen extraños a su objetivos. Fue dócil a una moción superior que él considera más autorizada e imperiosa que el orden de la razón dialéctica. “Suma de teosofía mística, teórica y experimental al mismo tiempo” (Corbin), esta obra nada tiene de la arquitectura tan clara y perfectamente ordenada de la Summa teológica de Santo Tomás. La atraviesa un estremecimiento, sus abstrusos términos sirven de vehículo a toda la filosofía conocida en aquella época, experiencia espiritual e itinerarios de la ascensión mística, a toda la historia de los maestros del sufismo, en un conjunto incoherente para la razón pura –se comprende así las críticas de Massignon- pero unificado por su inspiración interior y su orientación teofánica y teándrica. El espíritu no se deja coger con facilidad en el juego fácil de la razón razonante, hay ahí como en el vocabulario mal definido, antítesis llevadas hasta la contradicción, un perpetuo regreso al pensamiento, una especie de provocación a reflexionar empuja al lector a lo que llama al-hayrah, perplejidad, o asombro ante lo que sobrepasa el orden racional, esta hayrah debe convertirse en un constante movimiento circular en torno a un punto mentalmente inaprensible. Se orienta así hacia un amor natural y universal en el que desaparecen toda determinación y toda distinción, que anuncia el deliberado monismo existencial, el wahadat al-wujud de sus sucesores.

Ibn’ Arabi se expresa de un modo muy distinto e introduce en sus escritos un universo de conocimientos muy explosivos, con sus elementos gnósticos, herméticos, neoplatónicos e ismaelianos. Pero esta síntesis basada en una hermenéutica esotérica, recurre, para ser comprendida, a una herméutica del mismo orden. Si su análisis quiere someterse a una lógica puramente conceptual se corre el riesgo de comprenderlo mal.

Sería necesario -aunque bastante inusual en un pensamiento occidental, piensa Chevalier- buscar una explicación meta-lógica en una “perspectiva en la que se superponen varios planos de universo, una pluralidad de mundos simbolizando unos con otros”.

“Mi corazón es capaz de convertirse en todas las formas distintas: es el claustro del monje cristiano, un templo para los ídolos, una pradera para las gacelas, la Kaaba del peregrino las Tablas de la Ley mosaica, El Corán... Amor es mi credo y mi fe” escribe Ibn’ Arabi.

El aparente monismo del místico reflejado en el hermoso párrafo anterior estaría, sin embargo, sustentado por un pluralismo cuyos elementos son tales que es preciso unirlos para distinguirlos. Algo que es obra del amor que, en y por la unión, constituye al otro en tanto que otro para amar a otro distinto de uno mismo, permaneciendo sin embargo uno con ese otro.

Ibn’ Arabi realizó la conexión entre el sufismo occidental y el oriental. Asumió el pasado del sufismo y lo expresó asumiendo también los símbolos y términos técnicos que habían enriquecido la evolución cultural del Islam en contacto con los mundos helenístico e iraní. Gracias a las claves del hermetismo puso al descubierto el sentido esotérico de la herencia cultural musulmana. Desde sus orígenes el sufismo era un esoterismo que intentaba desentrañar el sentido oculto del exoterismo coránico. Pero Ibn’ Arabi lo llevó hasta el límite y los sufíes ya no serán como antes. Es la cima de un periodo, por ello se calificará de Sello de la Santidad mahometana. Se cierra un ciclo, pero Ibn Arabi abre otro. Sus idas y venidas por los tres

continentes: Europa sudoccidental, África del Norte, el Próximo y Medio Oriente pusieron en comunicación a los principales sufíes de la época. Konya parece haber sido donde dio frutos el entrecruzamiento, ya se habían formado discípulos, su doctrina se había constituido como una síntesis de sus conocimientos exotéricos y esotéricos.

Recorría el mundo islámico e interrogaba a todos los grandes maestros, pero el principal de sus maestros, el único tal vez, fue aquel desconocido que se le presentó al menos tres veces en su vida. Ibn' Arabi fue discípulo de un maestro interior. Ibn' Arabi fue, ante todo, el discípulo de Khezr. La interioridad del maestro invisible sitúa su relación con el discípulo en un orden que trasciende las apariencias. Da a los hechos de la vida ordinaria una dimensión que tiene valor de símbolo, y en ello estriban el misterio de esta enseñanza oculta, su libertad frente toda tradición exterior y su infinita capacidad de adaptación a todos los casos particulares.

Yalal al-Din Rumi, nace 1207 al sur de Samarkanda, al norte del Irán. Salio de la región siendo niño. Su padre era sufí, y hacia 1219 sale con mujer e hijos y se dirigen a occidente desde allí a Bagdad, van luego a Damasco, luego se instalan en Konya. Dividió su vida en tres periodos: "Estaba crudo... Estoy cocido... Estoy abrasado".

Se instruye en jurídica y moral. Rumi tenía 24 años cuando muere su padre, su reputación era tal que el sultán le ofrece enseñar derecho coránico. A los 34 es convertido en maestro. Volviendo a Konya enseña jurisprudencia y la ley coránica. A los 36 años sabe ya todo lo que en su tiempo se podía aprender: leyes y tradiciones musulmanas, prácticas religiosas, obra de grandes pensadores del Islam, filosofía mística de la antigua Persia, con los diversos elementos neoplatónicos, cristianos, hindúes que se mezclan a tales conocimientos. Los hombres excepcionales le impresionan; prefiere el testimonio a la idea pura de una perfección abstracta.

Un hombre entre todos los demás, fascinante y misterioso, desempeñó para el papel de iniciador y tomó el rostro del Hombre perfecto. Aquel hombre a quien tanto amó fue también odiado y despreciado por los demás: Shams de Tabriz, el maestro a quien el poeta rindió el culto de una veneración y un amor incomparables. El fue quien hizo pasar a Rumi de la Mezquita a la Taberna, es decir, de la religión del rito y de la ciencia a la religión del amor y la embriaguez. Rumi abandona su cátedra profesoral y se une a los tocadores de flauta: "Era el jefe intelectual de un país y tenía una cátedra. La fatalidad hirió mi corazón y me hizo aplaudir tu amor". Sham existió realmente, le llamaba el derviche volante. Su encuentro tuvo lugar en Konya. Enseñaba y tenía fama de ser "el perfecto" de Tabriz. Daba pruebas de gran austeridad y practicaba severas mortificaciones. El gran debate con Rumi versó sobre el respectivo rango del santo y el profeta. Para Rumi, que en ese entonces tenía alrededor de 40 años el encuentro significó un cambio radical. Desde entonces el círculo familiar y religioso de Rumi no dejó de vivir en una atmósfera donde lo maravilloso era cotidiano. Pero los discípulos no aceptaban la influencia que tenía ese extraño personaje sobre su maestro. Después de dos años de intrigas consiguen alejarlo. La angustia de su maestro les dio remordimientos, y él envió a su hijo mayor en busca de su bienamado. Sin embargo, nuevamente los discípulos se ponen en contra de él. Shams desaparece. Algunos piensan que fue asesinado, otros piensan en un drama de amor por una joven. Pero también el misticismo de Shams había sido provocador para la religión tradicional.

Desaparecido Shams, Rumi viste el hábito de lana negra hasta su muerte, y él, sabio y filósofo sólo piensa en buscar el éxtasis por medio de la danza, la música y la poesía. Vive intensamente la Unicidad del Ser. La ciencia se ha evaporado, sólo quiere sentir la locura de la experiencia de lo divino. Compone la mayoría de sus poemas durante la embriaguez espiritual, la danza mística que había instituido. Cuando el maestro se "ahogaba en el océano del amor" rodeaba con sus brazos un pilar que había en su casa y se ponía a girar a su alrededor, mientras componía versos que dictaba y que los asistentes anotaban.

El éxito de su enseñanza le había proporcionado numerosos discípulos. La ascesis del maestro era sobre todo interior; nada de mortificaciones ni mendicidad. Una gran libertad se une al fervor. Va organizando una comunidad, una liturgia, una vía y se desarrolla la orden de los mewlewis, los derviches giradores. Hombres prendados de dios desean expresar sus sentimientos y buscar juntos la unión extática por medio de la poesía, la música y la danza. Rumi siguió viviendo 26 años recordando a Shams con ternura y ese recuerdo planea sobre toda la vida de los derviches. Dedicó a su maestro y amigo una colección de poemas. Pero "las palabras de amor no mueren con el cuerpo" y así consagró el resto de su vida a repetir palabras de amor.

El Diwan está dedicado a Shams y es sólo un canto de amor, Shams poco a poco toma las dimensiones de un símbolo, se convierte en el Sol espiritual y el amor se eleva, se transmuta en un violento deseo del éxtasis unitivo en Dios, donde el yo desaparece y se esfuma como una arruga en el océano del ser. Liberado de sus diferencias, se realiza en Dios.

A su muerte deja una obra política que reúne 50.000 versos. Deja la orden de los mawlanas, deja sobre todo una enseñanza que concede al amor la primacía en toda búsqueda espiritual. Sacrificó su posición de sabio y profesor al amor de Dios.

III. La experiencia de la palabra.

La mística en Islam nació entre una revelación, el texto sagrado del Corán y una experiencia interior, así, el sufismo implica todo un arte de interpretar la palabra por la experiencia y la experiencia por la palabra. El texto coránico se presta a tres lecturas: literal, histórica y espiritual. Esta última puede ser alegórica, analógica o simbólica.

En la primera predomina el formalismo ritual, jurídico y moral; en el histórico predomina un tradicionalismo rebelde al cambio, en el espiritual un misticismo –simbólico- de múltiples vías o una teología –analógica- muy intelectualista.

La diferencia entre la teología y la mística es que esta última recurre a una experiencia espiritual de la verdad del mensaje. Apegarse a lo real, apegarse a la vida, apegarse al Corán es adecuarse a la idea eterna que Dios se hizo del hombre y cumplir el juramento de lo Conveniente. El creyente se encamina de la letra del texto sagrado, del sentido aparente y exterior; el *zâhir*, hasta el sentido oculto, interior, más fundamental y más imperativo: el *bâtin*.

La palabra de Dios se descubre a varios grados de profundidad, cada vez más luminosa y atractiva. El sentido último de la palabra brota en el acto del amor. La progresión del místico es una incesante vivificación del vocabulario coránico, siempre antiguo y siempre nuevo, siempre idéntico en su contenido más profundo, incluso cuando sus comentaristas lo enriquecen con lo que toman de otras doctrinas como el neo-platonismo. En opinión del místico existe una auto-hermenéutica del Corán, es decir una interpretación del texto sagrado, un descubrimiento del sentido, que dependen de la inspiración del creyente directamente inspirado por Dios, pero que no por ello dejan de estar contenidos en las profundidades insondables de la Palabra.

Si los místicos *súffes* recurren tan a menudo a la poesía para expresarse, lo hacen obedeciendo a una antigua tradición del mundo árabe de la que están impregnados, pero también, todos ellos, en virtud de una necesidad profunda. Sólo la poesía es capaz de devolver al lenguaje un impulso creador. Sólo ella, por sus imágenes y sus ritmos, participa del poder unitivo del símbolo, que permite franquear los abismos de lo Inefable. Las palabras, las definiciones, los conceptos, los procesos discursivos tienen un significado literal. Pero éste toma un alcance muy distinto cuando han sido empleados por místicos. Se cargan entonces con otro valor, el de una experiencia personal infusa en los soportes verbales –lleno de imágenes- que utilizan para expresarse. Esa experiencia personal los desborda y se convierten, más que en signos, en símbolos.

La actitud de los místicos musulmanes frente a las palabras del Corán no tiene un valor cerrado, definitivo, definitorio. Son una abertura por la que debe pasar el místico para llegar más allá de la letra, pero siempre en la dirección de esta apertura. Y, en esta dirección, el progreso de la comprensión es ilimitado. Los términos revisten un sentido cada vez más personal y vivificante, cada vez más profundo y verdadero. Las palabras de los místicos tampoco podemos tomarlas literalmente, sólo adquieren su sentido como una invitación al viaje, a la experiencia personal. A falta de comprobación, las especulaciones más sublimes son sólo balbuceos.

La diferencia con los místicos cristianos es que los musulmanes rechazan toda encarnación del Verbo de Dios porque no cree en un Dios en tres personas y porque una encarnación como la de un Cristo-Dios contradiría, la soberana transcendencia. Pero haciendo con su vida la experiencia de la verdad coránica, han encarnado la Palabra y al desencarnarse con su ascetismo, la han manifestado. El cristiano centra su meditación en la propia persona y vida de Jesucristo, la vida del cristiano es una imitación de Cristo. La Biblia es una religión centrada en el hombre-dios que conduce al misterio del padre.

La actitud del islámico hacia el Corán es igual que la del cristiano hacia Cristo. El Corán es del mensaje de Dios, intangible, digno de veneración y regla de vida. Sólo revela su fuerza y su

profundidad en la medida en que el creyente oriente realmente todo su ser en el sentido del mensaje. Por ello los santos están por encima de los profetas, los místicos cristianos consideran que no hay santidad superior a la de Cristo.

Ambos creen llegar viviendo, unos el mensaje coránico, los otros a la imitación de Cristo, a la salvación, a la unión con Dios y no sólo por medio de un conocimiento racional humano, exegético teológico y científico. Para los místicos conocer es nacer en Cristo o en el Corán.

Un enunciado de fe es, para un místico, más que un objeto de adhesión intelectual y meditación, más que una verdad que se articula con otra en un sistema coherente: le llama acción. La mística es una experiencia de la fe integralmente vivida, con todas sus implicaciones dogmáticas y morales. Reúne la praxis y la teoría. Las principales verdades de fe que el místico musulmán experimenta con su vida –se juega la vida en ellas- se enmarcan en una serie de antinomias, -antinomias desde una razón conceptualizante, antinomias que se solucionan en una superación de la razón por la acción. El místico es tachado de loco cuando su vida es la de la única cordura capaz de resolver las antinomias de la razón. Se esfuerza por superar innumerables oposiciones: una estricta justicia y un amor que previene y perdona. Una obediencia ciega a los preceptos y un impulso espontáneo hacia el objetivo del precepto. El determinismo invariable de un decreto eterno y lo indeterminado de los actos libres. Una absoluta trascendencia del Dios creador y una unión transformadora de la criatura con su Dios.

Estas antítesis son innumerables y pueden formularse de mil modos distintos: las relaciones entre Dios y la criatura, sea cual sea la fe profesada, serán siempre problemas y misterios para la inteligencia humana. El místico buscará menos comprender tales relaciones por medio de la razón que vivirlas por el amor. La conducción de esta experiencia interior permitirá a los místicos compararse con los teólogos: darán prueba de audacia y sutileza, psicólogos, profesores elocuentes, organizadores de congregaciones.

La locura mística para con Dios no excluye el sentido común frente a los hombres. Por ello, cuando se trata de un místico, su vida importa tanto como su palabra, enseña tanto o más que sus escritos. Es la totalidad de su persona lo que debe considerarse. La unión con Dios pasa por la unificación del ser creado. La contemplación mística sufí toma la forma de un ascenso sobrenatural hacia el cielo siguiendo la vía inversa a la del descenso del Corán. Así se esboza un progreso constante de la interiorización en sí mismo de la Palabra y de sí mismo en la Palabra. La meditación del Corán así realizada encamina hacia la unión mística. De grado en grado, el alma se eleva hacia la unión transformadora, hacia esa teomorfosis del hombre reabsorbido en Dios, manifestada en su revelación al hombre. De este modo, el Corán sirve de escala para el contemplativo musulmán.

Los sufíes opusieron una lectura mística a la lectura utilitaria del Corán (los responsables de las sociedades humanas no ven en el Corán más que un código social y cultural, adoptan una actitud unitaria para salvaguardar la coherencia de la comunidad gracias a un conjunto idéntico de leyes y creencias. Los doctores de la Ley serán los legistas del poder, al igual que del culto, de la moral y de la fe). El Corán serviría no ya para mandar a los demás en la realización de la comunidad de los creyentes, sino para dominarse y realizarse uno mismo. Se convertiría en una ley interior de la conciencia.

Esta actitud espiritual engendraría conflictos con los utilizadores sociales del mensaje. El sentido del Corán se abría a quienes vivían de él, no a quienes lo aprovechaban para dominar. Todas las prácticas exteriores de la devoción y de la ascesis no sólo son vanas, sino también absurdas si se olvidan sus vínculos con las disposiciones interiores. La concordancia mística entre la inteligencia del Corán recitado y la experiencia espiritual vivida por el recitador procede de un doble encuentro:

El sentido del Corán se elucida como una luz que penetrara en las profundidades del alma; y al mismo tiempo se elucida el sentido de la experiencia vivida, como una apertura a esta penetración de la luz. Lo iluminante y lo iluminado se reúnen.

Una hermenéutica del amor y de la libertad, esta autohermenéutica, ha inquietado a teólogos, juristas, tiranos, pues el místico obedecerá primero, a favor y contra todos, la ley que le dictan las etapas de su exigente itinerario, aunque ese itinerario pase por la condena de los doctores de la Ley y las autoridades políticas de las que proceden las opresiones intelectuales, morales y sociales. La historia del sufismo es una historia casi ininterrumpida de la persecución de las conciencias por los poderes establecidos.

La ley de la doble obediencia, a la letra o al espíritu, la sharia'h, es el vínculo de la nación islámica. Se funda en el Corán, cuyas prescripciones explicita y aplica. Todo creyente es su propio juez si adquiere un conocimiento exacto del Corán gracias a una lectura asidua y ferviente. Los sufíes no están esclavizados por las letras, ya que su moral está interiorizada. Se prefiere la inspiración divina a la ley común, es por eso que los sufíes se revelan como subversivos en toda sociedad humana. El orden de la letra y de la compulsión es más fácil que el del orden de la conciencia y la libertad.

Toda ascesis de los sufíes está dominada por la palabra árabe fana, aniquilamiento. Hay dos tendencias, siguiendo a al-Hallaj, fana consistía en aniquilar el propio pensamiento en el objeto. Inversamente para Bastami se trata de aniquilar el objeto en el pensamiento. Esta oposición es demasiado radical. El musulmán no se detiene en la liberación de la conciencia con respecto a lo creado, sino que tiende hacia la plenitud del ser.

El paso del vacío a la plenitud se realiza sin solución de continuidad. Se lleva a cabo en un mismo movimiento cuyos dos términos se reúnen progresivamente hasta confundirse en una misma unidad, apunta a la total vinculación por el acceso a la propia vida del creador.⁴⁸

El místico se vacía de su afecto por sí mismo para llenarse de un amoroso y exclusivo afecto por Dios. Renuncia por amor a su identidad natural para asumir la identidad divina. Ese amoroso y libre intercambio del don de sí eleva al místico a la existencia suprema:

Oh misterio de que el ser aparezca en la nada

Y que subsista lo temporal

Con Aquél que tiene el atributo de la eternidad,

El fragmento de este poema podría explicitar –al menos en la letra- la ascesis espiritual que estaría definiendo al sufismo:

Finalmente, la criatura... se reúne con el Creador.

Bibliografía.

- Asín Palacios Miguel, Amor humano, amor divino: Ibn Arabi. Ed. El Almendro, Córdoba, 1990.
Corbin, Henry, Historia de la Filosofía Islámica, Trotta, Madrid, 1994.
Chevalier Jean, El Sufismo y la tradición islámica. Ed. Kairos, Barcelona
El Corán, Editorial Alba, Madrid, 2000.
Massignon Louis, Ciencia de la compasión. Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe Abrahámica. Trotta, Madrid, 1999.
Vernet Juan, Los orígenes del Islam. El Acantilado, Barcelona, 2001.

Web personal: <http://www.bajoloshielos.cl/sergio.htm>

Blog: <http://nyermia.blogspot.com/>

Estudios sobre Sufismo: <http://estudiossobresufismo.blogspot.com/>

Alquimia y Hermetismo: <http://my.opera.com/mercurioradiante/blog/>

Geografía Sacra: <http://geografiasacra.blogspot.com/>