

LA VIA SUFI

INTRODUCCIÓN

El sufismo se presenta, ante todo, como una experiencia espiritual vivida, interior, cuyo dominio se encuentra más allá de lo que es factible de aprehensión mediante la razón o los sentidos físicos. No es más que en una etapa ulterior a la realización espiritual, cuando ciertos sufíes, sirviéndose de un lenguaje simbólico y metafísico, transcriben su experiencia bajo una forma verbal.

Dado este carácter específico del sufismo, sería evidentemente vano detenerse en una crítica teórica clásica de la doctrina sufí, como la que podría hacerse respecto de cualquier sistema filosófico: el elemento esencial del sufismo es, como decimos, su aspecto “experiencial”, que tiene lugar a través de la iniciación, y no su expresión teórica.

Un enfoque positivista, por sofisticado que sea, se reserva siempre el monopolio de la objetividad, limitando la experiencia como tal a un puro asunto subjetivo.

En el sufismo, esta dicotomía se invierte. La experiencia espiritual conduce a trascender la razón, no a negarla. Su finalidad es alcanzar la objetividad absoluta, que no es otra que la verdadera Realidad (*El Haqq*). En relación a ella, el mundo tal como lo percibimos de forma ordinaria, se revela como algo contingente, relativo y evanescente. El conocimiento de esta Realidad pasa, para el discípulo de la Vía, por su propia muerte, por la muerte a su propia subjetividad: “Morid antes de morir”, dice una expresión del Profeta¹ que, subrayando el aspecto ilusorio del mundo, declara también: “Los hombres duermen, cuando mueren, se despiertan”.

El sufismo es la Vía que, en el Islam, conduce a este conocimiento.

El lenguaje de los sufíes, que se refiere a una experiencia espiritual, es necesariamente simbólico, y se presta, por eso mismo, a una comprensión a varios

¹ Según la Tradición musulmana, cada vez que el Profeta Mahoma es mencionado, se añade: ¡A Él la bendición y la paz!”.

niveles. Los sufíes dicen siempre que, sea cual fuere la belleza o el rigor de sus escritos, éstos no constituyen más que el lejano reflejo de un conocimiento contemplativo:

“¿Cuál es este mar cuya ribera es la palabra?
¿Cuál es esta perla que encontramos en sus profundidades?
El Ser es el océano, la palabra es la orilla.
Las conchas son las letras, las perlas, el conocimiento del corazón.
En cada ola, proyecta mil perlas reales de tradiciones, de palabras santas, de textos.
A cada momento surgen millares de olas.
Sin embargo, su agua no disminuye en una sola gota.
El conocimiento nace en este mar.
Lo que envuelve a sus perlas, son las letras y la voz²”.

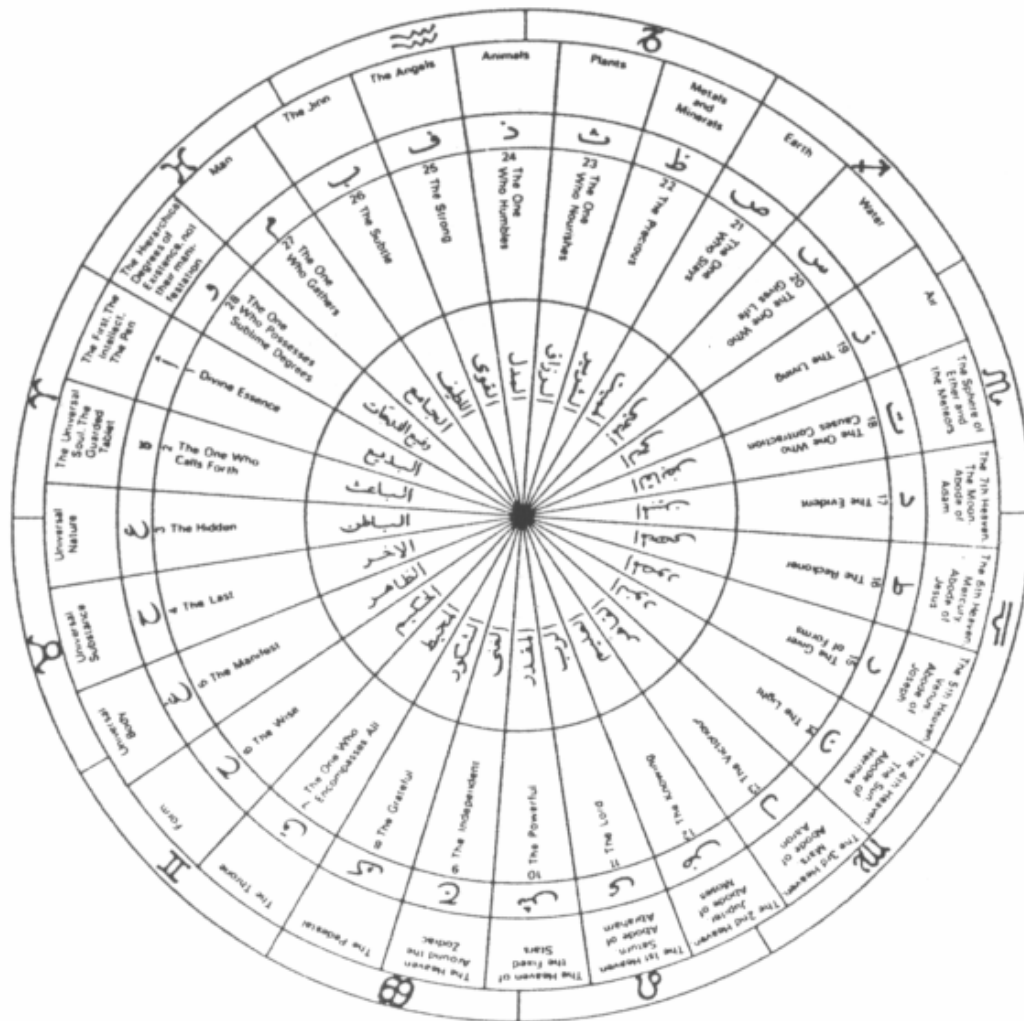
² Mahmud Shabestari, *Golshân-e-Raz*, hacia 564-595.

*Sistema de transcripción
de las palabra árabes*

ع	e	د	d
ب	b	ط	t
ت	t	ظ	z
ث	th	ع	c
ج	j	غ	gh
ح	h	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	sh	و	w
ص	s	ي	y

Vocales: a, â, i, î, u, û

Primera Parte



Carta de la creación, según Titus Burckhardt, llave espiritual de la Astrología musulmana según Ibn 'Arabî

CAPÍTULO I

LA CIENCIA DE LA UNIDAD: ET. TAWHÎD

*Le he dicho a mi alma: Alîf. Y me
respondió: _ No digas nada más.
Umâr KHAYYÂM*

La originalidad del Sufismo reside en el hecho de que su doctrina es esencialmente la expresión de una experiencia vivida: la de la iniciación espiritual.

Esta doctrina se diferencia netamente de la teología dogmática (Kalâm): no es ni el fruto del razonamiento dialéctico, ni el de una metodología convencional como la del Fiqh (jurisprudencia). Dicho esto, podemos preguntarnos si existe “UNA” doctrina sufi, o si por el contrario, hay tantas doctrinas como autores, es decir como maestros sufis.

Desde la perspectiva del sufismo, una y otra cosa no son excluyentes; los sufies afirman, por una parte que la doctrina de la unidad es única (Et tawhidu wahidun), y por otra que “los caminos del conocimiento son tan numerosos como los hijos de Adán”.

Existe pues un punto único hacia el cual converge la multiplicidad de expresiones doctrinales.

Para intentar dar una visión de conjunto de la doctrina sufi, hemos escogido basarnos en un texto del Shaykh: Ahmad El’Alawî³.

Pensamos que hay en este texto un ejemplo bien representativo de la utilización por los sufies de un lenguaje simbólico para expresar verdades metafísicas.

En su Tratado, el Shaykh, se apoya en el simbolismo inherente al alfabeto árabe.

El punto de partida del Tratado del Shaykh – al igual que el otro más antiguo de Abd El Karîm El Jilî⁴-, se encuentra en las dos tradiciones proféticas siguientes: “Todo lo que está en los Libros Revelados, se encuentra en el Corán, todo lo que está en el Corán, se encuentra en la Fâtihah⁵, todo lo que está en la Fâtihah, se encuentra en el

³ Abu l’Abbâs Ahmed Ibn Mustafâ l’Alawî, llamado también, Ibn ‘Aliwâ (1869-1934). El texto de que se trata fue editado en Túnez en 1913, bajo el título *El Libro del Prototipo Único, conduciendo a la fuente de la unificación* (.....) *en el examen del punto que hace alusión a la Unidad*.

Este texto, parcialmente traducido, es comentado en el libro de Martín Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century, Shaykh Ahmed el ‘Alawî*, Londres, 1961, cap. VII. Existe igualmente una traducción francesa de este libro, Paris, 1967. N.T.: Hay también traducción española, editada por Olañeta.

⁴ Basyûnî, *El Basmalat bayma Ahl El Ibârat wa Ahl El Ishârat dar Et-Ta’lîf wa en-nashr*, 1972.

⁵ “La apertura”: capítulo por el que comienza el Corán.

Bismi'Llahi'r-Rahmâni'r-Rahîm⁶ y todo lo que está en el Bismi'Llahi'r-Rahmâni'r-Rahîm, se halla en la letra Bâ, contenida, ella misma, en el punto que tiene debajo⁷”.

El Shaykh dice que, si consideramos su forma, todas las letras del alfabeto árabe no son más que las diversas sinuosidades bajo las que aparece la primera de ellas: la Alif, que tiene la forma de un trazo vertical. Así, por ejemplo, la mim () no es más que una Alif cuyo extremo ha tomado una forma circular; la Ha () no es más que una Alif replegada sobre sí misma, etc... Lo que nos impide discernir el arquetipo común a todas las letras, que no es otro que la Alif, es el hecho que nuestra atención se vea absorbida por la forma particular de cada una de ellas. Pero la Alif misma, es el producto del punto (.) del que el Shaykh, El'Alawî, escribe que “estaba en su estado principal de no-manifestación (Amâ), donde no hay separación ni unión, ni antes ni después, ni anchura, ni largura, y todas las letras estaban, indiferenciadas, en su misterioso fondo, al igual que todos los libros, mas allá de la divergencia de sus contenidos, estaban indiferenciados en las letras”.

Esquemáticamente, podríamos decir que el punto da nacimiento a la forma de la Alif. Las diferentes formas tomadas por esta constituyen el conjunto de las letras, que uniéndose según ciertas leyes constituyen las palabras; éstas, ordenándose y siguiendo una sintaxis, forman las frases; las frases, a su vez, sucediéndose en un orden determinado constituyen los textos, cuyo conjunto forma el contenido de los libros.

El libro -forma genérica de todos los libros posibles- simboliza el universo en su conjunto. Encontramos este simbolismo en el Corán (versículo 104, capítulo 21).

Esos diferentes grados a los que hemos aludido en la génesis del libro, representan los diferentes niveles del Universo que van desde la pura materialidad (la Hylé: substancia cósmica) hasta el Espíritu universal, llamado también: Espíritu mahometano (El Ruh-El Muhammadi).

Reproducimos, más adelante, un esquema del Universo extraído del Libro de Ibn'Arabî *Fusus El Hicam* (Las gemas de la sabiduría⁸).

Volvamos ahora al simbolismo de las letras del alfabeto: entre ellas la Alif representa el principio de la Unicidad del Ser (Wahdatu El-Wujûd), y el punto, la “tiniebla” (El'Amâ), es decir, en la terminología sufí, la Esencia divina en su estado absolutamente incondicionado.

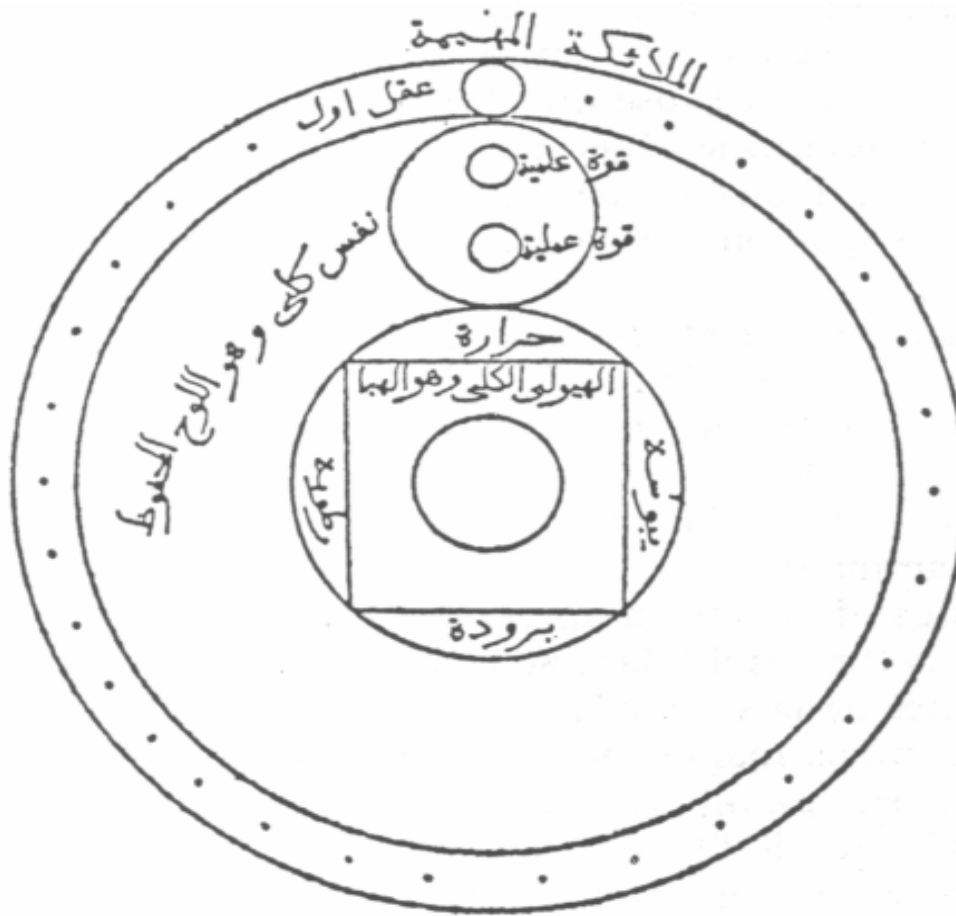
El paso del punto a la Alif, del no Ser (en el sentido metafísico del “más-allá” del Ser) al Ser universal, o, según la distinción establecida por Ibn'Arabî, el paso de la Unidad (El Ahadiyyah), que es el grado de la Esencia absolutamente determinada, a la Unicidad (El Wahdaniyyah), constituye la primera de todas las determinaciones.

La Alif se escribe también como un trazo vertical con un punto encima. Es así sobretudo como se la representa en el texto coránico. Esta representación simboliza la relación entre el punto y la Alif: la forma de esta última no es obtenida a partir del punto por una simple extensión debida a la acción de la pluma. El Shaykh escribe: “La Alif primordial no es debida al trazo de la pluma, ni depende de ella, brota del impulso del punto en su centro principal, cada vez que una ola lo desbordó, fue la Alif y nada más.

⁶ Bismi Llahi 'r-Rahmâni-Rahîm: traducido a veces como : “En el nombre de ¡Allâh el Todo-Misericordioso, el Muy-Misericordioso!”

⁷ Citado en el Libro del doctor Basyûnî, *op. cit.*, pg. 103.

⁸ Traducción parcial de Titus Burckhardt, *La Sagesse des prophètes*, París, 1974, 2ª ed., Albin Michel, pg. 120.



“Gráfico de Muhyi-d-din Ibn’Arabî en sus *Fuûhât al-Makkiyah*. El cuadrado inscrito en la circunferencia lleva la leyenda: “la hylé universal, que es la *materia prima* (*al-habâ*)”; sus cuatro lados son designados como “calor, sequedad, frío y humedad”; son expresiones sensibles de las cuatro tendencias fundamentales de la Naturaleza o de la *materia prima*. La pequeña circunferencia, encima de la de en medio, viene designada como “el Alma universal (*annafs al-kulliyah*), que es la Tabla guardada (*al-lawh al-mahfûz*)”. Las dos circunferencias menores contenidas en la anterior, simbolizan la “facultad de conocimiento” y la “facultad de acción”. La zona exterior marcada por una serie de puntos, lleva la leyenda: “los Ángeles locos de amor” (*al-malâikat al-muhamiyah*). La pequeña circunferencia contenida en esta zona, representa el “Intelecto primero” (*al-‘aql al-awwal*). _ Remarquemos que los Ángeles locos de amor”, a cuyo nivel figura el Intelecto primero, se sitúan fuera del dominio de la Naturaleza universal (*at-tabwah*), es decir fuera de toda dualidad”. (Según T. Burckhardt)

La Alîf es pues considerada, no como un trazo vertical cualquiera, sino como la Unidad infinitesimal indivisible (aunque no sea posible definirla, es considerada como indivisible, pues marca el límite más allá del cual ya no hay extensión ni, en consecuencia, escritura), que constituye la Unidad básica de toda escritura, representando ésta, no lo olvidemos, al Universo en su conjunto. Es sólo esta Unidad lo que constituye el símbolo que el Shaykh ha llamado: la Alîf primordial.

Si establecemos pues una distinción entre la Alîf primordial y la Alîf que se obtiene por estiramiento de las demás letras del alfabeto hasta darles forma rectilínea (que fundamentalmente es la suya), podemos decir lo siguiente:

- La Alif primordial, indefinible, es la intrínseca realidad de todas las letras, y como tal, es trascendente en relación a ellas. Representa lo que Ibn'Arabî llama la Unicidad del Ser (El Wahdaniyyah).
- El trazo vertical que representa la Alif, es lo que permite establecer una analogía entre la forma de ésta y la de las demás letras. Es lo que la terminología de Ibn'Arabî llama la Singularidad (El Fardaniyyah), que implica como corolario inmediato la pluralidad.

En otro pasaje, el Shaykh asimila la Alif primordial a la propia pluma. De la misma forma que ésta es la que da nacimiento a la escritura, todas las letras deben su existencia a la Alif primordial (esta unidad infinitesimal de la que hemos hablado) sin la cual no existirían.

Más allá de la Alif primordial, no hay ningún ser. Sólo está el punto. En el paso de éste a la Alif no puede intervenir, en consecuencia, ninguna causa externa. Es por lo que el Shaykh indicaba que “la Alif primordial no se debe a la obra de la pluma, ni depende de ella”.

El paso del punto a la Alif atañe al misterio mismo del Ser. Para destacar que la modalidad de este paso se encuentra más allá de la ley causal, concerniendo ésta al mundo del génesis (‘Âlamu El-Takwîn), los autores sufíes adoptan una particular terminología, y así Shaykh El ‘Alawî habla de “desbordamiento” (Maïlan, Rashh), y de forma análoga, el Shaykh Ibn'Arabî habla de “muy santa Efusión” (El Fayd El aqdas).

En el simbolismo de la escritura, esto podría traducirse de la siguiente forma: a pesar del hecho de que toda escritura presupone el punto, sería erróneo decir que la escritura está constituida por una suma de puntos.

En efecto, en rigor (en la definición matemática), el punto es considerado como carente de extensión, por tanto geoméricamente nulo. La suma de puntos entendidos en este sentido no puede pues constituir extensión alguna. Lo que constituye la escritura es, en realidad, una suma de trazos verticales, es decir, de Alífs. Pero la Alif en sí misma, presupone el punto, puesto que toda distancia, incluso la más primordial de todas, presupone una relación entre dos puntos. Es en este sentido que podemos decir que el punto constituye virtualmente toda la escritura, y que, aunque no siendo de ninguna forma el “constituyente” de esta última, es sin embargo su principio.

La Unidad metafísica (El Ahadiyyah) es pues una inferencia necesaria al Ser en su totalidad. Lo es, sin por ello entrar en la constitución de este último, y también, sin que podamos distinguirla o reconocerla. Lo que equivale a decir que es incognoscible en modalidad distintiva.

Absolutamente necesaria, se sumerge totalmente en el mundo del Misterio (‘Âlamu El Ghayb), estado al que los sufíes llaman el del “Tesoro oculto” (El-Kanziyah), haciendo así alusión al Hadîth Qudsî en el que Dios dice: “Era un Tesoro oculto, quise ser conocido y entonces creé el mundo”⁹.

El conocimiento del que aquí se trata es el conocimiento iniciático (El Ma`rifah), incomunicable verbalmente puesto que ella (la Unidad) no puede ser expresada en la modalidad del lenguaje, esencialmente basado en la distintividad.

Los aspectos o atributos, aunque en modo ilusorio (hemos visto efectivamente que la realidad primera de toda letra es la Alif), “se irradian” o se proyectan a partir de la realidad ontológica primera que es la Unicidad del Ser. Antes de esta irradiación, no había más que la que designaba el paso del punto a la Alif: “La irradiación (Zuhur) del

⁹ Un Hadîth Qudsî, es un Hadîth en el que Dios habla por boca (“en la lengua”) del profeta Mahoma (.....). Haciendo alusión a este Hadîth, los sufíes llaman al estado del “Tesoro oculto”, el de la esencia divina antes de la creación del mundo.

punto a la Alíf, dice el Shaykh, es lo que es llamado primacía (El Awlawiyyah); antes de esta irradiación no puede hablarse ni de primacía ni de ultimidad (El. 'Awkhrawiyyah), la Alíf es lo Primero y lo Último, lo Interior y lo Exterior”.

Aquí el Shaykh hace alusión al versículo coránico en el que Dios dice de sí mismo: “Él es el Primero y el Último, el Exterior y el Interior¹⁰”, poniendo así bajo una cierta relación (que corresponde a una adaptación al punto de vista humano) a su propio Ser con atributos tales como lo “Primero”, lo Último”, lo “Interior”, lo “Exterior”.

Vemos pues aquí aparecer ya, al nivel de Unicidad del Ser, atributos divinos (el Primero, el Último, etc...) que no son en realidad más que los aspectos múltiples mediante los cuales la Unicidad se irradia, ofreciendo así la ilusión de una multiplicidad.

Simbólicamente, la Primacía y la Ultimidad de la Alíf, viene representadas por el hecho de que es la primera letra del alfabeto, al mismo tiempo que, encontrándose al final de una palabra, constituye su terminación última (donde adopta la forma).

La Alíf es lo “Exterior”, dice el Shaykh, en la medida en que aparece en todas las letras (puesto que éstas no son más que diversas sinuosidades de la Alif), pero sin embargo “las miradas no llegan a alcanzarlo¹¹” (aun constituyendo la unidad de base a partir de la cual la escritura deviene posible), y es en este sentido que es lo “Interior”.

“Aquel que reconoce la Alíf, añade el Shaykh, en todas las letras, grandes o pequeñas, cortas o largas, primeras o últimas, “localiza”, sin darse cuenta, a la Divinidad [Yaqûlu bil Jihah] [lo que equivale a limitar sus posibilidades] ”.

Esta idea se precisa más en el siguiente pasaje: “Si has comprendido que la Alíf está presente en cada letra, dime si esto le priva de la dignidad de su trascendencia, en la que conserva permanentemente aquello que sólo a Él pertenece.... La imperfección - pero Dios es el más sabio- está en aquel que quiere restringirlo a un atributo sin permitirle realizar otro, encerrándolo, limitándolo, rehusando conocerle y reduciéndolo a la comparabilidad, convirtiéndolo en una cosa entre otras”.

Para el sufí, es así como se resuelve el problema de la relación entre la Unicidad esencial del Ser y la multiplicidad de sus atributos “...pues por allá donde se plantee una cuestión de comparación, en realidad siempre se está comparando a la tinta consigo misma”.

¹⁰ El Corán, LVII, 3.

¹¹ El Corán, VI, 103.

CAPITULO II

LAS PRESENCIAS DIVINAS: EL HADARÂH EL ILÂHIYYAH

*¡Oh! Tu que te mantienes Misericordioso en Tu Trono,
De forma que el Trono desaparece en Tu Misericordia,
y los mundos en Tu Trono,*

*Tu has borrado las huellas con las huellas y Tu has reabsorbido las alteridades
en la infinitud de
esferas luminosas.*

Ibn'Atâ Allah, *Hikam*, 34.

En su comentario a la oración de Ibn Mashîsh (Es-Salat El Mashîshiyah), el Shaykh Ibn 'Ajîba¹² da la siguiente conclusión: “Hay cinco clases de mundos. El reino [El Mulk, representante del mundo sensible], el mundo de los significados espirituales [El Malakût], el mundo de la omnipotencia [El Jabarût], el mundo divino [El Lahût] y el mundo de “la presencia misericordiosa” [El Rahamût]”.

Como hemos visto en el anterior capítulo, todos estos mundos tienen un origen común, el de la no-manifestación absoluta, llamada por ello El 'Amâ , “la tiniebla”.

Un Hadîth citado por Tirmidhî, según Abu Ruzayin El 'Uqaylî, dice: Pregunté al Profeta (): “¿Dónde estaba Dios antes de crear su creación?” Y respondió: Estaba en una nube ('Amâ): ningún espacio [Hawâ] no estaba ni encima, ni debajo de ella”.

Este *Hadîth* presenta en árabe un matiz intraducible, pues admite dos posibles lecturas: el primer sentido corresponde a la traducción que acabamos de dar. Según la otra posible lectura, el sentido se invierte y este Hadîth significa entonces, al contrario, que hay un “espacio” (Hawâ) “encima y debajo” de la Nube. Comentando esta distinción, el Emir Abdel Qadir identifica el término “Nube” ('Amâ), en el primer caso, a lo que hemos llamado “tiniebla” (estado de no-manifestación absoluto), y en el segundo, al “Soplo del Compasivo” (Nafâs Er-Rahmân), bajo su doble aspecto divino y creador¹³.

Es ésta una idea fundamental de Ibn 'Arabî, que H. Corbin comenta de la siguiente forma: “ Es esta Nube exhalada por Él mismo, en la que está primordialmente el Ser divino, la que, a la vez, recibe todas las formas, y da sus formas a los seres; es activa y pasiva, receptora y esenciatrix [mohaqq-qîq], por ella se opera la diferenciación en el interior de la realidad primordial del ser [haqqat el wujûd], que es el Ser Divino en sí [Haqq fi dhâtihi]...”

“En esta Nube están pues manifestadas todas las formas del Ser. Desde el orden de los arcángeles más elevados, los “espíritus extasiados de amor” [al-mohayyamun], hasta los minerales y la naturaleza inorgánica, todo lo que se diferencia de la pura

¹² 'Abd Allah Ahmad b. Muhammed b Al-Mahdî Ibn' Ajîba el Hajjujî el Asan (1747-1809). Una tesis publicada sobre Ibn 'Ajîba, ha sido sostenida por J.-L. Michon: *Lel Soufi marocain Ahmad Ibn' Ajîba et son Mi'raj, glossaire de la mystique musulmane*, Paris, 1973.

¹³ Emir Abd El Qâdir, *Kitâb El Mawâqif*, 2ª ed., Damas, 1966, pg. 181.

esencia del Ser divino en sí [dhat el-Haqq] [que hemos llamado más arriba la “tiniebla” (El- ‘Amâ)], géneros, especies e individuos, todo ha sido creado en esta Nube¹⁴”.

Es esta Nube existenciatrix, que abarca al universo en su conjunto, desde los atributos divinos hasta el mundo sensible, lo que, al parecer, Ibn ‘Ajîba designó con el nombre de Rahamût.

Se trata, según Ibn ‘Arabî, de la compasión incondicionada, idéntica al don de la existencia (Ijâd) y expresada por el Nombre divino: “El Misericordioso” (Er-Rahmân)¹⁵.

En el Corán, este mundo de la plenitud misericordiosa es puesto en relación con el del conocimiento divino (Corán, XL, 7).

Es quizá por ello que Ibn ‘Ajîba lo incluye en la cima del conocimiento iniciático: “Debes saber, dice, que la contemplación del Malakût te vela la contemplación del Mulk, y que la contemplación del Jabarût te vela la contemplación del Malakût. Cada vez que alguien avanza en un nuevo estado espiritual [Maqâm], se desvía del que le ha precedido, salvo para el Rahamût [el mundo de la Presencia” misericordiosa], su contemplación es posible simultáneamente con todos los demás mundos, y Dios es el más sabio¹⁶”.

Esto equivale Retomando el simbolismo de las letras visto en el capítulo anterior, ello equivale a diferenciar las formas de las letras entre sí teniendo conciencia de que son las múltiples determinaciones de una sustancia única: la de la tinta. Este estado espiritual es pues el más perfecto de todos, pues aquel que se encuentra en él, realiza tanto la “unión” (El Jam’) (por la contemplación de la Unidad de la tinta), como la “separación” (El Farq) (por la contemplación de la forma de las letras): La gente de la separación, dice Ibn ‘Abîja, son la gente del velo, no ven más que las huellas de los atributos [los efectos alejados de los atributos divinos], y tienen velada la visión de la Esencia [divina]: todos los que entran en el mundo del génesis [‘Âlamu Et-Takwîn] son de este grupo.

“La gentes de la unión son los del embeleso y de la extinción [Ahl El ‘Jadhb wa El Fanâ], no perciben más que la Esencia y dan la espalda a las huellas de los atributos.

“La gente de la Baqâ’ [subsistencia], que son la gente de la perfección, perciben la Esencia en los atributos, y la unión en la separación”.

“Su unión no les vela su separación, ni su separación, su unión”. Dan a cada cosa su justa medida”¹⁷.

Es este estado de conocimiento el que permite dirigir la “mirada” tanto hacia las esencias espirituales de los seres, como hacia sus existencias contingentes. Esta doble percepción espiritual no es realizable sino después de un estado de profunda perplejidad (Hayrah). “¡Oh cuestión sorprendente! escribe Ibn ‘Atâ’ Allah, ¿cómo el Ser puede salir de la Nada?, o bien ¿cómo puede lo contingente sostenerse frente a lo que es eterno¹⁸?”

Esta perplejidad nace precisamente de la imposibilidad de conciliar la coexistencia de lo eterno y de lo efímero. Hay aquí, dicen los sufíes, un secreto profundo (sirr maktûm), que la razón humana no puede abarcar. Ibn ‘Ajîba relata lo siguiente: “He preguntado a uno de nuestros hermanos, que es un conocedor por Dios: ¿ Son contingentes los espíritus ? Me ha respondido: Para los sufíes [el rijâl], [incluso] los cuerpos [el ashbad] son eternos¹⁹”.

¹⁴ H. Corbin, *L’imagination créatrice dans les Soufisme d’Ibn ‘Arabî*, 2ª ed., Paris, 1976, Flammarion, pgs. 144-145.

¹⁵ *Ibid.*, pg. 164.

¹⁶ Ibn ‘Ajîba, texto en árabe, titulado *Comentario de la oración del polo Ibnu Mashish*, impreso en 1983, Librería ElÁraich, pg. 34.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Ibn ‘Atâ Allah (m. 1309), in Ibn ‘Ajîba, op. Cit., pg. 31.

¹⁹ In J.-L. Michon; *le Soufi maocain...*, op. cit., pg. 233.

Es lo mismo que constata el dicho profético: “Dios era y no había nada con Él”, a lo que un sabio añadió: “Y es ahora como siempre ha sido” (se atribuye esta frase al Shaykh Ibn ‘Atâ Allah).

El Rahamût, principio existenciador de toda la manifestación, depende él mismo, de la Esencia divina no-manifestada y absolutamente incondicionada, que los sufíes llaman el Hahût, en referencia al Nombre de la ipseidad divina (Huwa). El Hahût, aunque no manifestado y por lo tanto incognoscible, es el todo universal, que contiene tanto al Rahamût como a los demás mundos; puede simbolizarse mediante el punto que, virtualmente, contiene todas las circunferencias de las que supone su centro (circunferencias que representan aquí las diferentes “presencias” divinas): “No hay pues [fuera de la realidad divina] más que un puro receptáculo [Qâbil], escribe Ibn ‘Arabî, pero este receptáculo proviene, él mismo, de la “muy santa Efusión” [El Fayd El Aqdas]. Pues la realidad [El ‘Amr] al completo, desde su comienzo a su fin, viene sólo de Dios, y es hacia Él a donde regresa²⁰”.

En una nota comentando el término: “receptáculo”, T. Burckhardt distingue dos puntos de vista complementarios:

- Uno cosmológico, en el cual el “receptáculo” representa la substancia pasiva, *materia prima* o principio plástico de un mundo o de un ser.

- Otro metafísico, donde representa la posibilidad principal, el arquetipo o la “esencia inmutable” (El ‘Ayin Eth-thâbitah) de un mundo o de un ser.

Lo cual se corresponde con lo que se ha dicho anteriormente sobre el doble aspecto activo y pasivo, receptor y existenciador, del “soplo del Compasivo” (Nafas Er-Rahmân).

El mundo del Lahût es el de la contemplación de la Unicidad divina, realidad esencial de todo ser manifestado.

Aquel que se sumerge (Gharîq) en este mundo, se encuentra en un estado de “éxtasis” (Jadhb) y de extinción (Fanâ) _ En el lenguaje sufí este término designa la disolución de la individualidad humana en el Ser divino. Fue el caso, por citar uno célebre, de El Hallâj gritando en los lugares públicos: “Yo soy la Verdad” (Anâl Haqq).

Como hemos visto, la multiplicidad de las “presencias divinas tiene una fuente común que es el Ser total, pero los nombres (o las apelaciones) difieren en función del “punto de vista” (El Nazrah)²¹, y los puntos de vista difieren en función de los grados del conocimiento²²”.

Observando las letras, unos tan sólo ven la substancia de tinta con la que están formadas; este es el estado del que está sumergido en el mundo de Lahût.

Otros, perciben simultáneamente la tinta y la forma de las letras; este es el estado de aquel que se encuentra en el Rahamût. La realidad es pues siempre la misma (la substancia de la tinta), y es sólo en las “miradas” que a ella se dirigen donde adopta formas y significados diferentes, formas y significaciones que dan nacimiento a los diferentes mundos.

Como indica Ibn ‘Arabî en la cita antes referida, en la pura realidad divina tomada en sí misma, es imposible “distinguir aspectos”. Éstos empiezan con el

²⁰ Abu Bakr Muhammad Ibn El ‘Arabî, apelado muhyi-d-dîn, “el vivificador de la religión” (1165-1240). Ha escrito varias obras como *Fuṣūṣ El Hikam*, traducida en parte por T. Burckhardt (1955), bajo el título: *La Sagesse des prophètes*, op. cit., pg. 23 (Fuṣūṣ El ICAM, Beyrouth, 3ª ed., pg. 49). La nota a la que hace alusión mas adelante en este texto, es la nota 3, pg. 23 de este Libro.

²¹ El Nazra: la mirada. Ibn ‘Ajîba define este término como sigue: “Es más sutil que la meditación y le es superior, porque marca el principio de la vida contemplativa... El hecho de sumergir su mirada en sí mismo, o en otras epifanías, y abstraerse de ellas [ghayba] [para entrar] en la visión de lo Divino, revela la penetración [El Nazra]”, in J.-L. Michon, op. cit., pg. 98.

²² Ibn ‘Ajîba, op. cit., pg. 32.

Rahamût: “Nube primordial, suspiro de la compasión divina existenciatrix,... intermedia entre la Esencia divina *abscondita* y el mundo manifestado de las múltiples formas.²³...”.

Otra mirada posible sobre el Rahamût es su contemplación bajo el aspecto de “luz”, El Nûr, que es otro nombre de Dios. Bajo este aspecto, designa el mundo del Jabarût (omnipotencia).

La luz es frecuentemente relacionada con la Creación. Así lo indican el versículo coránico: “Dios es la luz de los cielos y de la tierra²⁴...” , o en las palabras de Ibn ‘Atâ ‘Allah: “El cosmos entero es tiniebla, pero fue iluminado por la manifestación en él de la Verdad²⁵”.

Como nos dice un Hadîth, la primera emanación de la luz divina fue el punto de partida de la manifestación cósmica.

El Hadîth describe el proceso de la creación, de esta manera: “Por ‘Abd Er Razâq -según su cadena de transmisión-, nos llegó un Hadîth que él mismo conocía de Jâbir ben ‘Abd ‘Allah -¡que Dios esté satisfecho de él!-, en el que éste último dice: “¡Oh enviado de Dios [], por mi madre y por mi padre, infórmame sobre lo primero creado por Dios -¡exaltado sea!- antes de toda otra cosa”. El Profeta respondió: “¡Oh Jâbir, lo que Dios -¡exaltado sea!- creó antes que cualquier cosa fue, de su propia luz, la luz de tu profeta, y luego hizo que esta luz se orientara por la omnipotencia [de Dios] hacia donde Dios quiso. En este momento no había ni Tabla²⁶, ni Pluma²⁷, ni Paraíso, ni Infierno, ni Ángel, ni Cielo, ni Tierra, ni Sol, ni Luna, ni Djinn [demonio], ni humano.

“Cuando Dios quiso manifestar su creación, dividió esta luz en cuatro partes, después, de la primera parte creó la Pluma, de la segunda, la Mesa y, de la tercera, el Trono²⁸; después dividió la cuarta parte en cuatro partes, y, de la primera parte creó los portadores del Trono [los Arcángeles], de la segunda parte, el Pedestal y, de la tercera parte, los restantes Ángeles. Después dividió la cuarta [parte] en cuatro partes. De la primera creó los cielos, de la segunda las tierras, y, de la tercera, el Paraíso y el Infierno. Después dividió la cuarta [parte] en cuatro partes. Creó, de la primera, la luz de la vista de los creyentes, de la segunda la luz de sus corazones, que es el conocimiento de Dios -¡exaltado sea!-, y, de la tercera la luz de su intimidad [Unsîhûm], que es la ciencia de la unidad [Et Tawhîd]. No hay otra divinidad más que Dios, y Mahoma es Su enviado²⁹”.

Ibn ‘Ajîba explica que, según ciertos Hadîth(s) “cuando Dios quiso revelarse a fin de ser conocido, hizo aparecer puñado de Su luz y le dijo: “¡Sé Mahoma!” (Kûnî Muhammada).”

El imperativo “sé” deriva de la palabra árabe Kawn (), que es una denominación del cosmos. En cuanto a la denominación de “Mahoma”, representa tanto el aspecto interior como exterior del Profeta. Bajo el aspecto interior, es llamada “Realidad mahometana” (El Haqîqa El Muhammadiyah), que aquí se identifica a la emanación (o concentración, puesto que se trata de un “puñado”) de la luz divina. Bajo su aspecto exterior, se identifica a la creación en su conjunto.

²³ H. Corbin, op. cit., pg. 226.

²⁴ El Corán, XXIV, 35.

²⁵ Ibn ‘Ajîba, op. cit., pg. 31.

²⁶ Tabla, llamada la “Tabla bien guardada” (El lûh El Mahfûz), representa el lugar donde está inscrito el destino de todos los seres.

²⁷ Pluma, en árabe El Qalâm, es el instrumento divino mediante el cual se fija el destino.

²⁸ El ‘Arhs El Muhît: el Trono envolvente, es identificado a veces, con el Espíritu universal que cubre a todos los seres creados.

²⁹ El Kursî, pedestal del Trono, cuyos dos pies representan, según Ibn ‘Arabî, la división última del Paraíso y del Infierno.

La orden divina (El 'Amr El Ilâhî), “¡sé Mahoma!”, implica pues la existenciación del receptáculo cósmico (El Kawn), y la proyección de la Luz divina en este receptáculo, que hace pasar a todos los grados del Ser de la potencia al acto. Se trata del proceso de creación descrito en el primer Hadîth antes citado, como una continua desmultiplicación de los diferentes grados del Ser a partir de la luz mahometana (El Nûr el Muhammadî), o del “puñado” de Luz mahometana (El Qabdah El Muhammadiyyah). Pero en este Hadîth, el proceso de creación no es descrito como produciéndose entre dos polos extremos (la Luz mahometana, y la sustancia cósmica o la *Hylé*: El Habâ), sino a partir de la polarización de la Luz mahometana en un polo esencial, llamado aquí la Pluma, identificable con el intelecto primero (El 'Aql El 'Awwâl), y en un polo que, en relación a éste, asume un papel substancial, definido en el Hadîth como la “Tabla”.

Por lo que hace a la Tabla, parece también razonable hacer una distinción semejante a la establecida por T. Burckhardt a propósito del “receptáculo” (El Qâbil), del que hablaba Ibn 'Arabî: La “Tabla”, considerada bajo el punto de vista cosmológico, es semejante a lo que Ibn 'Arabî llamó el Alma universal (El Nafs El Kull), ver *figura 1*.

Considerado bajo su aspecto esencial, contiene los Arquetipos espirituales de los seres que aparecen en la creación.

Bajo su primer aspecto, su contenido es susceptible de variación, y esto conforme a la naturaleza del mundo del Génesis ('Âlam Et-Takwîn) en el que se sitúa.

Bajo su segundo aspecto, su contenido es invariable. Es entonces la Tabla donde esta fijado de forma inmutable y definitiva el destino de todos los seres.

Este carácter de inmutabilidad es realmente el propio del mundo espiritual, reflejo directo del mundo de los atributos divinos (o, dicho bajo otra fórmula, de las ideas divinas).

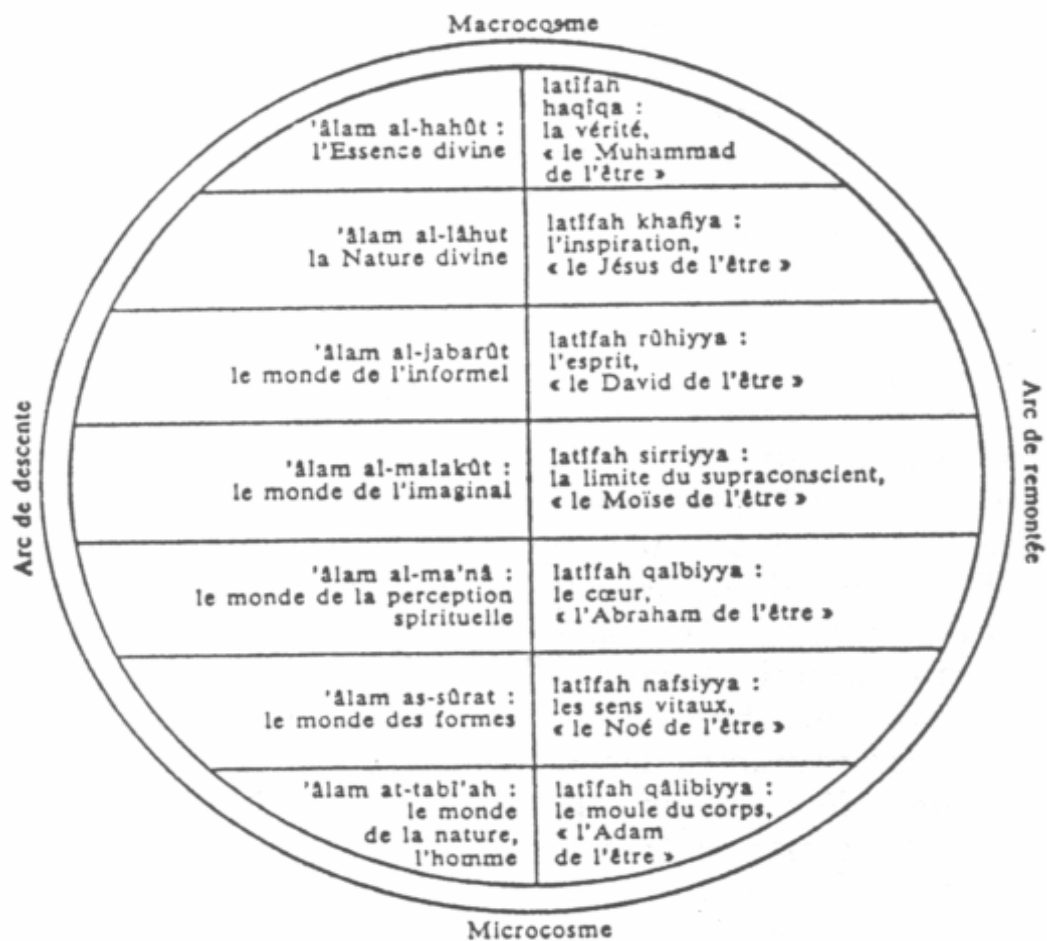
En resumen, podemos decir que del Rahamût al Malakût, se establece una jerarquía de grados del Ser, de los que cada uno (representando un “mundo”) constituye el principio de los grados que le son posteriores.

En realidad, dicen los sufíes, los “mundos son en un número indefinido; su clasificación sólo sirve, en general, para simplificar la exposición de un punto de vista particular de la doctrina. Por dar un ejemplo, las clasificaciones más corrientes en las obras orientales, establecen una jerarquía en siete grados, que van del 'Âlam Et-Tabî'ah (el mundo de la naturaleza), al 'Âlam El Hahût (el mundo de la Esencia divina), ver *figura 1*.

En el texto citado de Ibn 'Ajîba, puede sorprender que el Shaykh haya situado al mundo del Rahamût (de la Misericordia) un grado por encima del de Lahût (Divino). Pero esta clasificación se comprende cuando se piensa que la finalidad del Shaykh no era una teorización, sino de dar una enseñanza provechosa al discípulo sufi encaminado en la vía iniciática; como dicen los sufíes, para el discípulo la perfección es estar interiormente en la Haqîqa (Verdad divina), y exteriormente en La Sharî'ah (mundo de la ley religiosa y de las leyes naturales).

Y, como hemos visto, el Rahamût es precisamente el mundo que integra en sí mismo

estos sus dos aspectos.



Representación simbólica de los diferentes grados del ser, relacionando al individuo (el yo), en el plano microcósmico, o a la naturaleza, en el plano macrocósmico, con la esencia divina (el Si).

Según ‘Alá’ El-Dawlah Simmání, *en* Ardalan y Bakhtiar, *The Sense of Unity*.

CAPITULO III

LOS TIPOS DEL YO (EL NAFS)

¿Qué es la personalidad?

La diferencia entre los puntos de vista del Oriente tradicional y del Occidente moderno, aparece nítidamente al considerar una categoría central, como es la de “personalidad”. Marcel Mauss, con su “extravertido” enfoque de la noción de “persona”, nos da la impresión de que, tras distintas referencias a culturas diversas, no hace más que definir cómo es percibido el “yo” en el Occidente moderno. Y ello, al término de una evolución (no forzosamente temporal) que, aun sin ser convincente, tiene sin embargo, el mérito de hacernos dudar de la evidencia de esta noción del “yo”.

La noción de persona, de personalidad, es compleja, pues, la percepción del prójimo, supone un conjunto de significados vinculados a una determinada cultura y valores..

Los hechos mismos concernientes a la noción histórica de persona - cuyo origen se hace remontar al latín *persona*, al etrusco *phersu*, o al griego *prosôpon* (términos todos ellos relacionados con el concepto de “máscara”), son muy diversos, y parece que puedan seleccionarse en función de lo que se quiere demostrar. Complejidad que pone en evidencia el siguiente pasaje de M. Mauss³⁰: “la palabra *πρόσωπον* tenía el mismo significado que *persona*, máscara, pero he aquí que también puede significar el personaje que cada uno es y quiere ser, su carácter, (ambas palabras aparecen frecuentemente relacionadas), la verdadera faz. A partir del siglo II a.C., toma el sentido de *persona*. Traduciendo exactamente *persona*, persona, derecho, conserva aún un significado de imagen superpuesta; por ejemplo, la figura de proa del barco (en los Celtas, etc...). Pero significa también personalidad humana, y hasta divina. Todo depende del contexto. La palabra *πρόσωπον* se extiende al individuo en su naturaleza desnuda, carente de máscara, y al tiempo conserva el significado de lo artificial: el significado de lo que es la intimidad de esta persona, y el significado de lo que es el personaje”.

Resulta revelador que el término *persona* haya recibido dos significados diametralmente opuestos. El primero constituye el aspecto más exterior y superficial del ser (una máscara de comedia). El segundo, el que adoptan por ejemplo los filósofos escolásticos alemanes, constituye, por el contrario, el aspecto divino, inmortal del ser³¹.

El propio significado de la máscara es susceptible de dos interpretaciones. Es cierto que enmascara al actor, pero el hecho de mantenerse durante toda la acción, el número limitado de máscaras, y el hecho de que el espectador pueda prever a partir de la máscara el tipo de acción que el actor realizará, hace suponer que la máscara está ahí para revelar el fondo constante y oculto de los individuos, sus realidades arquetípicas.

Por otra parte, estas realidades están, como veremos, escalonadas según los diferentes grados, de los que, el más alto religa al individuo con el arquetipo divino del que es la expresión, su Señor (Rabb).

³⁰ M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, pg. 351.

³¹ W. Huber, *Introduction à la psychologie de la personnalité*, Bruselas, 1977, Ed. Dessard y Mordaga.

En este capítulo, definimos la personalidad en el mismo sentido que el de la filosofía escolástica, es decir como el lado divino, inmortal, del ser.

La relación de servidumbre (El 'Ubûdiyyah)

“A Dios pertenecen los más bellos nombres. Invocad Le mediante estos nombres, y alejaros de quienes modifican su sentido. Recibirán la recompensa de sus obras” (Corán, VII, 180).

Los nombres de Dios, que son indefinidos, se reducen a los noventa y nueve “más bellos nombres” ('Asmâ Allah El Husnâ) citados en el Corán.

En la metafísica sufí, representan las realidades arquetípicas de la creación (El Khalq) en su conjunto.

Ibn 'Arabî establece una correspondencia entre la jerarquía de los órdenes de la existencia, y la jerarquía de los propios nombres divinos. En efecto, éstos, en su realidad primera, lejos de referirse a una pluralidad de base (lo que sería un politeísmo), se integran unos en otros según un orden jerárquico, para acabar disolviéndose en la Aseidad divina (El Huwwiyyah), que los engloba en su totalidad. Ibn 'Arabî escribe: “De la misma manera que cada uno de los nombres divinos al que atribuimos una dignidad superior a la de otros, implica por ello los significados de todos los demás, cada criatura comporta en ella la dignidad de todo lo que le está jerárquicamente subordinado³²”.

La relación de un individuo con el arquetipo divino del que es la expresión, es la relación de un servidor ('Abd) con su Señor (Rab). El paso del uno al otro es lo propio de la iniciación, por la cual se realiza esta Palabra del Profeta: “El que se conoce a sí mismo, conoce a su Señor” [man 'arafa nafsahu (faqad) 'arafa rabbahu].

Este paso se concibe como una transformación (Tahwîl), y para nada como una encarnación (Hulûl), pues el estado individual es, en sus propios condicionamientos (en relación a la ley religiosa, a las leyes físicas, psíquicas, etc...), un estado de servidumbre ('Ubûdiyyah); estado que no puede sobrepasarse más que en el plano espiritual.

Cada individuo como tal, no puede vincularse a Dios, nos dice Ibn 'Arabî, más que exclusivamente por su Señor.

El Señor es aquí el nombre divino, el arquetipo ideal, que corresponde a la predisposición (isti'dâd) del individuo a conocer a Dios bajo ese aspecto particular, y no bajo ningún otro³³.

De ahí, el hecho de que haya, para cada individuo, un nombre verdadero que corresponde a su naturaleza profunda. Esto último requiere algunas explicaciones.

De la relación entre el Nombre y lo nombrado.

En lo que sigue, se tratará de los nombres personales (nombres, no apellidos) de los individuos:

Los musulmanes llevan en general nombres compuestos de la siguiente forma:

'Ab (servidor) + un nombre divino

Ejemplos: 'Abd-es-Salam (servidor de la Paz)

'Abd-el-Haqq (servidor de la Verdad), etc...

³² La Sabiduría de los Profetas, op. cit., pg. 148 (Fusûs El Hikâm, pg. 153).

³³ Fusûs El Hikâm, op. cit., pg. 90.

El Profeta del Islam dijo: “El mejor de los nombres es Abd Allâh [servidor de Allâh], o Abd-er-Rahmân [servidor del Misericordioso]”³⁴.

¿Quiere ésto decir que en el Islam se conoce, antes de nombrarlo, la naturaleza secreta de cada recién nacido?

De ninguna manera. Pero si aquí el nombre no está, como en ciertas sociedades³⁵, en relación directa con las circunstancias del nacimiento, no por ello se considera como algo arbitrario.

Como sabemos, el azar no existe en el Islam, pues todo está escrito (maktûb), y se hace según la ciencia y la voluntad de Dios. Inb El Hâjj, en su *Madkhal*, cita al Shaykh Abd es Rahmân Es-Saqqali, quien habría dicho: “Cada individuo participa de su nombre [lahu Nasîb fi ismihi]”³⁶.

Todos los grandes teólogos musulmanes están de acuerdo, en base al Hadîth, o a una autoridad como el Imán Mâlik, para afirmar que el nombre ejerce influencia en el nombrado. Para ello, se basan en el hecho de que el Profeta del Islam cambiaba a veces el nombre de musulmanes por nombres más afortunados³⁷.

Sin embargo, aquí estamos más cerca del aspecto exterior del Islam (Sharî‘ah) que de la iniciación espiritual en sí misma.

Como veremos (capítulo VI), el plano exterior admite una dinámica de cambio que, por otra parte, es inherente de forma general al mundo sensible (‘Alamu El Hiss).

En el plano iniciático, el nombre representa efectivamente la esencia de un ser. Pero este nombre, sólo podrá ser revelado por un proceso de iniciación. Y este proceso implica el paso por varios grados ontológicos, que ligan al individuo con su arquetipo divino.

Hay pues un nombre para cada grado, implicando cada etapa la muerte del individuo al estado precedente (llamada por los sufíes, la extinción, El Fanâ’) y su renacimiento al estado siguiente (El Baqâ’, la subsistencia).

Si tuviéramos que nombrar cada cosa, a lo largo de la iniciación sería preciso dar un nombre nuevo a cada nueva modalidad de ser. Y así ha sido en varios tipos de iniciación.

Lo mismo que en ciertas sociedades secretas orientales, emanadas del ismaelismo, y que en el Islam se conocen como El Bâtinya (los interioristas).

No es el caso del sufismo. Aquí, como veremos, la distinción entre lo exterior (El Zâhir) y lo interior (El Bâtin), está claramente establecida.

El único requisito es la conformidad del nombre a la ética musulmana, sin que este nombre prejuzgue necesariamente la realidad interior, la naturaleza profunda del individuo.

De la caracterología espiritual.

Si cada individuo es la manifestación exterior de un arquetipo divino, de ello se desprende la posibilidad de una caracterología fundada en principios de orden espiritual. Parece que encontramos efectivamente la teoría de esta caracterología en los Ikhwân El Shafâ’ (los hermanos de la pureza).

Y. Marquet escribe: “Los Ikhwân distinguen cuatro factores que condicionan los rasgos del carácter, y hacen que los individuos tengan características diferentes:

³⁴ Abi Yazid el Qayrawânî (m. 1291), *Kitâb El Fâmi*, Beyrouth, 1982, pg. 259.

³⁵ Radin, *The Winnebago Tribe*, citado por Mauss, pg. 344.

³⁶ Citado en Ahmed Ben Mustapha El ‘Alawî, *Risâlât âsir Ma’rûf*, Dammas, pg. 15.

³⁷ *Kitâb El Fâmi*, op. cit., pg. 259.

- 1) El temperamento de los humores.
 - 2) La diferencia de territorio y de clima.
 - 3) La religión en la que son criados por padres y educadores.
 - 4) Las condiciones astrológicas que han presidido la generación y el nacimiento.
- Este último factor, añaden los Ikhwân, es fundamental, los otros tres, secundarios³⁸.

Hay pues un orden jerárquico en la determinación del individuo, que va desde la influencia de las esferas celestes hasta el mundo de los elementos.

En la *figura 3* (al final del capítulo), Ibn ‘Arabi describe la jerarquía de estas determinaciones tal y como se establecen en el plano macrocósmico. Ésta, como veremos, es inmediatamente transportable al plano microcósmico. Pero hay que añadir a esto, que cada esfera tiene una naturaleza anímica y una naturaleza espiritual, personalizada bajo la forma de un ángel determinado³⁹. A la jerarquía de las esferas se superpone pues una jerarquía más profunda, que va del aspecto corporal, pasando por el aspecto anímico (el alma o verbo central), al aspecto espiritual del ser.

Veremos más adelante que los sufíes ponen igualmente en relación a cada cielo con la presencia de un profeta, o más exactamente, con el tipo de conocimiento que éste ha recibido de Dios, deviniendo por ello el profeta, el iniciador de ese cielo.

En lo que concierne más concretamente al alma humana, filósofos, Hukamâ y sufíes, están de acuerdo en decir que ésta es la síntesis del alma vegetal, animal, y finalmente, del alma parlante (El Nafs El Nâtiqah) que distingue al ser humano como tal. Cada una de estas almas tiene un comportamiento instintivo y constrictivo, que tan sólo es superado al nivel del alma parlante, cuando reencuentra su pureza original⁴⁰.

Cuando, por el contrario, las almas vegetales y animales son las que dominan, ello se traduce en el hombre en una perversidad de carácter: la del alma despótica (El Nafs El ‘Ammârah).

A esto hay que añadir la obra del demonio Iblis, pues dice un Hadîth: “No hay ninguno entre vosotros que no tenga un demonio [Shaytân, satán]” o aun: “Satán corre en el hijo de Adán, al igual que corre la sangre”.

Este demonio actúa mediante la facultad estimativa (El Wahmiyyah), es decir por la divagación imaginaria o por la creación de ilusiones.

También el Corán asimila esta sugestibilidad negativa a un alter ego demoníaco⁴¹.

Las facultades del alma.

Intentaremos examinar aquí cómo han sido concebidas y descritas la facultades del alma. Para ello nos basaremos en dos fuentes: Fakhr-ed-dîne et Râzî, filósofo ash‘arita, y El Jurjânî, autor de un léxico de los términos técnicos del sufismo utilizados por Ibn ‘Arabî en sus *Futuhât El Mekkiyyah*.

Estas dos fuentes no son ciertamente las únicas; encontramos las mismas descripciones en sufíes orientales, como Suhrawardi, o en los Hukamâ, como Dâwûd El Antaki.

³⁸ Y. Marquet, *La Filosofía de los Ikhwân Al Safâ’*, Alger, 1973, pg. 284.

³⁹ La entidad espiritual, el ángel, el intelecto o inteligencia querubínica, son términos a menudo considerados como equivalentes (en relación a un mismo grado), y que se encuentran en los mismos autores sufíes, orientales y occidentales. Lo importante es notar la presencia de una doble jerarquía: *los ángeles intelectuales y de los ángeles celestes*. Intentaremos mostrar más adelante, como el intelecto y el espíritu se distinguen bajo un cierto aspecto.

⁴⁰ Ver notablemente en Fakhr ed-dine er-Râzî (m. 1311), *El Libro del alma y del espíritu y el examen de sus poderes*, en árabe, así como los Ta’rifât de Jurjânî (m 1412).

⁴¹ Las referencias son numerosas; ver notablemente el Corán, XLIII, 36; XLIII, 38; L, 28, etc...

Estos autores nos ofrecen una descripción fisiológica del alma vegetal y animal, o mejor dicho una descripción psico-fisiológica, pues como hemos visto los mecanismos fisiológicos son traducción directa de la correspondiente tipología psicológica::

- El alma vegetal tiene una facultad metabólica (Quwwa Ghadâ'iyah), que se distingue por una potencia de atracción y de retención. Tiene también una facultad de repulsión (Dâfi'ah), de disolución (Mutahallilah), de crecimiento (Nâmiyah) y de reproducción (Mutawallidah).

- El alma animal se distingue del alma vegetal por la aparición de una voluntad propia. Es motriz y receptiva. Es el *pneuma* vital (Rûh Hayawâniya), entidad sutil y vaporosa, que es al mismo tiempo el vehículo del alma parlante (El Nafs El Nâtiqah).

Este *pneuma* vital tiene una facultad motriz y una facultad de percepción.

Esta última contiene en sí misma diez facultades, que son los sentidos internos, y los sentidos externos.

Los sentidos externos son: el tacto, el gusto, el olfato, el oído y la vista.

Las facultades de percepción interna son:

1) El sensorium (Hiss Mushtarik), punto de confluencia de los cinco sentidos externos, donde se forma una representación conforme a los estímulos, sin que la imaginación subjetiva (El Waham) tenga ningún papel.

2) La estimativa o imaginación subjetiva (El Wahm): el lugar del imaginario, y de la especulación subjetiva, de todos los cálculos gratuitos. Se distingue, como veremos, de la imaginación activa (Takhayyul), concepto que Ibn 'Arabî desarrolla ampliamente en sus escritos.

3) La imaginación representativa (Khayâl), que es la reserva del sensorium, donde son conservadas la imágenes, una vez desaparecidas de los sentidos externos.

4) La memoria (El Hâfizah), facultad de recordar.

5) La facultad reguladora y cogitativa (El Mutasarrifah El Mufakkirah).

Conviene distinguir aquí el papel de esta última facultad en los animales, que les permitiría alcanzar significados parciales (El Juz'iyât), y en el hombre, que le permite alcanzar significados “totales” (o sintéticos, El Kulliyât).

En el hombre, aparece como el lugar de la ratio y de los operadores lógicos, que permiten ciertas realizaciones como la separación (análisis), la composición (síntesis), y la invención.

Es esta facultad cogitativa, capaz de una síntesis, lo que distingue al hombre como tal. Es pues, una expresión del alma parlante (El Nafs El Nâtiqah) que, en sí misma, es capaz de asumir “formas” diversas en función de su grado de conocimiento.

Las formas y los grados del alma parlante.

He aquí la definición de El Jurjânî: “El alma parlante: en su esencias no deriva de la materia [Dhawâtihâ], pero le es comparable en sus actos [Af'âlihâ], como lo es a las almas de las esferas [El Nufûs El Falakiyyah]. Si esta alma encuentra la paz en el orden [divino], y se libera de la turbación que tiene lugar cuando se opone a la concupiscencia [Esh-Shahawât], es llamada [alma] pacificada. Si su paz no es completa, sino que [una vez] sigue al alma concupiscente, y [otra vez] se opone a ella, es llamada [alma] amonestadora, porque [se] amonesta por su negligencia en la adoración de su señor [Dios]. Si abandona la admonición, se deja ir, satisface la concupiscencia, y se presta a las solicitaciones de Satán, se llama entonces [alma] despótica”.

Esta definición de El Jurjânî revela un orden iniciático. La denominación de las diferentes modalidades del alma (el “yo”), están basadas en el texto coránico⁴².

Lo que interesa destacar aquí es que el alma evoluciona en función de la “Jihâd⁴³”, del esfuerzo que hace contra sí misma para escapar de la influencia del mundo sensible, y elevarse en la jerarquía espiritual.

Esta descripción no concierne más que al alma parlante, y no al alma animal, ni vegetal, que continúan asegurando sus funciones, sin las cuales se rompería el vínculo con el cuerpo (Jism). Para subrayar esta distinción, ciertos sufíes emplean el término Nafs (alma) únicamente en un sentido psicológico negativo, o en el sentido del *pneuma* vital del ser (el alma animal), reservando otros términos, espíritu (Rûh) y secreto (Sirr), para el alma parlante, en función de su grado de desarrollo⁴⁴.

Estos frecuentes cambios de significado en los términos usados por los sufíes, dan lugar a varias divergencias, como la relacionada con el soporte de la vida. ¿Es debido al *pneuma* vital (alma animal) o al espíritu?

Ibn ‘Ajîba responde: “El espíritu es aquello por lo que ha tenido lugar la “insuflación” [El-Nafkh⁴⁵]. En cuanto al alma [animal], es creada en el feto, antes de que el espíritu le sea insuflado.

“Es por ella que se origina el movimiento, y es ella la que acompaña necesariamente al cuerpo físico [elbadân], no separándose más que en la muerte; entonces el espíritu sale primero, y el alma cesa de ser [tanqati’] [que puede traducirse también por “se rompe”], y es entonces cuando cesa la vida”.

Esta insuflación del espíritu⁴⁶ subraya aquí la trascendencia del alma parlante en relación al alma animal.

El mismo problema se plantea en lo que concierne a la muerte, y a la dificultad de interpretar el siguiente versículo coránico: “Es Dios quien recibe a las almas [El ‘Anfusa] en el momento de la muerte, y la que no está muerta durante su sueño” (Corán, XXXIX, 42).

¿De qué alma se trata? Para Jurjânî se trata del *pneuma* vital, entidad sutil y vaporosa que “ilumina” el cuerpo humano, y que puede encontrarse en los siguientes tres estados:

“Si la luz del alma llega a todas las partes del cuerpo, a su exterior y a su interior, se trata del estado de vigilia. Si la luz cesa exteriormente, pero subsiste interiormente, se trata del estado de sueño. Si [la luz] desaparece completamente, es la muerte⁴⁷”.

Suhrawardi aporta algunos comentarios que complementan este pasaje de Jurjânî. Nos dice que el *pneuma* vital, entidad sutil y vaporosa, se extiende por todo el cuerpo “después de haber revestido la soberanía de luz que pertenece al alma pensante [o parlante⁴⁸]”. Así pues, la “luz” de la que nos hablaba Jurjânî es, evidentemente, la del alma parlante, y no la del *pneuma* vital.

Esta definición del *pneuma* vital es adoptada por Ibn Khaldûn, que sigue, en esto, la concepción de los médicos musulmanes clásicos⁴⁹.

⁴² El “alma apaciguada”, LXXXIX, 28; el “alma amonestada”, LXXV, 2; el “alma despótica”, XII, 53. Para la *définition* de El Jurjânî, ver *Ta’rifat*, op. cit., pg. 218.

⁴³ Volviendo de un combate con sus compañeros, el Profeta habría dicho: “Venimos de la pequeña guerra hacia la gran guerra” “¿Qué es la gran guerra?” le preguntarían sus compañeros. “Es la guerra contra sí mismo”.

⁴⁴ Ver *Glosario* de Ibn ‘Ajîba “El-Nafs, el Ruh, el Sirr”, in J.-L. Michon, op. cit., pg. 221.

⁴⁵ *Ibid.*, pg. 223.

⁴⁶ El Corán: “Y cuando lo haya armoniosamente formado y habiendo insuflado en él Mi espíritu...” (XXXVIII, 72).

⁴⁷ El Jurjânî, op. cit., pg. 217.

⁴⁸ H. Corbin, traducción del libro de S. Y. Suhrawardi, *El Arcángel vestido de púrpura*, Paris, 1976, pg. 45.

⁴⁹ Ibn Khaldûn, *El Muqaddima*, Betrouth, 1976, pg. 181.

Parece entonces claro que el versículo coránico en cuestión, hace alusión al alma parlante, el espíritu insuflado, y no al *pneuma* vital del que constituye tan sólo el “vehículo”.

Lo que acabamos de decir, nos hace comprender cómo el alma parlante toma el aspecto del alma animal, se identifica a esta última al revestir la modalidad de alma despótica (El Nafs El ‘Ammarah): identificación que debe entenderse en un sentido psicológico.

A medida que progresa en su depuración, mediante un método de recuerdo (Dhikr), el alma gravita a través de la etapas que deben conducirla al conocimiento de Dios. En cada nueva etapa, el alma aparece con nuevos caracteres.

Todo esto viene descrito en un cuadro⁵⁰ (ver *figura 1* al final del capítulo) realizado por el Shaykh ‘Abd El Qâdir El Jilânî (m. 1166) en el que presenta una tipología de las almas en siete etapas. El Shaykh distingue: el alma despótica (El Nafs El Ammarah), el alma admonitoria (El Nafs El Luwwamah), el alma inspirada (El Nafs El Mulhamah) -ver Corán, LXXXI, 7-, el alma purificada (El Nafs El Mutama’inah), el alma satisfecha (El Nafs El Râdiyyah), el alma aceptada (El Nafs El Mardiyyah) - para estas últimas, ver el Corán LXXXIX, 28-, y finalmente, el alma perfecta (El Nafs El Kâmilah).

Cada una de estas almas se distingue por un conjunto de caracteres:

- Para el alma despótica: la avaricia, la codicia, la indiferencia, el orgullo, la búsqueda de la celebridad, la envidia, la inconsciencia (El Ghaflah).

- Para el alma admonitoria: la censura, las preocupaciones (en este contexto, es así como traducimos El Fikr), la contracción, la estima de sí (El ‘Ujb), las reacciones de oposición (El ‘I’tirâd).

- Para el alma inspirada: el desprendimiento, el contentamiento, la ciencia, la humildad, la adoración (de Dios), el arrepentimiento, la paciencia, la resistencia, el cumplimiento (de sus tareas) (El Adhâ’).

- Para el alma pacificada: la generosidad (o el don, El Jûd), contar con Dios (Et-Tawakkul), la prudencia, la adoración, el agradecimiento (hacia Dios), la satisfacción (de Dios, no de sí mismo).

- Para el alma satisfecha (en el mismo sentido que antes): el ascetismo, la sinceridad, la piedad (El Wara’), la renuncia (Et-Tirk) de lo que no le concierne “en todas las cosas”, la lealtad (El Wafâ’).

- Para el alma aceptada: la excelencia de carácter, el abandono (o abstención) de todo lo que no sea Dios, la delicadeza (El lutf) hacia las criaturas (o también, socorrer a las criaturas), la proximidad de Dios, meditar sobre la magnificencia divina, la satisfacción de lo que Dios le ha otorgado.

- Para el alma perfecta: todo lo que se ha dicho de las excelentes cualidades precedentes. ¡Y Dios es el más sabio! (ver *figura 2* del cuadro al final del capítulo)

El Shaykh ‘Abd El Qâdir El Jilânî se expresa aquí en un lenguaje que es fundamentalmente coránico. “Desde su nacimiento, escribe H. Laoust, el Sufismo se ha desarrollado en simbiosis con el hadîth, el fiqh y el kalâm⁵¹”.

En la *figura 4* (al final del capítulo), ‘Abd ‘Allah ‘Ansârî (m. 1089) ofrece un esquema de las etapas que el discípulo sufi debe superar para llegar a la Unificación. Aquí también, todos los términos utilizados provienen del Corán (ver las referencias que aparecen en la citada figura, en la que los números romanos indican el capítulo, y las cifras árabes el versículo correspondientes).

⁵⁰ Ver figuras pgs. 46 y 47.

⁵¹ H. Laoust, *Los cismas en el Islam*, Paris, 1965, p. 122.

Los ejemplos son numerosos⁵².

Esto no ha impedido al sufismo forjar términos que le son propios, o incluso, utilizar en ocasiones un lenguaje aristotélico (ej.: Ibn Sap`în), o platónico (Ibn `Arabî).

No hay que ver en ello ninguna influencia de orden exterior, pues sería desconocer la naturaleza del sufismo; que es esencialmente experiencial, y no teórica.

Es cierto que el sufismo se ha basado siempre en el texto coránico y en el Hadîth,

pero su experiencia vivida tiene justamente como efecto el hacer entender al alma de

los discípulos verdades (Haqâ`iq) veladas (ocultas) para el común de los creyentes.

Para los sufíes, la exposición de estas verdades, aun sacando sus términos directos

del lenguaje coránico, puede también, en ciertas condiciones, adaptarse a otros

lenguajes, cuando éstos sean la expresión de corrientes culturales susceptibles de

integrarse en la Tradición Islámica. Fue lo que sucedió especialmente en la época

abbasida en Oriente, y en la Andalucía ommeya.

Para la tipología de las almas, volvemos a encontrar esta pluralidad de lenguajes para expresar una misma realidad: el primero, de obediencia neo-aristotélica (o platónica), el segundo, estrictamente coránico.

Esta tipología se desdobra en dos formas de expresión del sufismo. La de los sufíes llamados Aḥadiyyûn (de Aḥadiyyah: unidad metafísica), que desvelan verdades espirituales (‘Haqâ`iq) bajo un lenguaje que puede parecer a veces “filosófico”, y la de los sufíes Muḥammadiyyun, que se atienen a una formulación más comprensible para la mayoría.

Pero, al ser idéntica la experiencia que sustenta estas diversas formulaciones, encontramos en su estructura un mismo simbolismo fundamental: el de irradiación del Uno en lo múltiple, representado, en general, por el número siete.

Paralelamente a los siete grados del alma, Mûlay `Abd El Qâdir describe, de manera correspondiente, los siete tipos de viajes que emprenden cada una de estas almas, los mundos que atraviesan, sus grados de interioridad en el ser, sus estados espirituales, y sus respectivas luces, cada una de las cuales se manifiesta bajo un color determinado, constituyendo así otras tantas irradiaciones de la única luz incolora, principio de todas las demás luces (ver *figura 2* del cuadro al final del capítulo).

⁵² Ver Qushayrî (m. 1072), Rizâla, Hujwîrî (m. 1078), Kashf – el mahjûb, etc...

جدول صفات الانفس السبعة						
صفات نفس الامارة	صفات نفس المرضية	صفات نفس الراضية	صفات نفس المطمئنة	صفات نفس المهتمة	صفات نفس اللاوامة	صفات نفس البخل
جميع ما ذكر من الصفات الحسنة والله أعلم	حسن الخلق وترك ما سوى الله واللطف بالخلق والقرب الى الله تعالى والانكسار في عظمته والرضا بما قسم الله	الزهد والاخلاص والورع وترك ما لا يعنيه من جميع الاشياء والوفاء	الجود والتوكل والحكم والعبادة والشكر والرضا	السخاوة والقناعة والعلم والتواضع والتوبة والصبر وتحمل الاذى	اللوم والفكر والقبض والعجب والعناية	البخل والحرص والامل والكبر والشهرة والحسد والعفلة

Atributos de los siete grados del alma.

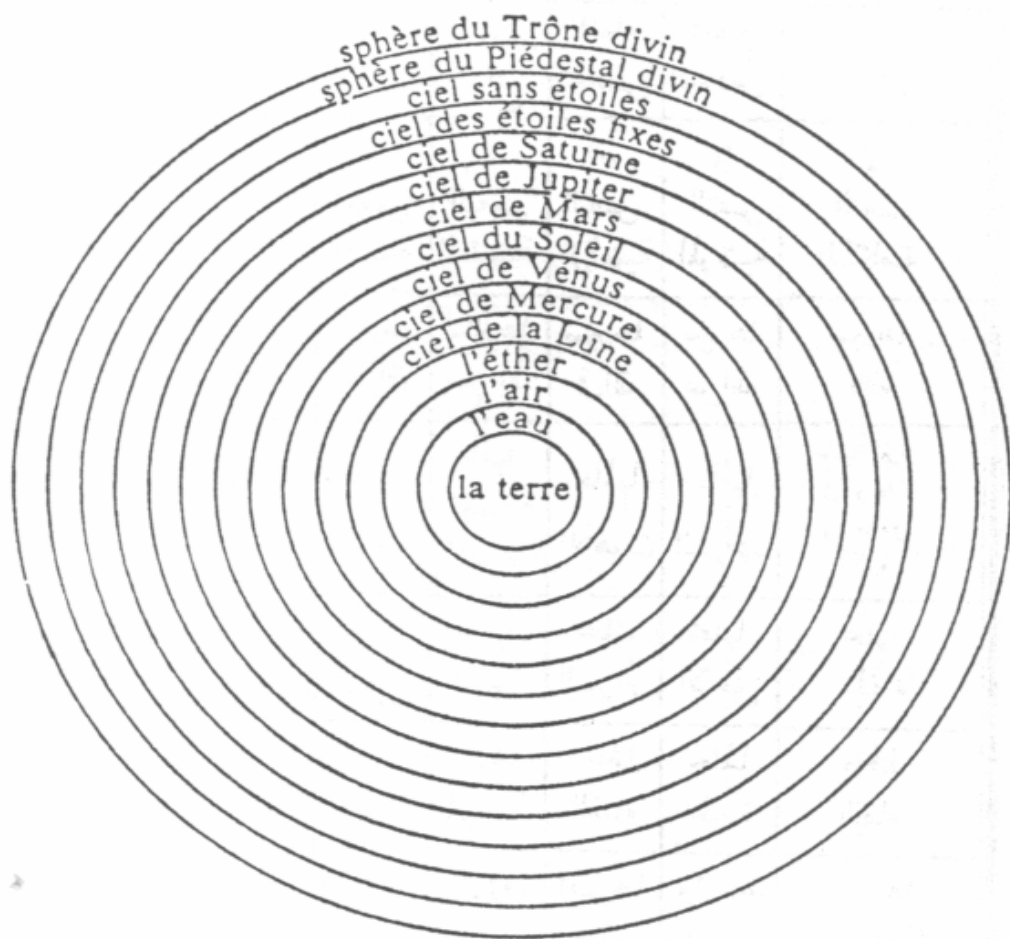
Según Múlay `Abd El Qádir Eñ Jilání, *El Fuyú'dát Er. Rabbániyyah*.

﴿ في بيان مقامات الصوفية السبعة ﴾
﴿ وأسماء النفس في كل مقام ﴾

المقام الاول	المقام الثاني	المقام الثالث	المقام الرابع	المقام الخامس	المقام السادس	المقام السابع
١ النفس الامارة	٢ النفس اللوامة	٣ النفس الملهمة	٤ النفس المطمئنة	٥ النفس الراضية	٦ النفس المرضية	٧ النفس الكاملة
سيرها إلى الله	سيرها لله	سيرها على الله	سيرها مع الله	سيرها في الله	سيرها عن الله	سيرها بالله
عالمها الشهادة	عالمها البرزخ	عالمها الاملاج	عالمها الحقيقة المحمدية	عالمها اللاهوت	عالمها الشهادة	عالمها كثرة في وحدة ووحدة في كثرة
محلها الصدر	محلها القلب	محلها الروح	محلها الدم	محلها السرائر	محلها الاخفى	محلها الخفاء
حالتها الميل	حالتها المحبة	حالتها العشق	حالتها الوصلة	حالتها الغناء	حالتها الخيرة	حالتها البقاء
واردها الشريعة	واردها الطريقة	واردها المعرفة	واردها الحقيقة	ليس لها وارد	واردها الشريعة	واردها جميع ماذكر
نورها أزرق	نورها أصفر	نورها أحمر	نورها أبيض	نورها أخضر	نورها أسود	نورها ليس له لون

Las siete estaciones de los sufíes y la epifanía del alma en cada una de ellas.

Según Múlay `Abd El Qádir En Jilání, *El Fuyú/dát Er. Rabbániyyah*.



Las esferas celestes, en la cosmología de Ibn 'Arabi.

X SUPREMES DEMEURES

100	unification	III, 18
99	concentration	VIII, 17
98	esseulement	XXIV, 25
97	dépouillement	XX, 12
96	découverte	IV, 100
95	déguisement	VI, 9
94	réalisation	II, 260
93	subsistance	XX, 72
92	anéantissement	LV, 26
91	connaissance	V, 86

VIII SAINTETE

80	fermeté	XXX, 60
79	absence	XII, 84
78	submersion	XXXVII, 103
77	expatriement	XI, 116
76	soupir	VII, 143
75	secret	XI, 33
74	liesse	X, 58
73	pureté	XXXVIII, 47
72	un instant	XX, 40
71	coup d'œil	VII, 143

IX REALITES

90	séparation	III, 28
89	union	LIII, 8
88	lucidité	XXXIV, 23
87	ivresse	VII, 143
86	élargissement	XLII, 11
85	empoignement	XXV, 46
84	vie	VI, 122
83	vision	XXV, 45
82	contemplation	L, 37
81	dévoilement	VII, 143

V PRINCIPES

50	voie passive	XXVIII, 86
49	richesse	XCIII, 8
48	pauvreté	XXXV, 15
47	se rappeler Dieu	XVIII, 23
46	intimité	II, 186
45	incertitude	LI, 20
44	bienséance	IX, 112
43	volonté	XVII, 84
42	résolution	III, 160
41	propos	IV, 100

VI VALLEES

60	préoccupation	LIII, 17
59	quiétude	LXXXIX, 27
58	sakinah	XLVIII, 4
57	inspiration	XXVII, 40
56	révérence	LXXI, 13
55	sagacité	XV, 75
54	clairvoyance	XII, 108
53	sagesse	II, 269
52	science	XVIII, 65
51	bien-agir	LV, 60

VII ETATS MYSTIQUES

70	goût	XXXVIII, 49
69	éclair	XX, 10
68	affolement	VII, 143
67	stupeur	XII, 31
66	extase	XVIII, 14
65	soif	VI, 76
64	anxiété	XX, 84
63	nostalgie	XXIX, 4
62	jalousie	XXXVII, 33
61	amour	V, 54

I DEBUTS

10	audition	VIII, 23
9	ascèse	XXIII, 58
8	fuite	LI, 50
7	se mettre hors de péril	XXII, 78
6	méditation	XL, 13
5	réflexion	XVI, 42
4	répiscence	XXXIX, 53
3	examen de conscience	LIX, 18
2	retour à Dieu	XLIX, 11
1	éveil	XXXIV, 46

II PORTES

20	aspiration	XXI, 90
19	espérance	XXXIII, 21
18	se consacrer à Dieu	LXXIII, 8
17	scrupule	LXXIV, 4
16	renoncement	XI, 85
15	tranquillité	XXII, 34
14	humilité	LVII, 16
13	solicitude	LII, 26
12	crainte	XVI, 50
11	tristesse	IX, 92

III COMPORTEMENTS

30	soumission totale	IV, 65
29	confiance	XXVIII, 7
28	s'en remettre à Dieu	XL, 44
27	s'appuyer sur Dieu	V, 23
26	rectitude	XLI, 6
25	amendement	VI, 76
24	sincérité	XXXIX, 3
23	respect	XXXII, 29
22	fixer son attention	IX, 10
21	vigilance	LVII, 27

IV MŒURS VERTUEUSES

40	largesse	VII, 155
39	générosité du cœur	XVIII, 13
38	modestie	XXV, 63
37	caractère	LXVIII, 4
36	préférence	LIX, 9
35	vérité	XLVII, 21
34	pudeur	XCVI, 14
33	gratitude	XXXIV, 13
32	satisfaction	LXXXIX, 27
31	constance	XVI, 127

Según 'Abad Allah El 'Ansári el Harawí, en L. Bakhtiar, *El Sufismo*.

CAPÍTULO IV

“LA GRAN Y LA PEQUEÑA INTELIGENCIAS”

Recordemos la siguiente palabra del Profeta (): “Lo primero que Dios creó fue el ‘Aql [el intelecto]. Dios le dijo “acércate” y se acercó, después le dijo “levántate” y se levantó. Dios dijo entonces: Por mi potencia y mi grandeza, no he creado nada que me sea tan querido como tú, por ti tomo y por ti doy”.

Aquí está, nos dice Ibn ‘Ajība, la “gran inteligencia”, llamada corrientemente en el lenguaje sufi, el “intelecto primero”, de cuya luz emana la “pequeña inteligencia”, “como la luz lunar, emana de la luz solar”⁵³.

La pequeña inteligencia de la que hablamos, es el punto de contacto de la facultad reguladora y cogitativa con el alma parlante. Como hemos visto, esta facultad es lo que distingue al ser humano, en tanto que éste es, según un dicho clásico, un “animal parlante” (Hayawân Nâtiq).

La pequeña inteligencia, ¿es la razón?

Antes de responder esta cuestión, hay que recordar unas cuantas cosas. En la cosmogonía sufi, el universo es considerado como un orden jerárquico, en el que los elementos superiores contienen principalmente a aquellos que les están subordinados.

Encontramos este orden jerárquico tanto en el nivel de los nombres divinos, como en sus reflejos criaturales; así es la procesión de mundos o presencias divinas.

La multiplicidad de los seres converge, sin embargo, hacia la indiferenciación principal de la unidad metafísica (El Aḥadiyyah). Inversamente, por el efecto de una emanación, de una “efusión muy santa” (El Fayd El Aqdas), el mundo es dotado de existencia a partir de esta unidad.

Cada alma tiene una inteligencia, y como hay una procesión de almas según su mayor o menor proximidad al principio divino (o, lo que es lo mismo, según su grado de conocimiento del principio), hay necesariamente una jerarquía de inteligencias (o intelectos) que van: desde la pequeña inteligencia hasta el intelecto primero (El ‘Aql El Awwal), equivalente al concepto de “gran inteligencia” de Ibn ‘Ajība (El ‘Aql El Kabîr).

Esta procesión de intelectos está, por otra parte, implícitamente descrita por Ibn ‘Ajība, de la siguiente forma: “...la luz de la pequeña inteligencia no cesa de crecer, gracias a la obediencia [a la ley revelada], a los ejercicios espirituales, y a la purificación de las pasiones, hasta que el servidor penetra en el estado de la virtud perfecta [El-Ihsân], elevándose en él el sol de la gnosis [‘Irfân]; su luz se reabsorbe entonces en la luz de la gran inteligencia, como la luz de la Luna desaparece al salir el Sol”⁵⁴.

Volvamos ahora a nuestra pregunta de si la pequeña inteligencia es la razón.

En el lenguaje del Shaykh Ibn ‘Ajība, la razón sería la pequeña inteligencia en su menor estado de crecimiento. Presenta entonces, un aspecto innato (en potencia en todo ser humano), y un aspecto adquirido, que se hará por las “experiencias, ejercicios y pruebas”⁵⁵.

⁵³ *El Sufi marroquí..., op. cit.*, pg. 226.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

Pero añadiremos que, incluso así, hay que hacer una distinción en lo que concierne al objeto (o finalidad) de la razón y de la inteligencia. Y, en nuestra opinión, es una distinción fundamental.

La razón tiene por objeto el establecimiento de las leyes derivadas de las manifestaciones de la naturaleza, o de la necesidad apodíctica (principio de la razón suficiente).

El intelecto tiene como objeto el conocimiento espiritual, como se desprende de la definición dada por Ibn 'Ajība.

Para el Islam, la razón se ha vuelto hacia “este mundo” (Ad. Duna), y el intelecto, se ha vuelto hacia el más-allá (El Akhîrah). Un versículo coránico apoya esta afirmación: “Ellos [los no-creyentes] conocen el exterior de la vida de este mundo, mientras que en cuanto al más-allá, son inconscientes” (Corán, VIII, 31).

En términos psicológicos, podríamos decir que la razón es una inteligencia extrovertida.

El Ghazzalî, e Ibn Khaldûn fueron portavoces, intérpretes y críticos, de los debates de ideas y de oposiciones, a menudo virulentos, cuyo origen, según ellos, está en la confusión entre los respectivos dominios del intelecto y de la razón.

Lo que estos dos autores reprochan a los filósofos helenizantes (El Falâsifah), es que se basen en las leyes de la razón para tratar de asuntos cuyo dominio sobrepasa manifiestamente la razón en sí misma (como la Teodicea [El Ilahiyât]). Crítica a los filósofos por la incursión ilegítima de las reglas de la lógica en lo que no pertenece al mundo sensible.

Inversamente, Ibn Khaldûn dirá que las abstracciones mentales (abstracción de segundo grado), a partir de las cuales los filósofos han construido sus sistemas, son inaplicables para la comprensión de los fenómenos naturales. A excepción del caso en el que la abstracción permanece en relación directa con las sustancias individuales estudiadas. En este caso, escribe: “El juicio alcanzado es entonces verdadero y verificable, pues los primeros inteligibles [expresión de los filósofos para designar la abstracción operada a partir de los fenómenos observables] son susceptibles de ser conformes a la realidad exterior, debido a su acuerdo de base con la misma⁵⁶”.

Pero hay aún otra crítica fundamental que Ibn Khaldûn dirige a los filósofos: “Al limitarse a afirmar la existencia de la [primera] inteligencia, sin preocuparse de lo que hay más allá, hacen como los naturalistas, que se contentan con afirmar la existencia de los cuerpos sin preocuparse de revelación o inteligencia alguna, pensando que más allá de los cuerpos, no hay nada en el orden divino⁵⁷”.

Pese a todo, las críticas formuladas por El Ghazzalî y por Ibn Khaldûn revelan una tendencia más cercana a la teología escolástica que al sufismo. Desde el sufismo, Ibn Sap'în (m. 1270), realiza una acerba crítica de los filósofos, exceptuando sólo a El Farâbî, quien había abandonado sus pretensiones filosóficas y se había convertido, al final de su vida, al ascetismo. Ibn Sap'în se expresaba, no obstante, con una terminología aristotélica. Y después suyo, Ibn 'Arabî, también andaluz, será apodado como el “hijo de Platón” (Ibn Aflatûn).

Ahora bien, la ortodoxia de estos personajes del Sufismo es incontestable. Jamás ningún maestro sufi ha cuestionado su autoridad. ¿Qué son, si no son filósofos ni teólogos escolásticos? Son, naturalmente, y ante todo, maestros (Shuyûkh) del sufismo, pero además poseen una originalidad que interesa precisar.

A diferencia de los teólogos escolásticos, que desarrollaron una argumentación para rechazar los sistemas filosóficos, ellos abordaron estos sistemas bajo un punto de

⁵⁶ Ibn Khaldûn, *op. cit.*, pg. 996.

⁵⁷ *Ibid.*

vista ontológico, lo que les permitió, sin dejar de reconocer sus verdades intrínsecas, integrarlos en un conjunto más amplio de consideraciones espirituales, que se corresponden a los diferentes grados de la realización iniciática propia del Sufismo.

Algunas de las similitudes entre las elaboraciones de los sufíes y las de los filósofos son realmente llamativas. Hemos mencionado antes, la procesión de las diferentes esferas en Ibn 'Arabi (ver figura 3, capítulo III).

Veamos ahora como tiene lugar el proceso de la creación, según El Fârabi: “La creación pre-eterna.... se produce a través de diez intelectos emanados los unos de los otros; los nueve primeros producen, cada uno de ellos, además del intelecto que les es inmediatamente subordinado, una de las esferas celestes, a la que le dan sus formas. Éstas constituyen, al mismo tiempo, el alma de la esfera. El décimo, el intelecto activo, rige las almas de aquí abajo; divididas, trabadas por la materia⁵⁸”.

Encontramos prácticamente la misma procesión de intelectos en el sufí Suhrawardî⁵⁹.

Pero las doctrinas de los sufíes y de los filósofos difieren, sin embargo, en aspectos esenciales:

- Para los sufíes, los intelectos, aun situándose fuera de las condiciones del tiempo y del espacio, son contingentes (Muhdat) en relación al Ser divino *ab aeterno* (Qadîm), único ser necesario.

- Los sufíes no creen, como los filósofos, que el ser humano pueda llegar al conocimiento metafísico por el ejercicio de la virtud y de la razón, sin apoyarse además en la revelación divina y seguir el camino trazado por los profetas.

- Estiman necesaria (salvo excepciones) la compañía (Suhbah) de un maestro, bajo cuya guía el discípulo alcanza una realización espiritual que sobrepasa el dominio del saber teórico: “La pequeña inteligencia no cesa de desarrollarse, escribe Ibn 'Ajîba, hasta la pubertad, algunos dicen que hasta los cuarenta años. Sin embargo, el servidor puede vincularse al médico [denominación corriente del Shaykh, “médico de almas”] y éste lo tratará hasta hacerle alcanzar la Inteligencia suprema. Entonces, se encontrará entre los grandes santos, pero ¡es de Dios de donde procede toda gracia⁶⁰!”

⁵⁸ *La Filosofía de los Ihwân Al Safâ, op. cit.*, pg. 268.

⁵⁹ *El Arcángel vestido de Púrpura, op. cit.*, pg. 15.

⁶⁰ *El Sufí marroquí..., op. cit.*, pg. 227.

CAPÍTULO V

DE LA CIENCIA

La relación entre el intelecto y la razón, nos conduce a tratar la cuestión de la relación entre el conocimiento metafísico sufi y las ciencias basadas en el ejercicio de la razón (ciencias de la naturaleza, matemáticas, lógica, etc...).

Como hemos visto, en el orden de la manifestación, la razón es considerada como procedente del intelecto, y por lo tanto, le está subordinada.

Partiendo de ahí, los sufíes establecen una relación análoga entre ciencia racional y conocimiento iniciático.

El paso del orden intelectual al orden racional será pues, analógicamente, el paso de un conocimiento metafísico (en el sentido sufi, no en el filosófico) a un conocimiento físico (de physis = naturaleza).

Este paso puede efectuarse según dos dimensiones diferentes:

- La de una relación “vertical”, que religa entre sí, en el sentido jerárquico anteriormente definido, a los distintos planos del ser, hasta el nivel del mundo sensible (‘Âlamu El Hiss).

- La de una relación “horizontal”, que analiza en el tiempo y el espacio, las

relaciones de causa a efecto entre los diferentes elementos de la naturaleza.

Tenemos un ejemplo del primer caso (el de la dimensión “vertical”) en el uso tradicional que se hacía de las ciencias cosmológicas (astrología, alquimia, ciencia de las letras, geometría simbólica, aritmética, etc...), como soporte a la expresión de realidades (Haqâ’iq) metafísicas.

En virtud de la analogía establecida entre los diferentes planos del ser (analogía justificada por la identidad esencial de los mismos), estas ciencias se referían, en un lenguaje propio del mundo sensible, a niveles del ser de orden espiritual.

Lenguaje que es esencialmente simbólico. Encontramos numerosos ejemplos en Ibn ‘Arabî, Jabir b. Hayyân (el Gerber de los latinos), o también en la enciclopedia de los Ikhwân Es. Safâ’ (los hermanos de la pureza). Aquí, el método de exposición no es pues deductivo, sino analógico.

También el uso tradicional de la ciencia era diferente, pues consistía en seguir el sentido inverso, yendo desde los principios espirituales hasta sus aplicaciones en el plano sensible.

Ibn Khaldûn escribe: “Tanto El Bûnî como El Arabî, y muchos otros de sus continuadores, han redactado un gran número de obras a propósito de esta ciencia [simiyya]. Ésta tiene como fin y como resultado, dar a las almas santas, el poder de actuar sobre el mundo de la naturaleza con la ayuda de los nombres excelentes [de Dios], y de ciertas palabras con virtudes divinas, [palabras] que se componen de letras que encierran las cualidades secretas que se hallan en el universo⁶¹”.

⁶¹ Ibn Khaldûn, *El Muqaddima*, op. cit., pgs. 936 y 937.

Este método no deriva de un procedimiento racional: “No hay que imaginarse, dice El Bûnî, que el secreto de las letras sea algo que pueda conocerse gracias al razonamiento; sólo se llega a él por la vía de la contemplación y el favor divino⁶²”.

La simiyya de la que estamos tratando, es pues el resultado de la aplicación en el plano sensible de un conocimiento de orden espiritual. En esto, se distingue de las “recetas” mágicas que podemos encontrar en el arte de los talismanes, o en ciertos procedimientos astrológicos.

Ibn Khaldûn reconoce a estas recetas la facultad de apoyarse sobre principios justificados por la naturaleza, pero los condena como incompatibles con los dogmas de la religión.

Su juicio es más matizado en lo referente a la simiyya, sin por ello dejar de señalar sus peligros.

Aunque actualmente puede parecernos sorprendente, Ibn Khaldûn tenía en poca consideración hacia el saber de los naturalistas clásicos del Islam medieval, como Jâbir Ibn Hayyân, maestro incontestable de la Alquimia, o como Admed El Majritî, del que Ibn Ali’usaîbiya dijo que era en su época, “el primer matemático de España”.

De hecho, la opinión de Ibn Khaldûn respecto de estos sabios, es la misma que tiene de los filósofos helenizantes (El Falâsifâh, ver capítulo I). Les reprochaba utilizar unos principios reveladores de una doctrina metafísica incompleta.

Lo cual les conducía a un politeísmo oculto, consistente en deificar bajo la forma de causas primeras a elementos creados, como la influencia de los astros, las almas celestes, etc... : “Se creía –dice Ibn Khaldûn- en impresiones no provenientes de Dios, para establecer un vínculo entre el acto [de la magia] y los ascendentes estelares; se observaba la posición de los planetas en los signos del Zodiaco, a fin de obtener la influencia que se necesitaba⁶³”.

Pero no parece que Ibn Khaldûn establezca aquí la diferencia entre este uso del lenguaje de las ciencias cosmológicas como lenguaje simbólico, tal como fue utilizado por Ibn ‘Arabî, y la utilización inversa del conocimiento de los principios espirituales hacia su aplicación sensible, que podemos encontrar en El Bûnî. Esta última se diferencia a su vez, indica Ibn Khaldûn, de la posibilidad que Dios conceda a ciertos sufíes la posibilidad de ejercer una influencia sobre las cosas de este mundo. Lo que Ibn Khaldûn reprocha a El Bûnî y a sus seguidores, es la búsqueda de una sistematización, el intento de deducir leyes que permitirían utilizar a voluntad la virtud de los nombres divinos y de los astros, para influenciar el mundo de los elementos.

Todas estas ciencias, nos dice Ibn Khaldûn, tienen su origen en la realización metafísica de los sufíes, que les permitieron “reconocer cómo y en qué orden, los seres que existen proceden del [Ser] único⁶⁴”.

La crítica de Ibn Khaldûn y la diferencia que establece entre el conocimiento sufi y las ciencias cosmológicas, nos aclaran aun más las razones de su rechazo de las doctrinas de los filósofos musulmanes inspirados en los Griegos.

Como hemos dicho, éstos profesaban doctrinas que, ante todo eran incompletas desde el punto de vista metafísico, pues no remontaban hasta el ser necesario, sino que se detenían en la Inteligencia creadora.

Ponían en duda a ciertos elementos de la base legal de la religión (El Corán y la Sunna).

⁶² *Ibid.* El Magrebi El Bûnî (m. 1225 o 1226) compuso un gran número de obras sobre la magia, siendo la más conocida *Shems El Mà`ârif* (El Sol de los conocimientos).

⁶³ *Ibid.*, *Shems El Ma`ârif*, op. Cit., pg. 58.

⁶⁴ *Ibid.*, pg. 48.

Pero sobre todo, y es lo que nos aparece ahora, utilizaban una doctrina de la que no habían realizado efectivamente los niveles del ser que pretendía describir.

Esta doctrina era pues susceptible de cualquier abuso, y especialmente, de ser desviada hacia fines antirreligiosos.

El Bûnî quiso dar a su ciencia una base estrictamente legal.

Según él, debía utilizarse para fines lícitos.

Esto no fue suficiente para eludir el anatema de Ibn Khaldûn, y el de otros sufíes, como el Shaykh El Shadhili.

El proceso de descenso de los principios espirituales hacia planos cada vez más cercanos al mundo sensible es, al mismo tiempo, el del paso de la magia a unos niveles en los que busca causas cada vez más cercanas a este mundo.

En el plano sensible, estamos en el dominio de la naturaleza elemental que, para Ibn 'Arabî:, “determina la disposición de los cuerpos físicos, así como las causas eficientes del crecimiento, del desarrollo y de la expansión, así como las del decrecimiento, en los cuerpos que están sometidos a estos efectos⁶⁵”.

La última relación de las diádas cielo/tierra, es la que acaba estableciendo una relación directa entre la influencia de los astros (Cielo) y el mundo de los elementos (Tierra).

“La principal consecuencia de este desplazamiento, escribe A Rachid, está en el hecho de que ofrece al hombre nuevas posibilidades de acción. El conocimiento de las relaciones entre el Cielo y la Tierra, permiten al hombre desenvolverse mejor en el mundo físico. Y esta tarea práctica que se asigna, constituye el rasgo más distintivo del nuevo saber⁶⁶”.

En la Edad Media europea, rica en contactos entre musulmanes y cristianos en el dominio científico, encontramos también, en un autor como R. Bacon, esta concepción de una doble dimensión, vertical y horizontal, del saber:

Describiendo ciertos pasajes del *Opus majus*, A Rachid escribe: “La búsqueda de la verdad se produce siguiendo dos movimientos: uno vertical, y el otro horizontal. El movimiento vertical es analógico, es el del reenvío simbólico de los objetos del mundo físico al mundo divino, que estos objetos permiten descifrar. El movimiento horizontal consiste en comparar los objetos del mundo físico entre ellos, a fin de llegar a la verdad a partir de la repetición y de la acumulación de hechos: es la experiencia, en el sentido de Bacon”.

La prioridad dada más tarde a la relación causal y a la experimentación (que desarrollará otro Bacon, en el siglo XVII), marcará el desarrollo definitivo de la ciencia en un plano estrictamente horizontal; orientación inaugurada por la revolución copernicana.

Esquemáticamente, parece claro que el Occidente europeo ha tomado justo esta dirección, la de la supremacía de razón y del ideal extrovertido.

Por el contrario, el siglo XVI será, en el Oriente magrebí por ejemplo, el de una expansión de las cofradías sufíes, cuyo ideal es el desarrollo de la inteligencia en el sentido introvertido de un conocimiento de sí mismo.

La ética musulmana y sufi, aun confiriendo al intelecto preeminencia sobre la razón, no deja de tener como meta ideal el colocar cada cosa en su sitio, en una relación que la doctrina sufi presenta como la de la Haqiqah (verdad divina) y la de Shari'ah (ley religiosa externa).

⁶⁵ Ibn 'Arabî, la Alquimia de la felicidad (Kiwiyâ Es. Saadah), cp. 167 de los *Futuhâi El Makkiyyah*, Beyrouth, tomo II, pg. 273.

⁶⁶ A. Rachid y al., *Lumière arabe sur l'Occident médiéval*. Montpellier, 1977; artículo citado: “La Verdad según los Árabes, en el *Opus majus* de Roger Bacon”.

La relación vertical que había prevalecido durante toda la Edad Media islámica tenía pues, cuando era aplicada al dominio de la naturaleza, tendencia a no tomar en consideración las relaciones causales “horizontales” de los elementos naturales entre sí, sino su carácter específico, individual, en su relación con una esencia espiritual.

Esta percepción es difícilmente realizable para hombres de otro siglo y de otra cultura. H.A.R. Gibb escribe: “La mentalidad árabe, sea respecto del mundo exterior, sea respecto de la operaciones del pensamiento, no puede liberarse de su invencible tendencia a considerar los acontecimientos concretos, separada e individualmente”.

Bajo mi punto de vista, éste es uno de los principales factores de esta “falta de sentido de la ley”, considerada por el profesor Mac Donald como el “carácter distintivo del Oriental”

Sin embargo, este mismo autor constata, más adelante, “que los Árabes, y los musulmanes en general, fueron obligados a desconfiar de todos los conceptos universales abstractos o *a priori*, tales como el del la “ley de la naturaleza” o de la “justicia ideal”.

Conceptos que estigmatizan (no sin razón) como procedentes del “dualismo”, o de un “materialismo fundado en modos de pensamiento erróneos, de los que poco bueno y mucho malo, puede resultar⁶⁷”.

Esta falta de sentido de la ley del Oriental, deriva pues de una concepción diferente del ser y de la ciencia.

⁶⁷ H.A.R. Gibb: *Las Tendencias modernas del Islam*, 1959, pg. 10.

CAPÍTULO VI

SHARÍ A Y HAQÎQA

La relación entre el intelecto y la razón es también la relación entre la verdad principal y el mundo manifestado: Ibn 'Ajîba llama al primero, el mundo de la "Potencia" (El Qudra), y al segundo, el mundo de la "Sabiduría (El Hikma).

En su descripción de la Qudra y de la Hikma, Ibn 'Ajîba presenta a ésta última como el ámbito de las condiciones del mundo sensible, de sus leyes naturales, de la evidencia de las relaciones entre sus causas y sus efectos.

En su glosario, da la siguiente definición: "Por "sabiduría", entendemos el recubrimiento (tasattur) de la potencia por la existencia (wujûd) de causas ocasionales y eficientes (el asbâb wa'l'îlâl)⁶⁸".

En cuanto al mundo de la "potencia", está más allá de toda limitación, y por lo tanto, de la razón humana. Es el mundo de la libertad absoluta, divina: "Los secretos de los iniciados se agitan en medio de su océano (el océano de la Qudra); los corazones de los gnósticos no conocen la quiddidad de su grandeza, el punto máximo al que pueden llegar, es al asombro y a la perplejidad, luego se establecen en la Presencia (divina)⁶⁹".

En su glosario, Ibn 'Ajîba define la Qudra como sigue: "Por la "potencia" (qudra), se entiende la manifestación de las cosas conforme a la voluntad divina (irâda)⁷⁰".

Estos dos mundos son pues incomparables. Representan lo que los sufíes denominan como lo "aparente" (Ez Asir), que es el mundo de la sabiduría, y lo "oculto" (El Bâtin), que es el mundo de la potencia.

La verdadera causa de lo que aparece en el mundo de la sabiduría, no se encuentra en éste, sino en el mundo de la potencia, y como tal se identifica a la voluntad divina. Las causas (y los efectos) que aparecen en el mundo de la sabiduría, son secundarios, ocasionales.

La costumbre (El 'Âda) que, en el mundo de la sabiduría, relaciona estas causas ocasionales (Asbâd) a los efectos que producen, es precisamente lo que constituye la máscara del mundo de Qudra. Esta máscara es la existencia de leyes, de reglas que, estableciéndose a partir de causas ocasionales eficientes, velan así a la "razón" la percepción del verdadero agente (El Fâ'il), que no es otro que Dios.

Es por tanto totalmente vano querer comprender la faz oculta de este mundo, El Qudra, valiéndose de la razón humana, que está hecha para comprender las leyes del mundo de la sabiduría, de lo aparente, pero sin ir más allá.

De ahí, como hemos visto, el rechazo de Ibn Khaldûn y de Ghazzalî hacia los sistemas filosóficos, que pretenden tratar de la teodicea (El Ilâhyât), basándose en la razón especulativa.

La Qudra y la Hikma, corresponden a dos perspectivas diferentes; la primera es la de la verdad principal (El Haqîqa), y la segunda la de la verdad relativa y contingente del mundo creado (El Sharî'a).

⁶⁸ J.-L- Michon, *Le Soufi maocain...*, op. cit., pg. 234, n. 79.

⁶⁹ Ibn 'Ajîba, *Commentaires...*, pg. 52.

⁷⁰ *Le Soufi marocain...*, pg. 234, n. 78.

Aunque la palabra Sharīʿa significa, en primer lugar, la ley religiosa revelada, los sufíes amplían a menudo su sentido a todo lo que deriva de una adaptación de la verdad divina al punto de vista humano.

Es también todo lo que capta ese mismo punto de vista humano (o, mejor dicho, todo lo que puede captar la razón, facultad distintiva del ser humano como tal).

Los preceptos religiosos, las leyes y las reglas sociales, las leyes de la naturaleza, todo esto deriva de la Sharīʿa.

Desde la perspectiva de una pedagogía iniciática, la Sharīʿa es considerada como el principio y el fin de la vía iniciática. Al final de la vía, en efecto, el adepto debe estar, como dicen los sufíes, “interiormente con Dios (El Haqq), y exteriormente con los hombres (El Khalq)”, realizando así, en sí mismo, la identidad esencial entre creador y criaturas.

Ibn ʿAjība explica, mediante una personificación del mundo de la Hikma y de la Qudra, cómo, para el discípulo, estos dos mundos entran en una relación necesaria: “La Qudra le dice a la Hikma: “Estás bajo mi dominio y mi libre voluntad, no haces más que lo que yo quiero, y, de ti no sale más que lo que quiero; si tratas de oponerte a mí, te obligo, si intentas adelantarme, te alcanzo. La Hikma dice a la Qudra: Estás bajo mis preceptos y mis prohibiciones [Mari wa Nahyī]. Si desobedeces, te corrijo, y si es necesario, te combatiré [wa Rubbamâ Qataluk]⁷¹”.

Esta última frase hace alusión al caso de El Hallâj, y al de aquellos que, como él, han sido condenados a muerte por la ley religiosa, por haber hablado en público de verdades espirituales que parecían incompatibles con los preceptos de la Sharīʿa.

El término “sabiduría” (Hikma) es empleado aquí por Ibn ʿAjība, para designar el carácter ordenado de la naturaleza; orden que permite a la razón humana deducir sus leyes.

“Los frutos que cosechas son los que has sembrado; así lo quiere la costumbre de los tiempos⁷²”.

Esta orden es el signo externo de la sabiduría divina. Esta sabiduría exterior no tiene, sin embargo, un carácter necesario, sino que depende de la voluntad divina, del mundo de la Qudra.

La razón humana puede aplicarse a una lectura “horizontal”, ligando las causas ocasionales a sus efectos. Pero no puede acceder a un conocimiento de la sabiduría interior y de la Voluntad divina, que son las verdaderas causas de la creación.

En Ibn ʿAjība -como, antes que él, en Ibn Khaldûn- toda la doctrina se articula en torno a una división esencial, que separa lo exterior de lo interior, la Sharīʿa de la Haqîqa.

El exterior es para la gente corriente (El ʿAmma). El interior es para la élite (El Khâssa).

Establecida esta primera distinción, una segunda categoría diferencia entre la élite y la “élite de la élite” (Khâssatu El khâssa).

Esta división ternaria, se encuentra en toda la obra de Ibn ʿAjība, y tiene como prototipo la distinción entre Sharīʿa, Haqîqa, y Tarîka (la vía iniciática), que liga la primera a la segunda.

La gente corriente no conoce más que el exterior de las cosas; se encuentran al nivel de la Sharīʿa.

La élite está compuesta por aquellos que, después de haber conocido la Haqîqa, no conocen nada que no sea ésta.

⁷¹ Ibn ʿAjība *Commentaires...*, pgs. 52 y 53.

⁷² *Le Soufi marocain, op. cit.*, pg. 252.

La élite de la élite está formada por aquellos que, después de haber conocido la Haqîqa, vuelven a la Sharî'a. Ven así, la unidad (El Haqîqa) en la multiplicidad (el mundo de la Sharî'a), y la multiplicidad en la unidad. Llegados a esta fase, el estado de la élite parece en todo, semejante al de la gente corriente. No dan muestras de ese estado excepcional, se someten a los preceptos de la ley religiosa, a los de la naturaleza, y a los de la sociedad.

Este estado espiritual, que los sufíes dicen ser el del Profeta Mahoma y de sus compañeros, es para los discípulos el ideal a alcanzar.

Queda por considerar la vía iniciática en sí misma (Et-Tariqâ). Sobre este punto, la mayor parte de tratados sufíes, son esencialmente de orden pedagógico.

Buscan, sobre todo, aclarar la naturaleza de la vía sufí, la necesidad del Shaykh, las relaciones con la Sharî'a, etc...

Desde Ibn Khaldûn, no ha aparecido en el Maghreb ningún Shaykh sufí que expusiera, como Suhrawardi en Oriente o Ibn 'Arabî en Occidente, la doctrina sufí bajo la forma de una procesión cosmogónica detallada.

Ésta, que describía una estructura vertical que relacionaba la verdad principal al mundo sensible, apareció, en nuestra opinión, en momentos concretos de la historia musulmana. Aquellos en que el mundo musulmán devino confluencia de diversas culturas.

Esta estructura vertical, se reproducía entonces en dominios tan diferentes como la filosofía, las ciencias de la naturaleza, y hasta en la propia estructura social.

La comparación del sistema de clasificación de las ciencias en un sabio representativo de la época clásica, como El Fârabi, con el de otro que anuncia ya una era nueva, como Ibn Khaldûn, es significativa. Mientras que, en el primero, hay una clasificación continua, que va desde las ciencias del lenguaje a la metafísica, cuya una de sus ramas es el “conocimiento de los seres incorpóreos, sus cualidades y sus caracteres, conducente al conocimiento de la verdad, es decir, de Dios, de quien, la verdad, es uno de sus nombres⁷³”. En el segundo, la clasificación adopta una forma dual: ciencias filosóficas e intelectuales, por un lado, y ciencias transmitidas, por otro lado; estando el sufismo encuadrado en esta última categoría.

Debe quedar claro que si bien, y en base a esto, podemos establecer diferentes tipos de sufismo, esta tipología no afecta en nada a la experiencia iniciática en sí misma, sino únicamente a su expresión externa, a la coloración particular que toma en función de cada lugar y época.

Los propios sufíes dicen, en este sentido, que el Sufismo es “el hijo del tiempo”: Ibnu Waqtihi.

Dicho esto, desde Ibn Khaldûn, Sharî'a y Haqîqa, aunque completándose necesariamente, se presentan (para un punto de vista exterior) como dos dominios autónomos, separados, teniendo cada uno, sus conveniencias y sus leyes propias.

Desde esta época, aparte de las exposiciones de carácter pedagógico, se ha puesto el acento en la necesidad de seguir la vía iniciática de forma efectiva, y no tener de ella solamente un conocimiento libresco.

Inversamente, lo que llama la atención en eso que hemos llamado una estructura de tipo vertical, es que las ciencias están netamente jerarquizadas, graduadas de forma continua desde las más elementales hasta los conocimientos de orden espiritual. La enciclopedia de los Ikhwân Es. Safâ' es característica al respecto.

⁷³ H. Nasr, *Sciences et savoir en Islâm*, traducido al francés, Paris, 1977; U.S.A., 1968.

Parece pues que lo que se ha llamado la decadencia musulmana, marcada por el hundimiento de sus estructuras verticales, no ha sido en realidad más que un cambio de perspectiva.

Si bien es cierto que, desde la época medieval, las ciencias filosóficas y naturales desaparecen, no lo es menos que el conocimiento espiritual interior –que desde el punto de vista sufí, representa la cima-, se conservó, como lo prueba la expansión de las cofradías sufíes magrebíes en el siglo XVI. Paralelamente a ello, estas cofradías [Zaouïas y Ribât(s)] aplicaban el precepto coránico de guerra santa (Jihâd) contra el invasor extranjero.

En el plano externo, permaneció pues la única cosa considerada realmente útil, la Sharî'a entendida en el sentido estrictamente religioso. Ibn Khaldûn le añade el estudio racional de la historia y de la civilización; por lo demás, “las cuestiones naturales, escribe, no tienen ninguna importancia en lo que concierne a nuestra religión y a nuestra vida cotidiana. Es pues nuestro deber no ocuparnos de ellas⁷⁴”. Pensamiento que se inscribe en las necesidades de la época, y que, pese a las apariencias, abre la perspectiva de un desarrollo científico horizontal indefinido.

Así, desde Ibn Khaldûn, en el dinamismo de la civilización musulmana se establece de hecho una bipolarización entre intelecto y razón,. Como, por otra parte, en los inicios del Islam, en los que, según los sufíes, el lado interior (esotérico) era Maktûn (oculto).

‘Abu Hurayrah, un compañero muy cercano al Profeta, dijo haber recibido de éste dos tipos de conocimientos. Transmite el primero, pero, “en cuanto al segundo, dice, si lo divulgara me cortarían la garganta”.

Pero, si bien hay bipolarización, no hay ruptura entre estos dos niveles del ser, sino interdependencia, como testimonia el diálogo entre la Hikma y la Qudra, de Ibn ‘Ajîba, antes citado.

Por otra parte, el término “razón” no debe entenderse en el sentido del racionalismo moderno, sino más bien como la “pequeña inteligencia”, que permite al musulmán seguir, en su vida privada y social, los preceptos de la ley coránica y de la sunna: la Shâri'a.

Etimológicamente, la inteligencia, El ‘Aql, es “lo que liga”, y en este caso, lo que liga al creyente con la “gran inteligencia”, y por tanto con el principio divino.

El ascenso gradual desde la pequeña a la gran inteligencia es, al mismo tiempo, un afinamiento del sentido de los fines, del devenir del hombre. A título indicativo, este Hadîth del Profeta: “Entre lo que hace reconocer la inteligencia, está la aversión hacia esta estancia ilusoria [Dar El Ghurûr], y la vuelta [Inâba] hacia la permanencia eterna [Dar El Khulûd]; está también el hecho de aprovisionarse para la estancia en la tumba, y de prepararse para el día del Juicio”.

La gran inteligencia permite alcanzar la finalidad por excelencia: la de su vuelta a la unidad original del principio divino; su campo es el de la percepción de la verdad: La Haqîqa.

La pequeña inteligencia es, ante todo, la que permite al hombre aplicar los preceptos de la Sharî'a; en otro nivel, es lo que le permite actuar sobre el medio que le rodea circundante para sacar provecho del mismo. Su campo es el de la acción, la Sharî'a en el sentido amplio del término.

Hay pues complementariedad entre ambos términos, como también la hay entre el Haqîqa y la Sharî'a. Complementariedad que en el Magreb se manifiesta en la estrecha conexión entre el Fiqh Malikite (Sharî'a) y el sufismo (Haqîqa). Así lo expresa

⁷⁴ Ibn Khaldûn, *El Muqaddima*, op. cit., pgs. 996 y 997.

el dicho atribuido al imán Malik: “Aquel que alcanza el conocimiento interior, pero no sigue a la Sharī’a, es un Zindīq. El que sigue a la Sharī’a sin conocimiento interior, es un fasiq [perverso]. El que reúne los dos aspectos, [Sahrī’a y Haqīqa] es un ser completo”.

La palabra Zindīq fue forjada en la época del imperio abbassida para designar a estos filósofos que hablaban de verdades espirituales poniendo en tela de juicio los dogmas básicos de la Sharī’a (afirmando, por ejemplo, la eternidad de la creación). Se aplicaba igualmente, y por las mismas razones, a estos Bâtinyya (interioristas) a los que El Ghazzalī⁷⁵ atacó con dureza porque consideraban a los ritos y la ley exterior, como secundarios, es decir, facultativos en relación a la verdad espiritual interior.

Los “interioristas” (nombre dado a los ismaelianos) recibieron, de hecho, tres tipos de crítica, hechas desde distintas perspectivas.

La primera, representada por Ghazzalī, es la de la Sharī’a. Otra, la de los sufíes que, en términos generales, consideran su doctrina como incompleta, pues, si los ismaelianos afirman la preeminencia de lo esotérico sobre lo exotérico, es porque aún no han alcanzado a esta *coincidentia oppositorum*, en la que Dios se revela como lo “Interior” y lo “Exterior” (El Corán, LVII, 3), y que se traduce en el plano iniciático, como la vuelta del adepto al mundo de la multiplicidad (El Kutrah), después de haber alcanzado el conocimiento del principio divino (ver lo antes dicho sobre la “élite de la élite”⁷⁶).

La tercera crítica, también sufí, consiste en decir que los ismaelianos se adhieren a una doctrina que ha perdido su naturaleza espiritual para devenir puramente teórica. Esta crítica es importante, pues parte de la concepción sufí según la cual toda ciencia deriva, cercana o lejanamente, de principios de orden espiritual. Y sabemos el importante papel que los ismaelianos y los sabeanos jugaron en la fermentación de la ciencia islámica medieval⁷⁷, por su contacto con los medios sincretistas orientales.

En el lenguaje técnico sufí, la extinción (El Fanâ) en la unidad principal, es llamada Jadhb, que significa éxtasis.

El Majdhûb (el ser en el estado de Jadhb), está en un estado que a menudo no le permite seguir las leyes de la Sharī’a. Se diferencia en esto de los Zindīq, ya que en éstos se trata de una actitud voluntaria. Así pues, salvo para la categoría de los Zindīq, cuyo dominio interfiere ilegítimamente con el de la Sharī’a, es falso referirse, como a menudo se ha hecho, a una oposición sistemática entre sufíes y Fuqahâ (sabios de la jurisprudencia musulmana).

Volveremos más adelante sobre las distinciones hechas al respecto, por el Shaykh Zarrûq.

Esta oposición aparece no obstante, si consideramos la cuestión en conjunto, como una regulación necesaria, que conduce cada dominio al grado ontológico que le corresponde; la Haqīqa, como realidad espiritual y oculta (Maktûmah), y la Sharī’a, como ley social y religiosa aplicable sin distinción a todo musulmán en uso de razón. El mejor ejemplo es el del sufí El Hallâj: éste, en su estado Jadhb de éxtasis, no podía retenerse de hacer manifestaciones de orden espiritual en público, pero al mismo tiempo reconocía la reacción normal, incluso loable, de las gentes de la Sharī’a, que le condenaban. Por su parte, la mayor parte de los Fuqahâ, no podían más que reconocer la su santidad, pese a subrayar la incompatibilidad de sus manifestaciones con los preceptos de la Sharī’a.

⁷⁵ El-Ghazzalī, *Al Munqid Min Adalâl*.

⁷⁶ T. Izutsu, *Unicité de l’existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Paris, 1980.

⁷⁷ L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968, J. Vrin, pgs. 73 y 599.

La ruptura de esta continuidad de la inteligencia (que va de la pequeña a la gran inteligencia), se produce únicamente a causa de la introducción del racionalismo occidental en los países musulmanes.

No es el concepto de “razón” lo que era nuevo, sino las connotaciones socioculturales de las que se revestiría en lo sucesivo. Empezando por la autonomía, por la independencia de la razón de todo principio trascendente.

CAPÍTULO VII

LOS DIFERENTES GRADOS DEL SER SEGÚN LA TERMINOLOGÍA CORÁNICA

Los grados del ser que religan al individuo a su arquetipo divino son indefinidos.

Por lo tanto, las diversas clasificaciones con un determinado número de grados, que podemos encontrar en algunos autores sufíes, no deben ser considerados como las únicas posibles. Sin embargo, estas clasificaciones no son arbitrarias. Derivan de una experiencia iniciática cuyo objetivo es un conocimiento efectivo de los grados mencionados, no un conocimiento filosófico o imaginario (Wahmiyya).

Los diferentes tipos de clasificaciones provienen más bien del hecho que los diferentes grados ontológicos están virtualmente contenidos los unos en los otros, en función de su proximidad al principio de la unidad metafísica, que los integra a todos. Inversamente, la procesión de todos los grados se opera por sucesivas repeticiones de la propia unidad.

Los diferentes grados ontológicos son, en esto, parecidos al movimiento de las olas apareciendo y reabsorbiéndose continuamente en el mar, que es la base única de su producción. Cada ola tiene, como tal, una realidad única que le es propia; inversamente, bajo su aspecto esencial, no es otra cosa más que el propio mar. El Corán recurre a esta simbolismo en el siguiente pasaje: «Dí: “Si el mar fuera tinta para escribir las palabras de mi Señor, seguramente llegaría a agotarse antes de que se agotaran las palabras de mi Señor, incluso si añadiéramos una cantidad de tinta igual que la que teníamos al principio”» (El Corán, XVIII, 109).

Las palabras, o los verbos (Kalimât) representan a todos los seres creados emanando del principio de la unidad divina. El versículo se refiere aquí a la capacidad creadora del principio divino.

El término “palabras” pueden aplicarse también al propio texto coránico, y así, el versículo haría alusión a los indefinidos sentidos superpuestos contenidos en el texto. Esta aplicación es perfectamente posible, si tenemos presente que el texto coránico se presenta como absolutamente incomparable (I’jâz). Lo que significaría que, más allá del número limitado de palabras escritas en el texto, hay una posibilidad ilimitada de otras palabras, cuya escritura no es más que la expresión sensible.

Podemos pues ver ahí, el tema central de la capacidad infinita de creación, inherente a la unidad metafísica.

Sea cual fuere el nivel ontológico considerado, se trata siempre de una realidad única proyectándose (Tatajallâ) sobre los diferentes planos, y asumiendo por ello diferentes “formas” y determinaciones.

Este tema arquetípico se encuentra en la propia estructura del texto coránico. Cada concepto del texto, se refleja a través de múltiples facetas, revistiendo en cada contexto, un significado diferente. Significaciones que nunca se dan como algo susceptible de una clasificación objetiva, independiente de la propia percepción del lector. Entre éste y el texto se establece un diálogo que ha llevado a decir a muchos sufíes: “Lee el Corán como si tan sólo se hubiera revelado para ti”

Por tanto, las ilimitadas posibilidades de las palabras del Corán no pueden ser actualizadas más que por la percepción espiritual del propio lector. Cada uno, dicen los sufíes, lo consigue según su grado de conocimiento.

Esta realidad del Libro se comunica al ser humano, pues se dice en el Islam, que, éste, debe actualizar en sí mismo la naturaleza del Corán (Khulûq El Qurân).

Preguntada la mujer del Profeta, Aïcha, sobre lo que pensaba del Profeta, respondió: “Su naturaleza era el Corán (Kâna Khuluquhu El Qurân).

Podemos hacernos una idea de la multiplicidad de sentidos que una misma palabra puede tener según el contexto, tomando como ejemplo la palabra Islam, considerada primero en su nivel más exterior.

Un versículo coránico dice: « Los Beduinos dicen: “¡Creemos!” Dí: “No creéis, mejor decid: ‘Nos sometemos’ ..[hemos devenido musulmanes]. La fe [*El Imán*] no ha entrado en vuestro corazón! »(El Corán , XLIX, 14).

El término Islâm se diferencia pues claramente del de Imán (fe). Se encuentra como primer término de una clasificación dada por un Hadîth atribuido a Jibrîl (Gabriel). Clasificación que se establece, según un orden jerárquico, de la siguiente forma: Islâm- Imân (fe)- Ihsân (excelencia).

En otro contexto, los términos: Islâm e Imán, son considerados como análogos. “Moisés dijo: “¡Oh Pueblo mío! Si creéis en Dios, confiad en Él si le sois sumisos [musulmanes]” (El Corán, X, 84).

En este versículo, el término Islâm está tomado en su sentido etimológico, puesto que el Profeta Moisés es evidentemente anterior al Profeta Mahoma.

El término Islâm, que significa en principio “someterse a Dios”, tiene su origen en una raíz que tiene las siguientes significaciones: paz, salud, conservar intacto.

No obstante, estos términos no nos informan sobre la naturaleza efectiva de la palabra Islam; naturaleza que no puede ser aprehendida más que por la experiencia vivida de la sumisión a la Voluntad divina.

Con ello pasamos de un significado exterior del término -que se refiere a una religión históricamente revelada-, a un significado interior, espiritual, vivido. En este sentido, los términos Islam e Imán son análogos, pues el acto consciente de sumisión a la Voluntad divina implica necesariamente la posesión de la fe.

Es en ese mismo sentido como es utilizado el término Islam en el siguiente versículo: “En verdad, hemos revelado la Torá, en la que hay una Dirección y una Luz. Con ella, los profetas que se sometieron a Dios, los rabinos y los doctores, emitían juicios, para aquellos que practicaban el Judaísmo.” (El Corán, V, 44).

La palabra Islâm tiene pues un sentido espiritual, interior, y un sentido exterior, como religión histórica.

Según nos situemos en uno u otro de estos dos polos, puede ser empleada en contextos diferentes con significados convergentes.

Encontramos pues aquí, en la estructura del lenguaje, esta metáfora de una realidad única, reflejándose en diversas facetas.

Este preámbulo tenía como finalidad subrayar la dificultad de una clasificación de los términos coránicos. Sin embargo, partiendo de la experiencia espiritual sufi, podemos intentar encontrar, según los términos coránicos, una estructura jerárquica de los aspectos espirituales y psicológicos del hombre, tal como se da en las propios escritos sufíes.

Los diversos sentidos con los que los sufíes utilizan los términos coránicos a partir de su experiencia personal, nos dan una idea sobre la riqueza de la terminología coránica, así como de las propias experiencias iniciáticas.

Este ensayo se propone dar un ejemplo del dinamismo, de la profundidad y del uso de los términos coránicos, correlativos a la realización iniciática.

Encontramos en varios textos sufíes, como en Ibn ‘Ajîba o Lisân ed-dîn ‘Ibn El Khatîb, una división cuaternaria del ser, que va del individuo al “secreto” (Sirr, Ibn

Ájība), o del “Corazón” (El Qalb) al alma parlante (Ibn El Khatīb)⁷⁸. Aunque estas divisiones cuaternarias presenten estructuras análogas, no son sin embargo, equivalentes término a término.

Retengamos, en todo caso, que establecen una progresión jerárquica del ser, en la que cada nivel es más sutil, más específico y más principal, que el precedente.

Se trata, al mismo tiempo, de un paso de lo más exterior, de lo más sensible, a lo más interior, y a lo más elevado de la jerarquía espiritual.

Etimológicamente, podemos establecer esta relación entre los siguientes términos coránicos: Es Sadr (el pecho), El Qalb (el corazón), El Fu’ád (el fondo del corazón), El Lubb (la quintaesencia).

La palabra Qalb (corazón), puede reagrupar todos estos grados, en tanto que designa lo “de dentro”, la vía interior, en términos generales.

En lo que sigue, no citaremos los versículos coránicos completos, sino únicamente los pasajes que contengan los términos en cuestión, dando no obstante la referencia del versículo en el que se encuentran.

A. EL PECHO: ES-ŞADR.

El “Sadr” (pecho) representa la imagen física de la parte más exterior del ser. En el lenguaje coránico, se hace una distinción entre pecho y fondo del pecho (Dhât Esoudûr) del que, en cierto modo representa la antecámara, donde los pensamientos permanecen ocultos. “¿No conoce Dios lo que ocultan? Conoce el contenido del fondo de nuestro pecho” (El Corán, XI, 5). Es en el pecho donde surgen (Yasduru) los pensamientos en la conciencia inmediata, se trata de un nivel donde éstos se presentan en su forma más exterior, pues en realidad, nacen en niveles más profundos.

Cuando hay ausencia de espiritualidad, el Sadr, se convierte en el asiento del alma despótica (En Nafs El Ammârâh), de la que, como hemos visto (capítulo III), el orgullo, es una de sus características fundamentales: “No tienen más que orgullo en su pecho”, dice el Corán (XI, 56); y, en otro pasaje, caracterizando al alma despótica, dice: “el alma es instigadora del mal, a menos que mi Señor aplique su misericordia” (El Corán, XII, 53).

Originalmente, el Sadr es el “lugar” del Islam, es decir, de la sumisión a Dios. “Dios abre a la sumisión (Islâm), el pecho de aquel a quien quiere guiar” (El Corán VI, 125). Después, se establece todo el proceso de la purificación, “a fin de que Dios pruebe lo que se encuentra en vuestro pecho y purifique el contenido” (El Corán, III, 154). Este proceso es, al mismo tiempo, una terapia divina: “Hemos arrancado de sus pechos el odio que aún había” (El Corán, VII, 43)

B. EL CORAZÓN: EL QÀLB

Si, como hemos dicho, en su aspecto positivo, el Sadr es el lugar del Islâm, el corazón es el lugar del Imân (la fe). Los términos Islâm a Imân, deben comprenderse aquí en el sentido del Hadîth de Jibrîl (Gabriel), estableciendo la siguiente progresión:

⁷⁸ Ibn ‘Ajība, *Commentaires*, op. cit., pg. 41; Lisân ed-dîn ben El Khatīb, *Rawdat Et-ta ‘rif bi l’Hubb Esh-Sharif*, ed. 1970, Tours, I, pgs. 127 y 599.

“Islâm-Imân- Ihsân”⁷⁹. “Dios ha inscrito la fe en sus corazones” (El Corán, LVIII, 22). “Pero Dios, os ha hecho amar la fe, la ha hecho aparecer hermosa a vuestros corazones” (El corán, XLIX, 7).

El corazón, expresión técnica del sufismo, representa el centro sutil del ser, que la experiencia espiritual tiene como finalidad despertar. En su acepción general, es la sede de la intuición, de la visión y de los estados espirituales. Antes de significar “jurisprudencia”, la palabra Fiqh es, en el Corán, una intelección, una inteligencia del corazón. Es lo que muestra, *a contrario*, el siguiente versículo: “Tienen corazones con los que no entienden nada” (El Corán, VII, 179).

Igualmente, este versículo concerniente a la visión del corazón: “No son sus ojos los que no ven, sino los corazones de su pecho, los que están ciegos” (El Corán, XXII, 46).

Sin embargo, como veremos más adelante, la visión está más específicamente vinculada al Fu’âd (fondo del corazón).

El Corán menciona igualmente los estados espirituales del corazón, que la experiencia sufi permite vivir y “saborear” en su plenitud: la paz (Sakinah), la piedad (El-Tuqwah), el temor (de Dios) (Wajal), la humildad (El Khushû’), la ternura (Laiin), el sosiego (Tama’ninah), la purificación (Et Tamiz) y la pureza (Et-Tahârat).

Si el Sadr es el lugar donde toman forma los pensamientos y se determinan las acciones, el corazón es el lugar de la intención (Niyyah) subyacente a esos pensamientos y acciones.

Sabemos el papel decisivo que juega la noción de “intención” en el Islâm. Es lo único que cuenta. Una acción que no está acompañada de una recta intención (Niyyah), no tiene, bajo el punto de vista del Islâm, ningún valor, sea cual fuere su resultado. Un Hadîth dice que Dios no se fija en las acciones de los hombres, ni en sus formas externas (Suwâr), sino en sus corazones.

Otro Hadîth declara: “Dios perdona a mi Umma [comunidad] lo que sugieren [a sus miembros] sus almas”.

Los sufíes extraen, en general, otra consecuencia del sentido etimológico del verbo Qalaba, que quiere decir “volver”.

“Los corazones, dice un Hadîth, se hallan entre dos dedos del Misericordioso [Er Rahmân], y les da la vuelta como El quiere”. En este sentido el corazón deviene la sede del alma inspirada: “¡Por un alma! _ Que bien la ha modelado inspirándole [lo que es] su libertinaje y su piedad” (El Corán, XCI, 7).

Cuando el individuo es guiado en la vía de Dios, la ciencia que recibe el corazón no es como la ciencia ordinaria exterior, como en el caso del Sadr. Es una ciencia que deriva de la inspiración (Ilhâm) divina. Es a partir del corazón, así entendido, donde comienza realmente la vía iniciática sufi. Su estación espiritual es la indicada en el Hadîth de Jibrîl como la del Imân.

C. EL FONDO DEL CORAZÓN: EL FU’ÂD

El Fu’âd es el correlativo de la visión: “El corazón (Fu’âd), no ha desmentido lo que ha visto” (El Corán, LIII, 11).

⁷⁹ In Ibn Âjîba: *Le Soufi marocain*, op. cit., pg. 222.

Como ojo del corazón, órgano de visión, la estación espiritual del Fu'âd es, de entrada, la de la excelencia (Ihsân). Esta estación viene descrita en el Hadîth de Jibrîl, tal como sigue: “El Ihsân, es adorar a Dios como si lo vieras, pues aunque no le veas, Él te ve”.

Además, el lugar del Fu'âd, es el del alma apaciguada. El término Itmi 'nân, que traducimos como apaciguamiento indica, por ejemplo, el alivio que sentimos cuando sabemos que una persona querida ha superado una situación grave. Sentimiento que es máximo cuando podemos comprobar personalmente el estado de la persona en cuestión. De forma general, se trata pues del apaciguamiento del corazón, tras un período de turbación y agitación.

Es este sendito el que, por ejemplo, encontramos en el versículo siguiente, relativo a Abraham: “Abraham dijo: “¡Señor mío! Muéstrame como devuelves la vida a los muertos”. Y Dios dijo: “¿Es que no crees? Abraham respondió: “Sí creo, pero es para que mi corazón se apacigüe” (El Corán, II, 260).

El apaciguamiento es pues correlativo a la visión directa, pero en esta etapa en que el individuo aun no ha llegado a la quintaesencia suprema, al Lubb, hay todavía una mirada hacia los últimos obstáculos, que lo traban. Queda en él, según El Sâhilî (m. 1353) como una cicatriz, último vestigio de su individualidad⁸⁰. De ahí que una posible denominación para el alma que tiene lugar en el Fu'âd, sería la de Nafs El Luwwâmah, el alma admonitoria, citada así en el Corán: “¡No!... Juro por el alma que amonesta” (El Coral, LXXV, 2).

El corazón “comprende”, y es pues el enlace de la ciencia llamada 'Ilm El Yaqîn (la ciencia de la certeza). El Fu'âd “ve”, y deviene así el lugar de la ciencia llamada Âyn El Yaqîn (el ojo de la certeza). Estos dos términos técnicos sufíes, 'Ilm y 'Ayn El Yaqîn, son de origen coránico: “¡No! ¡Si lo supieras de ciencia cierta! ('Ilm El Yaqîn), seguramente verías la Hoguera; la veréis con el ojo de la certeza ['Ayn El Yaqîn]” (El Corán, CII, 5-6-7).

D. LA QUINTAESENCIA: EL LUBB

Este estado llamado por los sufíes Haqq El Yaqîn: verdad de la certeza. Es también el del 'Ihsân (excelencia), en un sentido más elevado que en el del Fu'âd.

Es igualmente denominado como el “Sirr”, el secreto inexpressable. “[Dios] da la sabiduría a quien quiere. Aquél a quien la sabiduría le ha sido dada, se beneficia de un gran bien. Los dotados de inteligencia [literalmente: aquellos que poseen el Lubb] son los únicos en recordarlo” (El Corán, II, 269).

Como “summun” del conocimiento, el Lubb es la sede del alma apaciguada (Mutma'inah), satisfecha (Râdiyyah) y aceptada (Murdiyyah). Todos estos términos provienen del siguiente versículo coránico: “¡Ô tú!... ¡alma apaciguada!... vuelve hacia tu Señor, satisfecha y aceptada” (El Corán, LXXXIX, 27-28).

El Corán se refiere muy a menudo al Lubb. Representa siempre una cualidad positiva absoluta. Queremos decir que no está sujeto a ciertos desfallecimientos, que pudieran alcanzar a los otros niveles.

⁸⁰ In Ibn Âjîba: *El Sufî marroquí*, *op. cit.*, pg. 222. (¡Cuidado! el capítulo indica cuatro notas al pie y sólo hay tres. Debería verificarse con las propias notas: El traductor).

En los intérpretes literarios o filósofos, es asimilado al intelecto: El Áql. Pero incluso si este fuera el caso, habría que tomar este término en el sentido de un intelecto trascendente: la “gran inteligencia” (ver capítulo III), y no identificarlo a la razón.

La relación entre la razón, la pequeña inteligencia, y la gran inteligencia, viene dada, según ciertos sufíes, por la siguiente metáfora:

- El hombre dotado de razón, es como a alguien que camina de noche con la única luz de las estrellas.

Destaquemos, haciendo un inciso, que la débil luz de las estrellas, así como su multiplicidad, ilustra bien el carácter de la razón, que aplicada esencialmente al mundo de la multiplicidad, su modalidad de conocimiento está basada en la distintividad.

- El hombre dotado de la pequeña inteligencia, es como alguien que camina de noche bajo la luz de la Luna llena. En este estadio ya hay una unificación, pero que no opera directamente, sino por reflejo; de la misma forma que la Luna no hace más que reflejar la luz solar.

- El hombre dotado de la gran inteligencia, que podríamos identificar aquí con el Lubb, es como aquel que está iluminado por el Sol.

Todas las cosas se le aparecen con su verdadera cara, por visión directa, sin tener necesidad alguna de imaginación ni de hipótesis.

Si comparamos las clasificaciones del alma establecidas en este capítulo, que son las adoptadas por Hakîm Tirmidhî⁸¹ y las dadas por Mûlay Âbd El-Qâdir Jîlânî, constatamos que no son idénticas. En efecto, en estas clasificaciones jerárquicas, hay dos términos que están invertidos, el de Nafs El-Mulhamah (el alma inspirada) que, en el orden dado por Mûlay Âbd El-Qâdir está en un nivel más elevado que el del Nafs El-Luwwamah (el alma admonitoria).

Aun así, los niveles ontológicos a los que estos dos Shaykh(s) hacen alusión, son rigurosamente idénticos. Sus comentarios así lo atestiguan.

Sin embargo, son saboreados (Dhawq, importante noción en el sufismo, de la que volveremos a hablar) de forma diferente y mediante experiencias diferentes; es un estado de hecho, cuya expresión exterior se hace, forzosamente, con ciertas divergencias de terminología.

⁸¹ Hakîm Tirmidhî, *Bayân, El Farq Bayna Es-Sadr wa El Qalb wa El Fu'âd wa El Lubb dar 'Ahyâ El Kutub El Ârabiyya*, 1958.

CAPÍTULO VIII

EL ANTROPOS ESPIRITUAL

“Así pues, escribe Inb ‘Arabî, el orden divino [el amr] exigía la clarificación del espejo del mundo [la materia prima]; y Adán devino la claridad misma de este espejo y el espíritu de esta forma.

“En cuanto a los ángeles, representan ciertas facultades de esta “forma” del mundo, que los sufíes llaman el “gran hombre” [El Insân El Kabîr], de manera que los ángeles son respecto a éste, lo que las facultades espirituales y físicas son al organismo humano⁸²”.

Los sufíes distinguen entre el Adán original (Adan El Aslî), identificado al Espíritu universal (Rûh El Wujûd⁸³), y el Adán individual, prototipo de la especie humana. Se trata pues del “grande” y del “pequeño” Adán, entre los cuales hay una relación de perfecta analogía. Un adagio sufi dice: “ El hombre es un pequeño cosmos y, el cosmos es como un gran hombre”, significando aquí el término “cosmos”, la jerarquía de los seres manifestados, espirituales y corporales.

Las referencias coránicas de las concepciones sufíes se encuentran en los relatos de la creación de Adán: “Cuando tu Señor dijo a los ángeles: “Estableceré un lugarteniente en la Tierra”, le dijeron: “¿Vas a establecer a alguien que obrará el mal y que versará sangre, mientras que nosotros celebramos Tus alabanzas, Te glorificamos y proclamamos Tu santidad?” El Señor dijo: “Yo sé lo que no sabéis”. Le enseñó a Adán el nombre de todos los seres, que luego Les presentó a los ángeles, diciendo: “Decidme sus nombres, si sois verídicos” Ellos dijeron: “¡Gloria a Ti! No sabemos nada fuera de lo que Tu nos has enseñado; Tu eres, en realidad, Quien lo sabe todo, el Sabio”. Él dijo: “¡Oh Adán, hazles conocer el nombre de estos seres! Cuando Adán hubo instruido a los ángeles, el Señor dijo: “¿No os he advertido? Conozco el misterio de los Cielos y de la Tierra, Conozco lo que mostráis y lo que ocultáis en secreto”. Cuando Hemos dicho a los ángeles: “¡Postraros ante Adán!, ellos se postraron, a excepción de Iblis que rehusó y se enorgulleció: estaba entre los incrédulos” (El Corán II, 30 *sq*).

Al principio, los ángeles sólo vieron en la naturaleza exterior de Adán su tendencia inherente a cometer el mal. Pero esta naturaleza tiene igualmente una predisposición innata para recibir un conocimiento, y de ahí la enseñanza de los nombres.

Como vimos anteriormente (capítulo III), el nombre designa la naturaleza esencial de una cosa o de un ser, su arquetipo divino. Cuando las expresiones exteriores de estos nombres, los seres manifestados, son mostrados a los ángeles, éstos no pueden acceder al conocimiento de sus realidades arquetípicas sin pasar por el intermediario del propio Adán; cosa que revela a los ángeles la naturaleza espiritual, interior, de Adán, ante la que se prosternaron... salvo el diablo (Iblis) que, como veremos, tiene justamente por característica el negar esta realidad espiritual, y seguir no viendo en Adán más que su aspecto exterior.

El conocimiento de los nombres revisten a Adán de una dignidad particular, lo eleva por encima del rango de los ángeles.

⁸² *La Sagesse des prophètes, op. cit.*, pg. 25 (*Fuṣūṣ El Hikâm*, pg. 49).

⁸³ Ver texto del Shaykh El ‘Alawi, citado en el capítulo I.

El conocimiento esencial de un ser o de una cosa se distingue, en efecto, del saber racional, por el hecho de que implica una identificación total y completa del objeto conocido: “Cada vez que un hombre dotado de intuición espiritual contempla una forma que le comunica un nuevo conocimiento que antes no tenía, esta forma será la expresión de su propia esencia y nada le será extraño. Es del árbol de su alma de donde recoge el fruto de su ciencia⁸⁴”.

Todos los nombres recibidos por Adán, no son pues más que las múltiples expresiones de su propia esencia, o si se prefiere, podemos decir que todos estos nombres (que, desde un punto de vista exterior, designan la totalidad de la creación), están contenidos esencialmente en Adán. Esto, que es algo bien sabido por los sabios musulmanes, hizo escribir a Ibn Khaldûn que el alma humana “tiene, en su esencia, el poder de abarcar la naturaleza y dominarla⁸⁵”.

En otro pasaje del Corán, Dios describe la creación de Adán en los términos siguientes: “Tu Señor dijo a los ángeles: “Si, voy a crear con arcilla, un ser humano. Cuando lo haya armoniosamente formado, y haya insuflado en él Mi Espíritu: caed prosternados ante él”. Todos los ángeles se prosternaron a excepción de Iblis que se enorgulleció y formó parte de los incrédulos. Dios dijo: “¡Oh Iblis! ¿Qué te impide prosternarte ante aquel que he creado con Mis dos manos? ¿Es el orgullo? ¿O bien formas parte de los seres más elevados? Él dijo: “Soy mejor que él: Tú me has creado del fuego, y a él de la arcilla” (El Corán XXXVIII, 71 a 76).

En este pasaje la cuestión no es la enseñanza de los nombres, sino el Espíritu divino (“... de Mi Espíritu”) que Dios ha insuflado en Adán.

La exhalación del Espíritu divino, considerado de una manera absoluta y no en relación a la creación de Adán, equivale a lo dicho anteriormente (capítulo II) sobre el “soplo del Compasivo” (Nafas Er-Rahmân), como síntesis de todos los atributos divinos. Este soplo se singulariza primero bajo la “forma” del puñado de luz, llamado también realidad mahometana (El Haqîqa El Muhammadiyah), y desde ahí, cuando ésta se particulariza en un polo esencial (El ‘Aql El Awwâl, Intelecto primero), y en un polo substancial (El Habâ, Hylé), todo el “espacio” comprendido entre estos dos polos es, en su síntesis, el Espíritu Universal (Rûh El Wujûd; llamado también el Espíritu mahometano, El Rûh El Muhammadî).

Es este Rûh El Wujûd, como síntesis espiritual del cosmos, lo que, en nuestra opinión, es designado por los sufíes con el nombre de “Gran Hombre”.

El “gran hombre” se diferencia de otra apelación corriente entre los sufíes, que es la de “hombre perfecto” (El Insân El Kâmil).

Ésta última, como síntesis de todos los atributos divinos, se identifica al “soplo del Compasivo” (Nafas Er-Rahmân), e incluso, según la terminología de Ibn ‘Ajîba, con “Rahamût”.

La relación que hay entre el “hombre perfecto” y el “gran hombre” es pues la misma que la del “soplo del Compasivo” y el “Espíritu universal”. El segundo, refleja al primero, al que le está subordinado.

Utilizando el simbolismo de las letras del alfabeto árabe (ver capítulo I), el Shaykh El ‘Alawî escribe: “Dios (simbolizado por la Alîf) creó a Adán (simbolizado por la Bâ’: ا ب) a su imagen, y lo que se entiende aquí por Adán, no es otra cosa que el Espíritu universal (Rûh El Wujûd), y es por ello que, al crear a Adán Dios pidió a los ángeles prosternarse ante él⁸⁶”.

⁸⁴ Ibn ‘Arabî, *Fuṣuṣ El Hikâm*, op. cit., pg. 66.

⁸⁵ Ibn Khaldûn, *El Muqaddima*, op. cit., pg. 939.

⁸⁶ Ahmed El ‘Alawî, op. cit., , pg. 14. El Shaykh explica que la primera letra que se irradia de la Alîf es la Bâ’, cuya gráfica es la más cercana a la de la Alîf, que representa en el plano horizontal.

Ahora bien, hemos visto que el “Espíritu universal”, no era en realidad más que una particular modalidad de la Realidad mahometana (El-Haqiqah El Muhammadiyah), que en el lenguaje de los sufíes, es llamado “el istmo” (El Baezakh), intermediario entre el Ser puro (Wahdat El Wujûd) y la existencia relativa; pero también, como veremos, entre el Ser puro y la no-manifestación absoluta (El ‘Amâ). Aludiendo a este papel de mediación, el Shaykh Ibn ‘Mashîh escribe en su oración sobre el Profeta (Es Salat El Mashîshiyah): “No hay nada que no lleve su sello, pues sin el Mediador, todo lo que depende de él desaparecería... ¡Oh Dios! él es Tu secreto que lo engloba todo y que te demuestra, y tu velo supremo ante Ti entre tus dos manos⁸⁷...”.

El “velo supremo” (o, diríamos, último) es aquel que está ante la Realidad absolutamente incondicionada (El Ahadiyyah), la “Tiniebla” (El ‘Amâ), llamada también el estado del “Tesoro oculto” (El Kanziyyah).

Es lo que está igualmente simbolizado por el punto debajo de la Bâ’: ب representando el aspecto oculto, no manifestado de la esencia divina.

En el capítulo II, citábamos el siguiente Hadîth : “Le preguntamos al Profeta: “¿Dónde estaba tu Señor antes de crear su creación? _ Estaba en una Nube (‘Amâ); ningún espacio había, ni encima ni debajo de ella”.

El término en árabe que designa esta “Nube” se diferencia del de “Tiniebla”, antes citado, por una ligera variación ortográfica. Siguiendo a Ibn ‘Arabî, H. Corbin escribe que “la Nube primordial, Suspiro de la compasión divina existenciadora, es la intermediaria entre la Esencia divina *abscondita* y el mundo manifestado de las formas múltiples⁸⁸”.

Todo esto viene a mostrarnos que el “velo supremo”, del que hablaba el Shaykh Ibn Mashîh, se identifica con esta Nube, soplo de Compasión , último velo ante la no-manifestación absoluta.

En este sentido, la “realidad mahometana” se identifica plenamente con lo que hemos designado más arriba con el término técnico de “hombre perfecto”. Éste es, como hemos visto, la síntesis de todos los atributos divinos, bajo su doble aspecto de esencias existenciadoras y de formas receptivas.

Es así que, comentando el citado pasaje coránico sobre la creación de Adán, Ibn ‘Arabî escribe: “El hecho de que Dios creara a Adán con Sus dos Manos, es un signo de honor para éste. Así, Dijo [Dios] a Iblis: “Qué te impide postrarte ante aquél que He creado con Mis dos Manos?” (El Corán) XXXVIII, 75). Se trata aquí de la unión, en Adán, de las dos formas, a saber: la del mundo y la divina, que son las dos Manos de Dios⁸⁹.

Es pues entre estas dos formas, como se “crea” el universo.

Cada cualidad esencial, tiene su corolario substancial, con el que reproduce, a su nivel, la relación entre esta pareja primordial. Esta dualidad viene figurada simbólicamente, por los dos extremos de la letra Bâ’ (ب), al igual, como acabamos de ver, que por el simbolismo de las dos manos divinas.

Estas últimas expresan, en relación al “Creador”, la misma relación simbólica que hay entre la Bâ’ (ب) y la Alîf (ا).

Se trata de la representación simbólica del “hombre perfecto”, donde éste es, como hemos dicho, el Rahamût en toda su extensión.

En este simbolismo, el trazo vertical de la Alîf, representa lo que los sufíes llaman el polo (El Qutb) divino. Es el símbolo de la Unicidad divina (El Wahdaniyyah).

⁸⁷ Ibn Mashîh (m. 1805), *Salat El Mas hîshiyah*, in Ibn ‘Ajîba, *Commentaires*, op. cit.

⁸⁸ H. Corbin, *L’Imagination créatrice*, op. cit., pg 167.

⁸⁹ *Fusus*, *El Hikâm*, op. cit., pg. 66.

En la concepción de Ibn 'Ajība, el Rahamût es, como ya vimos (capítulo II), la síntesis en el iniciado entre el estado de unión (Jam') y el de separación (Farq), o, en otros términos, entre la unicidad del Ser (Wahdat El Wujûd) y la multiplicidad de los seres creados.

En la formulación del simbolismo de las letras, esto equivale a percibir sintéticamente a la Alif (ا) (como símbolo de la unicidad del Ser; ver capítulo I), y la Bâ' (ب), (cuyos dos extremos representan la dualidad primordial, a partir de la cual será producida la multiplicidad de los seres creados).

Es destacable que encontremos en esta figuración (ا ب), el símbolo coránico de la relación del Ser divino (del que el nombre Allah, dicen los sufíes, es el polo alrededor del cual gravitan los restantes atributos), con las dos Manos divinas (representando la totalidad de los arquetipos divinos, excepto, precisamente, el de Allah, que representa la síntesis).

Queda el punto, en su estado no-manifestado, que es el nombre de Allah considerado en sí mismo, en su quididad (Huwiyyah) absolutamente incondicionada.

Esta “forma” simbólica que hemos tratado, nos remite pues al significado profundo del Ser en la concepción sufi. Los términos “hombre perfecto” y “gran hombre”, no deben pues ser considerados como concepciones antropomórficas corrientes. Nos conducen, en realidad, a la naturaleza esencial del hombre, trascendiendo infinitamente al hombre bajo su aspecto corporal.

La forma simbólica de la Alif en relación a la Bâ', puede representar en realidad niveles ontológicos muy distintos.

Hemos visto lo que significaba en el caso del “hombre perfecto”; en el del “gran hombre”, la Alif, representa el espíritu universal y, la Bâ', el alma universal.

El intelecto primero (El 'Alq El Awwâl) - como elemento trascendente que “vincula” (que es el sentido del Verbo derivado del âql, que es 'aqala, vincular) el cosmos con el principio divino -, vendrá representado por el punto situado debajo de la Bâ'.

Recordando el dicho según el cual el hombre es un pequeño cosmos y, el cosmos, es como un gran hombre, podemos deducir de lo expuesto hasta aquí, cual es la concepción sufi de la constitución del ser humano. Basta señalar la transposición que podría hacerse, en el plano microcósmico, del esquema dado por Ibn 'Arabî (ver *figura 1*, capítulo I).

Los cuatro elementos naturales forman el cuadrado representativo del cuerpo humano, el círculo superior contiene la facultad de acción y la del razonamiento, mientras que el propio círculo representa el alma individual. La franja del círculo más exterior contiene las facultades espirituales del hombre, y entre ellas, el intelecto, elemento mediante el cual se realiza la conjunción con el orden divino.

Otra posible transposición del simbolismo de la relación entre la Alif y la Bâ', es la de la relación entre el Alma universal y la *materia secunda*, tal como ha sido definida más arriba.

El alma universal (El Nafs El Kull) tiene como reflejo directo en el plano individual, lo que el Corán llama Alma única (El Nafs El Wâhidah). Esta es, en el plano terrestre, el prototipo del género humano.

El Corán dice: “¡Oh vosotros los hombres! Temed a vuestro Señor que os creó a partir de un alma única, y después, de ésta creó a su esposa, y Ha hecho nacer de esta pareja un gran número de hombres y mujeres” (El Corán IV, 1)

La ruptura del estado andrógino de Adán, conteniendo en sí mismo de manera complementaria los dos principios, femenino y masculino, es posiblemente uno de los sentidos de la “caída”, tal como está referida en el relato coránico.

Cuando Adán comió la manzana, realizó su “desnudez”. El Corán dice: “¡Oh hijos de Adán! Que el demonio no os tienta como el día en que hizo salir a vuestros padres del jardín, arrancándoles sus vestiduras a fin de que vieran su desnudez” (El Corán VII, 27).

Al tomar conciencia de su “desnudez”, Adán y Eva se vieron como dos seres separados, lo que es consecuencia de la caída de un estado de unión (ver la anterior cita del Corán): desde el del andrógino, hacia un estado de dualidad, y luego de multiplicidad.

En el simbolismo bíblico, esta dualidad es la de la oposición del bien y del mal: transgrediendo la prohibición divina, Adán comió del árbol de la ciencia, por la que estos dos elementos son percibidos como realidades distintas y opuestas.

Dada la analogía entre macrocosmos y microcosmos, este simbolismo relativo al prototipo humano puede transponerse al Alma universal (que no es, entre otras, más que el Alma del “gran hombre”); a éste nivel, la ruptura del equilibrio primordial, implicará un proceso de devenir, o como diría Heráclito, de flujo universal. Este flujo, en la medida en que se “encarna” en la envoltura material del cosmos, implica un proceso de diferenciación y de especificación, o lo que es lo mismo, un proceso de manifestación de los elementos contenidos potencialmente en estado indiferenciado en la substancia cósmica. Se trata pues del paso de un estado de indiferenciación primordial, hacia un estado de multiplicidad creciente.

Conviene tener bien presente que este proceso se realiza tanto en el sentido de una estructura vertical que relaciona jerárquicamente los diferentes niveles ontológicos del Ser; como en el sentido de una estructura horizontal, temporal, que relaciona en procesos causa-efecto, a los diferentes elementos de la naturaleza entre sí.

Estos dos aspectos corresponden, tal como ya hemos visto (capítulo VI), a los respectivos puntos de vista de la Haqîqa (verdad principal) y de la Sharî’a (ley exterior, religiosa, pero igualmente ley de la naturaleza).

También hemos visto que, en la concepción tradicional musulmana, estos dos aspectos, lejos de ser exclusivos, están profundamente ligados. Si queremos ahora deducir cómo es, según la perspectiva sufí, el proceso de evolución de la naturaleza, nos conviene precisar algunos hechos:

- El tiempo tiene para el sufismo un significado fundamentalmente cósmico y cualitativo: ligado al movimiento de los planetas, el tiempo es cíclico, no lineal, lo que implica que la evolución (término que debe tomarse aquí en un sentido totalmente neutro) no se realiza según un proceso lineal creciente, yendo del pasado hacia el futuro, sino más bien con “altos” y “bajos”, como una curva sinusoidal. El mundo sublunar, es de hecho caracterizado por el sufismo como el de la “generación y la corrupción”, o también, del “crecimiento y el decrecimiento”⁹⁰.

- El tiempo tiene, además, un carácter cualitativo y no puramente cuantitativo. Carácter que se desprende claramente del relato coránico de los ciclos de los profetas; cada principio de un ciclo viene marcado por la venida de un profeta, cuya tarea es la de iniciar a un pueblo en los arcanos divinos. Este pueblo, deviene el depositario de una tradición que se irá difuminando hasta un punto límite, marcado por la venida de un nuevo profeta “advertidor” (Mundhir), que lo amenaza con una catástrofe inminente si no se vuelve a la “vía de Dios”.

⁹⁰ Ibn ‘Arabî, *El Futuhât El Mekkiyyah*, II, cap. 167, pg. 273, Dar sader, Beyrouth.

Si la regeneración se hace imposible llega la catástrofe (diluvio u otro cataclismo), y el Profeta, junto a los que le han seguido, forman la base de la nueva tradición.

Decimos que el tiempo es “cualitativo”, pues mide, aquí, el grado de asimilación de una tradición espiritual por un determinado pueblo.

Al principio de un ciclo, esta asimilación es óptima, y nos encontramos en una situación análoga a la de Adán antes de la caída: este pueblo, viviendo en una realización completa de sus valores espirituales, re-actualiza su integración en el paraíso terrestre; es la edad de oro, de la que hablan las Tradiciones más diversas.

En el punto más bajo de un ciclo, la confusión llega a un punto culminante (véase el relato del pueblo de Lût, en el Corán), indicando la pérdida total de la tradición profética en la mayoría de aquellos que han sido sus depositarios.

Es únicamente a causa de lo limitado de la razón humana que los distintos elementos de la Naturaleza se perciben como subsistiendo por sí mismos, y como relacionados entre sí por un proceso de causalidad “horizontal” (es decir, sin hacer intervenir ninguna causa ontológica superior a ellos).

La cosmogonía tradicional da otra visión de las cosas: los elementos de la Naturaleza, son el producto de la acción demiúrgica del Alma universal, que se encarna primero en las “esferas celestes”, y por la intermediación de éstas, influye en el mundo terrestre.

Es así como Ibn ‘Arabî escribe que: “la Naturaleza se asemeja al Semblante [símbolo de la substancia cósmica], y el Alma universal se asemeja a las esferas celestes, teniendo la potencia de obrar, y movimientos de los que resultan la puesta en acción en el seno de los elementos y de los cuerpos⁹¹”.

Además, el Alma universal contiene en potencia a todos los seres, y es por su acción sobre la substancia, mediatizada por las esferas celestes, que estos seres van a pasar de la potencia al acto.

Los seres así potencialmente contenidos en el Alma universal, son a su vez reflejo de los seres espirituales (emanados del Espíritu universal), y más allá de los arquetipos divinos. Es así como encontramos la relación citada en el capítulo III, entre los seres individuales creados y sus arquetipos divinos increados.

En un nivel más externo, esta individualización parece producirse bajo la influencia de las esferas celestes: “En efecto, cada estrella irradia en todas direcciones sus rayos, por lo que la diversidad de rayos, por así decirlo unificada, opera variaciones en los contenidos de todo lugar, puesto que en cada lugar es distinta la proporción de los rayos, que derivan de la total armonía de las estrellas... Está pues claro que todos los diversos lugares y tiempos constituyen los diversos individuos en este mundo, diversificándose continuamente, por el bies de los rayos proyectados en el mundo⁹²”.

Relacionando esto con la concepción del tiempo cósmico a la que nos hemos referido, podemos deducir lo siguiente: a lo largo de su manifestación cíclica y geográfica, el hombre (como microcosmos) continúa, a su nivel, el proceso de diferenciación y de especificación, que tiene lugar en la Naturaleza bajo la acción del Alma universal, y ello en virtud de la relación de analogía existente entre el hombre individual y el “gran hombre” (El Insân El Kabîr), de la que ya hemos hablado. En esta manifestación el hombre pierde, y puede parcialmente readquirir (decimos parcialmente, pues aun en forma cíclica se trata siempre de una caída), algunas de las posibilidades tanto espirituales como naturales, que poseía en su estado nativo (o espontáneo; de ambos términos da cuenta la expresión árabe El Fitrah). Utilizando el

⁹¹ *Ibid.*, pg.272.

⁹² El Kindî (m. 873).

simbolismo alquímico, Ibn 'Arabî describe esta situación de la siguiente forma: “Aprende pues que todos los minerales se deben a un “arquetipo único [Asl Wâhid]”. Este arquetipo exige, por esencia, estar vinculado al rango de la perfección, que es el del oro [Dhahabiya]”.

“No obstante, dado que se trata de un objeto natural que deriva de la influencia de ciertos nombres [o arquetipos] divinos, cuyos impactos son de muchas clases, este arquetipo se ve afectado a lo largo de su progresión, por males y enfermedades causadas por la oposición de períodos y naturalezas inherentes a los lugares que atraviesa. Como el calor del verano, el frío del Invierno, la sequedad del otoño, la humedad de la Primavera y la naturaleza del yacimiento propiamente dicho, la mina, su calor y su frío; en resumen, los males son numerosos. Cuando uno de ellos predomina en ciertos períodos, se propaga y se vehicula de fase en fase, haciendo emerger el arquetipo de la condición de un ciclo para introducirlo en otro ciclo⁹³...”.

Esta referencia a un arquetipo manifestándose bajo múltiples formas, aparece en los siguientes versículos coránicos: “...tu noble Señor que te ha creado, modelado y constituido armoniosamente; Te ha compuesto en la forma que ha querido” (El Corán LXXXII, 7).

Otro pasaje subraya indirectamente que estas distintas formas aparecen en el proceso de caída: “Sí, Hemos creado al hombre y le hemos dado la organización más perfecta, y después lo Hemos enviado al más bajo de los grados” (El Corán XCV 4-5).

En cuanto a la manifestación cíclica de la especie humana, podemos ver una alusión a ella en los siguientes fragmentos: “Los Hemos creado; Hemos fijado sólidamente sus juntas; y, cuando queramos, los reemplazamos por otros parecidos a ellos” (El Corán LXXVI, 28).

O también: Si Él [Dios] quiere, os suprime y hace que quien El quiera os suceda, al igual que Os ha hecho provenir de la descendencia de otro pueblo” (El Corán VI, 133).

Los versículos 4 y 5 de la sura XLV del Corán, donde se trata del paso de la “organización más perfecta” al “más bajo de los grados” (ver cita anterior), es susceptible de diversas interpretaciones situadas en diferentes niveles. El “hombre” puede aquí representar tanto el arquetipo humano adámico (antes de la creación de Eva), como, en el plano cósmico, al “gran hombre”. Igualmente, la “caída” puede ser el símbolo del paso de la conciencia cósmica del “gran hombre” hacia la conciencia limitada del hombre individual.

Desde una percepción “horizontal”, puede también significar las sucesivas fases de la manifestación relacionando el alma universal con el alma individual.

Concepción que fue ampliamente desarrollada por los Ikhwân Es Safâ'. Según ellos, el hombre es, efectivamente, el último ser manifestado después, entre otros, del reino mineral, vegetal y animal.

Por otra parte, hemos visto que el Alma universal es identificada por Ibn 'Arabî con la “Tabla bien guardada” (El Lûh El Mahfûz), sobre la que están grabados los destinos de todos los seres creados.

Para entender lo que sucede en el plano microcósmico, es necesario imaginar un completo paralelismo entre lo que pasa a nivel del alma universal y del alma individual. Lo que pasa al nivel de la primera repercute sobre la naturaleza misma de la segunda.

Así, este proceso de diferenciación y de especificación que el Alma universal suscita por su acción sobre la substancia cósmica, se reproduce al nivel humano.

⁹³ Ibn El 'Arabî, *op. cit.*, pg. 270.

En el plano corporal, hay que imaginar igualmente una sucesión de cambios. El proceso de diferenciación a nivel cósmico se traduce en el individuo por la eliminación sucesiva de ciertas posibilidades morfológicas. Teniendo lugar todo ello, tal como ya hemos precisado, bajo una forma cíclica.

Este esquema del paso de algo indiferenciado, informal, a una manifestación cada vez más diferenciada, cada vez más formal, adquiere aquí un valor arquetípico, que se reproduce en todos los niveles de la génesis del hombre.

A nivel de la ontogénesis, el individuo recorre de nuevo las posibilidades eliminadas, manifestándose en forma de esbozos, alcanza una forma específica en la edad adulta, y recorre luego hasta la vejez el ciclo en sentido descendente.

De manera parecida, podríamos considerar un desarrollo paralelo al nivel del mismo feto. Algunos comentaristas han indicado que, en el Corán, el tema del desarrollo del feto y el del desarrollo de la especie, están estrechamente ligados.

Pero dejemos este cuadro naturalista, y veamos como podemos interpretar, desde la perspectiva sufi, esta tendencia hacia una especificación y una individuación crecientes.

Ésta, para manifestarse, debería estar contenida en germen en el interior del “gran hombre”. Hemos visto que éste contenía efectivamente a todos los ángeles, y que en relación a él, eran lo que las “facultades espirituales y psíquicas son al organismo humano” (ver la cita de Ibn ‘Arabî al principio del capítulo).

Ahora bien, entre estos ángeles, uno de ellos fue justamente degradado por haber rehusado postrarse ante la “forma” espiritual de Adán, haciendo así acto de individualización: “Soy mejor que él, dijo Satán. Tu me has creado de fuego y a él lo Has creado de arcilla” (El Corán XXXVIII, 76).

Es pues por este acto de afirmación individual por lo que Satán fue rebajado del grado espiritual que tenía atribuido como ángel, para devenir una fuerza psíquica, anímica, tendente a una afirmación continua de sí misma.

Esta afirmación se corresponde con la percepción, no del Espíritu divino insuflado en Adán, sino únicamente del aspecto material exterior de éste último: “Tú me has creado de fuego, y a él de arcilla”.

La caída de Satán simboliza esta manifestación cada vez mayor del ego, que se acompaña necesariamente de una restricción del campo de la conciencia a la única modalidad de los sensible.

CAPÍTULO IX

CENTROS ESPIRITUALES Y CREACIÓN RECURRENTE

El simbolismo de la relación entre la Alif y la Bâ' (ب), que hemos visto en el capítulo precedente, nos introduce de entrada en una noción fundamental de la doctrina de Ibn 'Arabî, la del “corazón del gnóstico” (Qâlb El 'Arîf)⁹⁴. El gnóstico es aquí el “hombre perfecto” (El Insân El Kâmil). Entre éste y el hombre individual no hay, como hemos visto, posible comparación, sino que éste último es la “cifra” (Ramz), que simboliza una realidad que le sobrepasa infinitamente.

El “corazón” está, por su parte, identificado en el punto debajo de la Bâ' (ب), simbolizando la asediad divina (Huwwiyyah) en su estado no manifestado (El 'Amâ).

Para indicarnos lo que entiende por el término “corazón”, Ibn 'Arabî invoca el siguiente *hadîth* Qudsî (en el que Dios habla en primera persona): “Ni Mi tierra, ni Mi cielo, son lo bastante grandes para contenerme. Pero el “corazón” de Mi servidor creyente, piadoso y puro, es suficientemente grande para contenerme [Mâ wasî'a-nî ard-î wa-lâ asma-î wa-wasî'a-nî qalb 'abd-î el mu'min el-taqî el naqî]”.

A continuación cita esta significativa frase del Shaykh Abû Yazîd El Bastâmî: “Incluso si el Trono divino y todo lo que contiene hubieran de multiplicarse indefinidamente en un sólo rincón del corazón del gnóstico [Qabl El-'Arîf], éste no lo sentiría”.

La palabra “corazón” se identifica pues aquí, a la aseidad divina (El Huwwiyyah).

Es a partir de ella que se produce lo que hemos llamado el “soplo del Compasivo”. Esta nube de misericordia se identifica pues con el hombre perfecto (ver capítulo VIII).

Todo esto nos conduce a la concepción de la creación en Ibn 'Arabî: llevando la filosofía atomista de los Asha'aritas más allá de lo que ésta podía concebir, Ibn 'Arabî afirma que el universo entero es un conjunto de accidentes (Inna el 'Alamu Kulla-hu majmû'a-râd). No tiene sentido, según él, adoptar la división aristotélica entre substancia y accidente, pues el gnóstico ('Arîf) es el que se da cuenta que nada, salvo Dios, contiene en sí mismo el principio de su ser. La existencia es así, el hecho de la efusión metafísica (El Fayḍ) del principio divino.

Esta efusión está en una incesante transformación (Taḳallub; término formado a partir de la misma palabra que designa el “corazón”: El Qalb), expresada por el término técnico de “coloración” (Et-Talwîn). He aquí la definición de El Jurjânî⁹⁵: « “*Talwîn*: es la mutación [Naql] del servidor [de Dios] de estado en estado [fi Ahwâ-hi], lo que es [considerado] en la mayoría [de los sufíes] [como] un débil grado espiritual, pero entre Nosotros [la élite de los sufíes] es el más perfecto de los grados espirituales, el estado del servidor, en él, es parecido a su “decir”, ¡exaltado sea Él [el decir de Dios]! “Todo lo que existe en los cielos y sobre la tierra Le implora. Cada instante está en una nueva situación” »(El Corán LV, 29).

La palabra “instante” (Yawm), dirá Ibn 'Arabî, es la más breve sucesión ontológica concebida en el orden divino.

⁹⁴ Ibn 'Arabî, *Fuṣūṣ El Hikâm*, cap. XII, pgd. 119 y 120.

⁹⁵ El Jurjânî, *Ta'arîfât*, op. cit., pg. 239.

Merece ser destacado que el más alto grado de conocimiento espiritual no sea representado como la integración de la multiplicidad en la unidad metafísica, sino más bien como la irradiación infinita de ésta en la multiplicidad de los seres manifestados. Esta irradiación, o mejor dicho, este soplo divino, es lo que da existencia a todos los seres, pero este soplo está en constante renovación, con lo que los seres no son en ningún momento idénticos a sí mismos, aunque no lo sepan: “La maravilla de las maravillas es que el hombre está en una continua transformación, y sin embargo, no tenemos conciencia de ello, a causa de la extrema tenuidad y finura del velo, y de la similitud de las formas que se suceden. Como ha dicho el Muy-Alto: “Algo similar les será dado” (El Corán II, 25).

Para el gnóstico, no se trata pues de un solo y mismo velo, sino de velos diferentes. El que conoce la realidad de las cosas ve, en efecto, la multiplicidad en la unidad, igual que sabe que los nombres divinos, aunque tengan significados espirituales diferentes, provienen en realidad de una única fuente... ¡Con que esplendor describe Dios el universo, y su renovación en cada soplo divino, que constituye “una nueva Creación” (El Corán LI, 15), en una sola entidad! Esto no puede ser percibido por la gran mayoría, pues dice la Palabra coránica: “Dudan de una nueva Creación⁹⁶” (El Corán L, 15).

El término árabe que traduce “duda” (Labs), significa también ponerse una vestidura (Lobs); por ello la “lectura” que hace Ibn ‘Arabî se este versículo se traducirá más exactamente por: “No, sin embargo, son revestidos de una creación nueva”.

De ahí el tema de la creación recurrente; los que niegan la posibilidad de una resurrección en el más allá, ignoran que mueren y resucitan a cada instante.

Encontramos el mismo tema en otro pasaje del Corán: “¿No ven como Dios da un comienzo a la Creación? Y la renovará a continuación. He aquí lo que es fácil para Dios” (El Corán XXIX, 19).

Bajo un punto de vista menos estrictamente metafísico, podríamos decir que se consideran dos tiempos bien distintos: el de la “producción” y el de la “retracción”. Es así, especialmente, en la modalidad temporal del mundo sensible, que después del período que tiene asignado, debe dejar de existir como tal. Utilizando el lenguaje alquimista, podríamos decir que después de una fase de concentración (coagula), correspondiente a la “solidificación” del mundo, debe suceder una fase de disolución (solve). De la misma manera, hay otros términos como el de Qabd (concentración) y Bast (expansión), que se refieren al mismo tema.

Pero hay que precisar que hay dos formas de abordar este tema; sea desde el punto de vista del mundo creado, sea desde el de su principio de existencia.

Éste, el grado más elevado, es Dios, pero hemos visto en el Hadîth de la Qabḍah (puñado) (ver capítulo II), que Dios había creado el mundo a partir de un puñado de su propia luz, que los sufíes llamaban la realidad mahometana (El Haqîq’a El Muhammadiyah).

El término “puñado” (Qabḍah) da la imagen visual de una contracción, lo que por otra parte está subrayado por la raíz lingüística de este término, que deriva directamente del Qabḍ (concentración). El universo no es pues más que la expansión (Bast) de esta realidad mahometana.

Estos dos términos, Qabḍ (concentración) y Bast (expansión), deben pues, ser utilizados de una forma inversa según nos situemos bajo el punto de vista de los seres creados, o bajo el de su principio de creación.

⁹⁶ Ibn ‘Arabî, *Fusus...*, I, pgs. 124 y 125.

En un sentido más específicamente sufi hay, de una forma homóloga, los dos términos de Fanâ (extinción) y Baqâ (subsistencia), que designan respectivamente la vuelta al principio divino (que implica la extinción, la disolución de los seres), y la existenciación de los seres por el principio divino (El Baqâ' bi llah), que implica la subsistencia de los seres, no en sí mismos, sino por su principio.

Sucede lo mismo con la pareja: “muerte” y “vida”. La muerte a un estado, implica el renacimiento a otro, de donde el dicho profético “morid antes de morir” (Mutû qabla an Tamûtû), que alude a la necesidad para el creyente de proceder a este proceso de transformación, o en el lenguaje iniciático, de “marcha” (Saîr) o de “viaje” (Safâr⁹⁷) en esta vida, antes de que nos sobrevenga la muerte corporal.

Una pareja análoga es también la del “sueño” y el “despertar”. Un Hadîth dice: “las gentes están dormidas, cuando mueren, despiertan”.

Este doble movimiento abarca la creación en su conjunto, sea imperceptible, como en la materia inerte, sea sensible, como en el movimiento respiratorio o en los latidos del corazón.

¿Cómo puede traducirse en el plano espacial este arquetipo (del doble movimiento de existenciación y extinción de los seres)?

Creemos que en el simbolismo de las circunvalaciones de los peregrinos alrededor de la Ka'aba en la Meca, podemos encontrar los diferentes temas antes expuestos sobre la creación recurrente,

Si consideramos las cosas desde el punto de vista de su manifestación a partir del Principio - que en el nivel más elevado es la aseidad divina simbolizada por el “corazón” del universo, o en un nivel menor, la contracción de la luz divina llamada el haz mahometano (El Qabḍah El Muhammadiyah) -, se nos revela que estas circunvalaciones alrededor de la Ka'aba hacen alusión a un proceso de la existenciación de los seres.

La Ka'aba, en su forma cúbica y estable, aparece entonces como un símbolo visual de la contracción (o concentración), representando el mundo manifestado en el estado de “potencia”.

Su forma cúbica implica la existencia de “esquinas”, en árabe Rukn cuyo plural es 'Arkân⁹⁸, palabra que significa las direcciones y las leyes según las que se establece el universo. En esta acepción, la Ka'aba es entonces idéntica al haz (o realidad) mahometana de cuya expansión surge la creación, tal como hemos visto.

Desde el punto de vista de los seres creados, las circunvalaciones de los peregrinos alrededor de la Ka'aba, aparecen como un movimiento ascensional por el que éstos, buscan reintegrar su principio de existenciación. En tanto que velo (Hijâb) del principio metafísico, la Ka'aba es, en el nivel más exterior, el mundo sensible (ver figura 1 de Ibn 'Arabî), y a un nivel más interior, es la realidad mahometana “velo supremos” ante Dios (ver capítulo VIII). Como símbolo metafísico puro, es identificada por Ibn 'Arabî, con el “corazón” de universo (Qalb El Wujûd).

Hay que destacar que el movimiento rotatorio es el más adecuado para describir el modo de conocimiento iniciático, pues éste consiste justamente en aprehender el mundo por sus múltiples aspectos (aquí las caras de la Ka'aba), lo que tiene como efecto engendrar un estado de perplejidad (Hayrah), del que el último desenlace es el “desvelamiento” (Kashf) del principio metafísico en el que todos se integran.

El centro del universo puede simbolizarse a varios niveles, pero primero y ante todo, como el “corazón del gnóstico.

⁹⁷ El Jurjânî, *Ta'rifât*, op. cit., pg. 805.

⁹⁸ De ahí deriva la palabra “arcano” del esoterismo medieval de Occidente.

Recordamos haber oído una Qaṣīdah (canto espiritual) escrita por el Shaykh Mûlay Abdel Qadir El Jilânî; se trataba de un diálogo entre el Shaykh y personas que le decían haber oído que él era Qutb (“polo” espiritual; lo que representa un grado muy elevado en la jerarquía iniciática). El Shaykh respondió que el Qutb debía dar siete veces (que es el número ritual) la vuelta a la Ka’aba, mientras que en su caso era la Ka’aba la que giraba en torno a él.

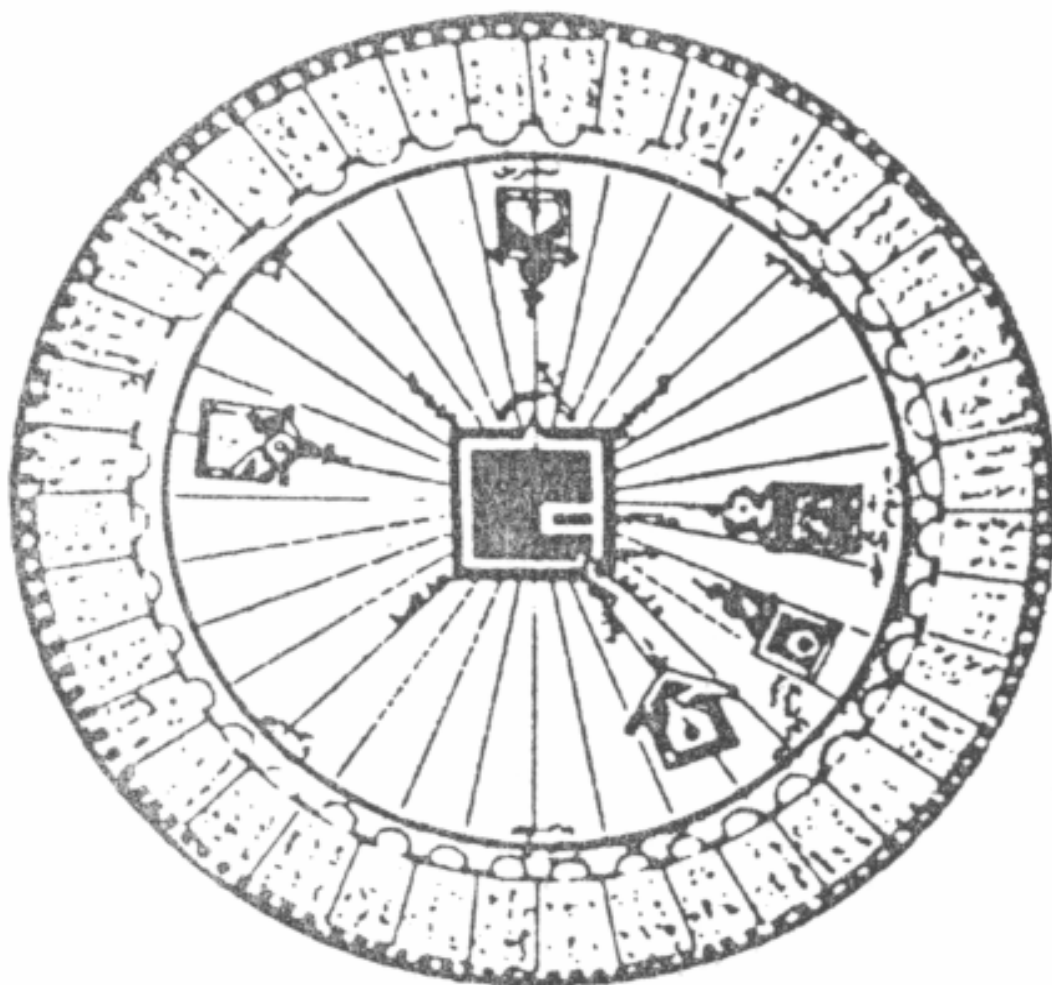
Naturalmente, el Shaykh no habla aquí de su individualidad humana, sino de su conocimiento interior (gnosis: Ma’rifa) mediante el cual ha realizado que su “Si” (Huwwiyah) no es otro que la aseidad divina. Pero aparte de este centro absoluto, hay otros centros emanantes y dependientes de él.

En la jerarquía iniciática, cada grado corresponde de hecho a uno de estos centros. No daremos aquí la lista de estas jerarquías, que, como la propia terminología sufi, varían según los diferentes Shaykhs, en función de la perspectiva en la que se sitúan.

Diremos tan solo que, cada representante⁹⁹ de un grado iniciático dado deviene el director de un centro espiritual, en el que se reagrupan los discípulos de una Tarîqa (vía espiritual).

⁹⁹ Hay que exceptuar a los iniciados cuya función no es la de fundar una vía espiritual.

Segunda Parte



CAPÍTULO X

TIPOLOGÍAS Y MODELOS TRADICIONALES

«Debes saber que en el conocimiento de los Sabios y de los santos, y en la meditación de su “realidad”, hay grandes provechos y numerosos intereses, entre los cuales, el conocimiento de sus carismas [Manâqibahum] y el de sus “estados” [Ahwâlahum]: educan al individuo que sigue su ejemplo y que se impregna [Yaqtabis] de sus cualidades.

«Conoce, de esta manera, su nivel (en el Conocimiento), y su época. También puede poner a cada uno de ellos en el grado que le conviene, de forma que no rebaja al que está situado por debajo del grado que le es debido, y que no eleva a algún otro por encima de su nivel, pues hay [en el Conocimiento] grados más elevados unos que otros. “Y por encima de cada detentador de un conocimiento, hay un mejor Conocedor”¹⁰⁰».

«El interés de este Conocimiento es también que estos sabios son nuestros guías, nuestros Imâms, nuestros antecesores [Aslâfunâ], cuya capacidad de intercesión por nosotros [Shafâ’a] ante Dios, es más fuerte que la de nuestros propios padres¹⁰¹...»

Este pasaje del Shaykh El Kattani, resume las razones por las que fueron escritas un gran número de obras biográficas (Tarâjim) sobre los santos, los sabios y las familias sherifianas.

De hecho, el género no es una novedad en el Islâm; ya en el siglo X, Sulami escribía sus “Tabaqât El Sûfiya”, describiendo las cinco primeras generaciones de representantes del Sufismo, hasta su época.

En el Magreb, especialmente, las obras biográficas pondrán el acento en la estrecha conexión que hay entre el sufismo, la Ley revelada (Sharî’a), estudiada especialmente por los Fuqâhâ (jurisconsultos), y el sherifismo.

A cada uno de estos aspectos, corresponde un enfoque genealógico específico:

- Cada sufi debe formar parte de una cadena iniciática (genealogía espiritual) que se remonte sin interrupción, de Shaykh en Shaykh, hasta el Profeta;

- Cada Faqîd (jurisconsulto) o ‘Alîm (teólogo) célebre, posee, en general, una “Fahrasa” (autobiografía) que suministra datos sobre los estudios que ha seguido, los maestros con los que ha estudiado, las obras que ha leído, explicado y comentado, etc...;

- Los Sharîfs deben poseer un árbol genealógico que atestigüe que las diferentes generaciones de su ascendencia se remontan hasta el Profeta. Estas investigaciones genealógicas han dado lugar a una ciencia especializada: el Nasab.

Todas estas obras biográficas, se inspiran en la primera biografía escrita en el Islam, y que tiene un valor de arquetipo: la del Profeta, llamada “Es Sîra En Nabawiyia”.

Los sufís recomiendan muy especialmente la lectura de la Sîra por esas mismas razones: impregnarse del ejemplo del Profeta, que es considerado como modelo por excelencia: “Tenéis un excelente ejemplo en el Enviado de Allâh” (Corán XXXIII, 21).

¹⁰⁰ Cf. El Corán XII, 76.

¹⁰¹ Muhammed B. Ja’far El Kattani, *Salwat El ‘Anfâs wa Muḥadhât El Akiâs bi-man Uqbira min El ‘Ulamâ’ wa El Sulahâ ‘bi Fâs*, vol. I litografía, Fès, 1899, pg. 7.

De hecho, la misión profética se propone explícitamente la finalidad de perfeccionar el carácter (El Khulûq) y el comportamiento del hombre. El Profeta ha dicho: “Allâh me ha suscitado para perfeccionar los nobles caracteres (Makârim El Akhlâq) y perfeccionar los actos excelentes (Mahâsin El ‘Af’âl)”.

La biografía del Profeta, que está basada en los Hadîth(s) citados por sus compañeros o por aquellos que vinieron después suyo (Et Tabi ‘In), será pues, con el Corán (que permanece como la más alta referencia), una de las dos principales fuentes, a partir de las cuales se va a modelar la cultura islámica.

La influencia de estas dos fuentes será determinante, pues continua, a través de la Tradición, siendo reivindicada por los musulmanes, cuya voluntad será justamente ajustarse al máximo a estos modelos.

¿Para qué, pues, escribir biografías de los santos y sabios, teniendo ya los modelos por excelencia, como son el Corán y el Hadîth?

Desde los inicios de la comunidad musulmana se comenzaron a escribir biografías de los compañeros del Profeta, y especialmente, de los cuatro primeros califas, que permanecerán (al menos para el mundo sunnita) como referencias seguras de una práctica conforme a la enseñanza del Profeta.

Estos géneros biográficos han continuado con los santos sufíes: su interés reside en que muestra que en todas las épocas, el Islâm genera hombres que devienen modelos vivos para sus contemporáneos. La meditación de la vida de estos hombres permite impregnarse del espíritu de la tradición, y tiene además la ventaja de provocar una benéfica emulación.

Dado que se aplica a describir una experiencia viva, el género biográfico es en realidad inagotable, pues, si bien hay una sola fuente espiritual, sus manifestaciones, por el contrario, son tan diversas como la propia multiplicidad de los hombres. Es, por cierto, lo que resulta de la monumental obra de Abû Un’aym (m. 1038): *Hilyat El Awlyâ*¹⁰², que describe en continuidad el sufismo de los compañeros del Profeta, hasta el de los contemporáneos del autor. Esta Obra constituye una aproximación al sufismo tal como es percibido en el interior de la tradición islámica, y considerado como el espíritu mismo de la tradición, y no como una figura particular de un momento histórico de su desarrollo. En efecto, cada gnóstico, asceta, sabio, teólogo, jurisconsulto, o guerrero, si es sincero, y si su práctica se ha orientado sólo hacia Dios, aparece como una manifestación de un aspecto del sufismo. “Aunque el agua sea una, dicen los sufíes, la vegetación es múltiple”. Abû Nu’aym dice, por ejemplo, a propósito de ‘Abû Bakr: “Se ha dicho que el *taşawwuf* (el sufismo) es el apego a las verdades, cuando los caminos se separan¹⁰³”; y, a propósito de Umar: “El *taşawwuf* es la superposición de las dificultades a lo más intenso de la adversidad¹⁰⁴”, etc... Así es caracterizado el sufismo desde los Compañeros hasta las generaciones de los santos contemporáneos de Abû Un’aym.

Los relatos biográficos apuntan pues a dar testimonios edificantes de la espiritualidad tradicional, con vistas a la iniciación propiamente dicha; a este respecto los representantes del sufismo, como Qushaîrî, precisan un punto esencial: “La ciencia iniciática se adquiere por el trato frecuente con aquellos que la poseen, de otro modo la lectura de libros sin Shaykh [maestro espiritual] no conduce a ella; permite solamente el amor de las gentes de la Vía [El Qawm; es decir los sufíes], pero nada más¹⁰⁵”.

¹⁰² Abu Un’aym Ahmed ben Abd Allah El Isbahânî, *Hilyat El Awliyâ*, 2ª edición, 1927.

¹⁰³ *Ibid.*, pg. 29.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pg. 31.

¹⁰⁵ Citado in *Salwat El Abnfâs*, pg. 29.

La enseñanza de un Shaykh vivo (Esh-Shaykh El Hayy) es pues necesaria para que las enseñanzas espirituales de los relatos biográficos puedan ser verdaderamente comprendidas. Los datos islámicos indican que existen en todas las épocas santos o maestros espirituales del sufismo; basta con que queramos buscarlos, como afirma el siguiente Hadîth: “La Tierra traerá siempre 40 hombres al ejemplo de Ibrâhîm (Abraham), el Amigo de Dios, es por ellos por quienes recibiréis la lluvia y la victoria¹⁰⁶”.

Sobre la visita a los Shaykh(s) vivos, podríamos igualmente citar esta frase del Shaykh sidi Ahmed Et-Tidjanî: “Preguntaron al Shaykh Et-Tidjanî, qué era lo preferible, la invocación a Dios y los rezos superogatorios, o la visita de los santos; el Maestro respondió que nada era comparable a la visita de los santos, y que el hecho de sentarse en compañía de un santo, es preferible al mundo y a todo lo que contiene¹⁰⁷”.

Esto debe entenderse en el sentido de que la compañía de un santo tiene como efecto tomar conciencia de Dios de una manera aun más profunda que la invocación o las oraciones superogatorias. Como indica un Hadîth: “Los amigos de Allâh [los santos], si son vistos, Allâh es evocado [Awliyâ Allâh idhâ ru’û dhukira Allâh]”.

¿Qué decir entonces de las visitas a las tumbas de los santos? Éstas se inscriben en el marco de las visitas a la tumba del Profeta y de sus compañeros (Sahâba). Estas visitas son recomendadas, por una parte, como conmemoración de la vida de personajes ilustres del Islam y, por otra, porque ayudan a recordar el carácter transitorio de la vida humana; recuerdo pues de la muerte que, en el Islâm, tiene una importancia central.

En esto, el sentido que se da a las visitas a las tumbas se diferencia totalmente del que revestía el culto de los ancestros en el período anteislámico. Esta distinción vendrá marcada por una doble etapa: en el momento del advenimiento del Islam, la diferenciación se efectuó mediante una prohibición formal de visitar las tumbas. Una vez que los principios del Islam estuvieran ya bien establecidos, el Profeta permitió de nuevo las visitas, diciendo: “Os había prohibido visitar las tumbas, visitadlas ahora, pues esto permite apartarse de la vida mundana y acordarse del más-allá”. Otra versión de este Hadith, da el siguiente texto: “Debéis visitarlas [las tumbas], pues esto permite purificar [Turiqqu] el corazón, que el ojo llore, y que os acordéis del más-allá¹⁰⁸”.

El Shaykh El Kattani da una descripción detallada de todas las formalidades que hay que respetar en la visita a las tumbas de un santo, consagrando a esta cuestión un capítulo de su introducción¹⁰⁹. No entraremos en los detalles de las controversias relativas a las concepciones populares sobre la participación en la “Baraka” (influencia espiritual) del santo, por el hecho de besar o tocar su tumba; podemos decir que el Shaykh El Kattani reprueba estas prácticas como pertenecientes a costumbres paganas, pero precisa que, en cualquier caso, lo que cuenta en última instancia es la intención (El Niyya) del practicante. Cita el caso de Imâm Ibn Hanbal, que no veía mal alguno en que se besara la tumba del Profeta y su Minbar (púlpito), y también el hecho de que el célebre Imâm lavara una camisa del Imâm Esh Shafî’î y bebiera el agua de ese lavado: “Si esta era su manera de magnificar [Ta’zîmihi] a las gentes de la ciencia, ¿cómo habría que considerar a los compañeros [del Profeta]? ¿cómo habría que hacerlo con las huellas de los profetas? -¡que Allâh extienda sobre ellos Su Gracia y Su Paz!- Majnûn [el loco] de Layla, dice bien al componer estos versos:

¹⁰⁶ *Ibid.*, pg. 25.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pg. 26.

¹⁰⁸ Estos dos Hadîth(s) son citados en *Salwat El Anfâs*, pg. 23.

¹⁰⁹ *Ibid.*, introducción, vol. I cap. III.

“Paso cerca de las moradas, las moradas de Layla.
Beso tal muro y tal otro muro.
No es que me apasione el amor de las estancias
Sino, más bien, el amor de aquella que habita esas estancias.¹¹⁰”.

En definitiva, el peligro reside en el hecho de repetir maquinalmente un acto realizado por una persona con una intención muy precisa. Las gentes del Taṣawwuf consideran que los Shaykhs, muertos o vivos, no son rogados por sí mismos, sino únicamente como “medios” (Wasīla) entre Allāh y las criaturas. Por otra parte, hacen una distinción entre la competencia de los santos vivos y de los santos muertos: “El hecho de rendir visita a los santos muertos proviene de una débil creencia en el valor de los [santos] vivos, lo cual es un signo de inmadurez espiritual. A menos que esta visita tenga como finalidad exponerse a los “alientos de la Misericordia” [según un Hadīth], y pedir una ayuda [espiritual]¹¹¹...”.

De la misma manera, Sidi ‘Abd El Asīs Ed-Debbagh hace una nítida distinción entre la eficacia espiritual del santo muerto, que se encuentra limitado en el más allá, y la del santo vivo, que tiene la posibilidad de actuar como instrumento divino en los acontecimientos de este mundo y del más-allá¹¹².

Pero el mayor interés en la visita de las tumbas es para aquel que es visitado; en efecto, según el Hadīth y la doctrina del Taṣawwuf, sabemos que el difunto aprovecha las oraciones que los vivos dirigen a Allāh en su favor.

Hemos visto que las biografías incluían tanto el relato de la vida de los santos del Taṣawwuf, como el de la vida de los sabios del exoterismo reputados por su piedad.

El sufi se distingue por el hecho de que es un gnóstico (‘Arīf) que, en general, ha seguido la vía de la realización espiritual siguiendo las indicaciones de un Shaykh autorizado, y perteneciente a una determinada vía iniciática. Su ámbito de elección, sin excluir por ello a la Sharī‘a (la Ley revelada) es ante todo, el de la Haqīqa: la Verdad divina.

Por su parte, el ‘Alīma, sigue la vía del conocimiento mediante los libros, bajo la dirección de maestros (Shuyūkh) en distintas disciplinas. En general, se ha especializado en un dominio en particular, pero esta especialización y sus estudios, se acompañan de una práctica cultural sincera, que exige rectitud (Istiqāma) y piedad (Taqwā).

En el Islam, la relación entre estas dos figuras corresponde a la que existe entre la Haqīqa y la Sharī‘a, tal como hemos tratado de esbozar en el capítulo VI.

En sus *Reglas del Sufismo*¹¹³, el Shaykh Zarrūq hace una detallada explicación del lugar que corresponde a cada modelo en la sociedad musulmana. A propósito de cada uno de los tipos citados, el Shaykh Zarrūq, distingue un cierto número de matices. Así, respecto del sufismo, hace las siguientes distinciones:

- Para la mayoría, hay un sufismo como el de El Muhāsibī y el de aquellos que siguieron su ejemplo¹¹⁴,

- Para el Faqīh, hay un sufismo como el que aparece en Ibn El Hājī, en su obra llamada El Madkhal¹¹⁵,

¹¹⁰ *Ibid.*, pg. 45.

¹¹¹ El Shaykh Zarrūq, citado por el Kattani, *op. cit.*, pg. 27.

¹¹² Cf. el *Kitab el Ibrīz*, pg. 327.

¹¹³ Abu Abbās Ahmad ben Mamad Zarrūq, *Qawā‘id et –Taṣawwuf*, El Cairo, H. 1318.

¹¹⁴ Cf. las obras de este Shaykh: *Kitāb El Khalwa* y *Kitāb El Ri‘āya li-Huqūq Allah*.

¹¹⁵ Ibn El Hājī, Abu ‘Abd Barkr Muhammed B. Muhammed El ‘Abdarī El Fāsī (nacido en 1336). Es conocido, sobre todo, por su Obra : *El Madkhal El-Shar‘ El Sharīf*.

- Para el Muhaddith [el que estudia los Hadîth(s)] hay un sufismo que fue sobrevolado por Ibn 'Arabî, en su obra llamada El Sirâj¹¹⁶;
- Para el que se dedica a los actos de devoción (El 'Abîd), hay un sufismo del que se ocupó El Ghazzalî en su *Minhâj*¹¹⁷;
- Para el que se dedica a los ejercicios espirituales, hay un sufismo sobre el que El Qushaîrî ha llamado la atención en su *Rîsâla*;
- Para el asceta (En-Nâsik), hay un sufismo contenido en el Qût (de Abû Talib El Mekkî), y en el *Ihyâ* (de El Ghazzalî¹¹⁸);
- Para el “sabio” (El Hakîm), hay un sufismo que fue introducido por El Hatimî (Ibn 'Arabî) en sus libros;
- Para el “lógico” (El Mantiqî), hay un sufismo hacia el que se dirigió Ibn Sap'în en sus obras;
- Para el naturalista, hay un sufismo que fue introducido por El Bûnî (cf. capítulo V) en sus Secretos (Asrârih);
- Para el especialista en los principios del Derecho (El Usûlî), hay un sufismo cuya realización se debe a Esh-Shadhilî¹¹⁹.

Sobre la diferencia entre el Fiqh (jurisprudencia), los Usûl (los principios del derecho), y el sufismo, el Shaykh da, entre otras, las reglas siguientes:

Regla 31: “El Fiqh tiene como finalidad el establecimiento de reglas para el conjunto de la comunidad. Gira en torno al establecimiento de lo que suprime una situación ilegal.

“El sufismo tiene por finalidad la búsqueda de la perfección y la realización de lo más perfecto en materia legal y en sabiduría”.

“La ciencia de los Ūsûl, es una condición (necesaria) para la invalidación o la afirmación [de un principio de derecho]; su campo de acción es el establecimiento de las pruebas [El-Tahqîq]”.

“Cada persona sabe a que fuente ir a beber. ¡Comprende pues¹²⁰!

Sobre el punto preciso del “comportamiento”: El Mu'âmalât, el Shaykh distingue diferentes enfoques según las disciplinas antes citadas. Da la regla siguiente:

Regla 55. “La penetración del sufi en lo que concierne a los “comportamientos” es más profunda que la del Faqîh. Pues el Faqîh considera aquello por lo que se suprime una situación ilegal [Harai], y el sufi aquello por lo que se adquiere la perfección”.

“Su penetración es igualmente más profunda que la del 'Usûlî, pues éste considera aquello que da validez a la creencia, y el sufi se orienta hacia lo que aumenta la certeza”.

“Es más profunda también que la penetración del exegeta [El Mafassîr], y que la del que estudia el Fiqh El Hadîth [la jurisprudencia establecida a partir del Hadîth], pues cada uno de estos dos últimos considera las reglas [de sus respectivas ciencias],

¹¹⁶ Ibn 'Arabî, Abû Bakr Muhammed B. 'Abd Allah El Ma'âfirî, tradicionalista andaluz, escribió obras sobre el Hadîth, el Filq, los Ūsûl, la adab, la gramática, la historia así como los estudios sobre el Corán. No hay que confundirlo con Ibn 'Arabî El Hatimî, de quien trataremos más adelante.

¹¹⁷ Se trata del *Minhâj El 'Abidîn*.

¹¹⁸ Abû Talib El Mekkî, Muhammed B. Alî El Hârithî (m.996). Su obra maestra es el *Qut El Qulûb*, de la que Ghazzalî ha transcrito varios pasajes en su *Iyhâ' Ūlûm ed-Dîn*.

¹¹⁹ Imâm Esh-Shadhilî antes de devenir un maestro del sufismo, era un sabio en teología. Respecto de los citados matices del sufismo, ver el libro del Shaykh Zarrûq: *Qawâ'id Et-Tasawwuf*, edición del Cairo.

¹²⁰ *Qawâ'id Et-Tasawwuf*, op. cit., pg. 11.

mientras que el significado espiritual [que se desprende del examen de una situación o de un texto], no puede ser comprendido más que por la búsqueda de la “alusión” [espiritual], después del establecimiento de las reglas, que ellos [el exégeta y el Faqîh El Hadîth] han establecido.

“De otro modo esta significación espiritual [sin referencia a una regla de base legal] es totalmente interior, fuera de la Sharî’a [la Ley revelada], por no decir del propio sufismo¹²¹”.

¹²¹ *Ibid.*, pg. 20.

CAPÍTULO XI

CENTROS INICIÁTICOS Y CULTURA POPULAR

Quisiéramos dar en este capítulo una visión general sobre la presencia del sufismo en la cultura popular. Para ello, partiremos en primer lugar de los célebres “dichos” de un Shaykh sufi del siglo XVI: Sidi ‘Abd Er-Rahmân El Majdhûb. Se han hecho preciosos estudios¹²² sobre los cuartetos y sobre la vida de este personaje. Nuestro ensayo se basa, sin embargo, en algunos de los cuartetos del Shaykh que no se han publicado en ninguno de los trabajos precedentes. Estos cuartetos revelan, efectivamente, un orden estrictamente iniciático; son menos populares que otros, y sólo son conocidos por quienes frecuentan las Zaouïa(s).

Damos aquí nuestra propia traducción. Ésta, imperfecta como toda traducción, tiene además el inconveniente de ser en prosa: hemos querido dar una idea de los cuartetos y de las “alusiones” espirituales que contienen, más que de su originalidad verbal; pese a que ésta les da, en árabe, toda su eficacia poética y cultural, que les hacen vehículos de una tradición oral¹²³.

Majdhûb (o Bahlûl) es el término que en el lenguaje sufi designa a las personas “arrebataadas” a sí mismas por la contemplación de Dios. Sidi ‘Abd El ‘Azîz Ed. Dabhâgh dice que el Majdhûb es aquel que está influenciado por los seres espirituales que contempla, hasta el punto de que sus hechos y gestos resultan afectados¹²⁴.

El Majdhûb pasa entonces por “loco” (Majnûn), pues tanto el uno como el otro están ausentes de lo que ocurre a su alrededor; gesticulan y parecen conversar con seres invisibles.

Los sufíes reconocen la santidad (Wilâya) de los Majdhûb(s), pero coinciden en decir que éstos no pueden válidamente ser maestros sufíes. Los Majdhûb tienen, ellos mismos, necesidad de una educación espiritual, que los conduzca al grado de un dominio de sí, donde están interiormente con Dios (El Haqq), y exteriormente, con las criaturas (El Khalq)¹²⁵.

Sin embargo hay grados en el Jadhb. El Émir ‘Abd El Qâdir, pese a las funciones “externas” que asumía, escribía: “Soy de aquellos que Allâh ha gratificado con su misericordia dándose a conocer a ellos, y haciéndoles conocer la realidad esencial del universo mediante el embelesamiento extático [Jadhb], y no mediante el viaje iniciático [‘ala tarîqati l. jadhb, lâ ‘alâ tariq al sulûk]”¹²⁶.

En un capítulo de los Futûhât, El Mekkiya Ibn ‘Arabî, describiendo los diferentes tipos de Jadhb, dice que en ciertos casos éste puede no producir ningún efecto

¹²² Ver H. De Castries, *Los Gnômes de sidi Medjoub*, 1896; Shaykh Muhammed Ibn Azzûz El Hakîm, *Pensamientos y máximas de sidi Abdurrahman El Maxdub*, 1956; Shaykh Nûr Eddîne, *Sidi Medjoub*; Ben Cheneb, *Proverbes arabes de l’Algérie et du Maghreb*, 1990.

Todos estos trabajos vieie citados en un estudio de síntesis hecho por J. Scelles-Millie, *Les Quatraiens de Medjdoub le sarcastique*, Maisonneuve, Paris, 1996.

¹²³ Hay una traducción poética hecha por J. Scelles-Millie, *op. cit.*

¹²⁴ Sîdî Ahmed den El Mubâarak, *El Ibrîz min Kalâm sîdî Abd El Âzîz ed-Debbâgh*, Dar El ‘Ilm lil Jamî, pg. 342.

¹²⁵ Ver capítulo VI. En esta vuelta a las criaturas, éstas no parecen ya -como al principio- subsistentes en sí mismas, sino como otras tantas irradiaciones (tajalliât) del principio divino que les da la existencia.

¹²⁶ Emir Abdel el-Kader : *Ecrits spirituels : traduction parcial*, M. Chodkiewicz, Paris, 1982, Seuil, pg. 42.

aparente o manifestarse a través de signos externos apenas perceptibles, “como la impresión de una intermitente ligera ausencia, en la persona en cuestión¹²⁷”.

El caso de Sîdî ‘Abd Er-Rahmân, posiblemente tiene que ver con este último tipo de Jadhb. Sîdî Ahmed ben El Mubârak nos dice que aquél era un Shaykh de la vía sufi, y que, pese a ser un Majdhûb, tuvo al menos un discípulo “Sâlik” (es decir, aquel que sigue la vía sufi mediante una progresión iniciática continua, y no por un “éxtasis”), que fue Yûssuf El Fâssî¹²⁸.

Los cuartetos más explícitamente iniciáticos del Shaykh, son los siguientes:

“Soy Majdhûb y no un loco
Son los estados espirituales los que me han extasiado
He leído en la “tabla bien guardada”¹²⁹
Y lo que está predestinado, lo he sabido el primero”.

O bien:

“El día se ha levantado, y la luna ha desaparecido
Sólo queda mi Señor
Las gentes han visitado visita a Mahoma
Pero en mí, ha habitado en mi corazón”.

El símbolo del sol (aquí el día que se alza) y de la luna, es utilizado frecuentemente por los sufíes: el sol como fuente directa de la luz, representa la gnosis (Ma’rifat).

La luna, cuya luz no es más que un reflejo de la del sol, y cuya claridad es insignificante al lado de la luz del día, representa el saber “exterior”, como conocimiento relativo e indirecto.

En el siguiente cuarteto, el Shaykh nos habla de nuevo de su contemplación de Dios, y de su estado de extinción (Fanâ) o de embelesamiento en sí mismo, que es al mismo tiempo, un estado de liberación:

“He hecho desaparecer mi mirada en la Suya
Y me he apartado de toda cosa pecedera
He mirado bien y no he encontrado más que a Él
Y me he ido, sereno”.

La vocación espiritual del Shaykh, como sucede a menudo entre los sufíes, tuvo como punto de partida un sueño (Ru’ya), en el que vio a unos santos exhortando a la práctica del Dhikr (técnica sufi de invocación a Dios):

“Dormía cuando en mi sueño
“Las gentes de Dios” [Ahl Allah] se me aparecieron
me dijeron levántate ¡oh adormecido!
E invoca a Dios, el eterno”.

¹²⁷ El Futuhât El Mekkiya, I, pgs. 248 y 249.

¹²⁸ *El Ibrîz*, po. cit., pg. 342.

¹²⁹ Tabla dependiente del mundo espiritual, donde está escrito el destino de todos los seres; ver pg. 27 (en la edición francesa)

No hay en este cuarteto una alusión (Ishâra) espiritual, ya que el “sueño” representa el estado de ignorancia (Jahl) o de inconsciencia (Ghafla), en el que se encuentra el profano antes de emprender la vía iniciática.

Más adelante, el Shaykh incitará él mismo, el Dhikr:

“Invoca a Dios mientras caminas
No te dejes absorber
Vivifica el frágil corazón
Invoca a la Majestad [divina]”.

Sobre el amor al Profeta, que es también un tema típicamente sufí, el Shaykh Abder-Rahmân El Majdhûb, dice:

“Preguntad a los Ángeles
Preguntad al Espíritu
Preguntad a aquellos que llevan el trono
¡Oh Dios, oh mi Señor, oh mi Maestro!
Mi corazón está enamorado del Quraîshite¹³⁰”.

En el mismo estilo popular, el Shaykh Esh Sharqawî, expresa su amor al Profeta.

“El maestro de los profetas me ha dado
un vaso en el que he bebido
¡Oh amigo mío! ¡No hay nada que me sepa tan dulce!

Otros cuartetos de Sîdî Âbd Er-Rahmân subrayan la distinción sufí entre el saber libresco y el conocimiento espiritual. Para ellos, éste último es incomparablemente superior, puesto que es el único que conduce al ser humano a una verdadera transformación, por la que alcanza la contemplación de la forma espiritual del Profeta, y después, de Dios.

Esta ascensión espiritual, se opera mediante la técnica de la invocación:

“¡Oh estudiantes de la ciencia de los libros!
Vuestra ciencia es estéril
Venid a invocar a Dios ¡Oh insensatos!
Para contemplar al profeta Qurayshite”.

Contrariamente a los ejercicios mentales en los que se complacen los sabios de la ciencia libresca, la vía iniciática se “saborea”; tiene un sabor (Dhawq) espiritual que el discípulo experimenta en lo más profundo de sí mismo:

“Si estudio la ciencia de los libros
El placer que extraigo se detiene en mi lengua.
Si pruebo la ciencia de los “sabores”,
Ella habita en lo más profundo de mi ser”.

Citaremos igualmente este cuarteto más conocido:

¹³⁰ De la tribu del Quraîsh, a la que pertenecía Mahoma.

“¡Oh vosotros que estudias la ciencia de la unidad!
Aquí los océanos se sumergen
Lo saben aquellos que se han depojado
Y se mantienen en pie frente al Señor”.

El Corán, que está en la base de la civilización musulmana, fija las modalidades, a veces con un extremo detalle, de la ley religiosa, pero enseña también mediante relatos, parábolas, y ejemplos. Es en el espíritu de estas últimas modalidades, como tiene lugar la propia enseñanza iniciática. Utilizará todos los recursos del relato, de los ejemplos, de los proverbios, de las parábolas, etc... Lo que dará lugar a una nueva cultura oral procedente directamente de los centros iniciáticos.

A medida que esta cultura se irá transmitiendo, y alejándose de los centros iniciáticos que le dieron nacimiento, va perdiendo cada vez más su aspecto específicamente espiritual, para devenir el vehículo de una ética, de una moral o de unos principios de conducta.

Este proceso -si es percibido en un plano temporal- más que indicar una regresión, subraya más bien, en la perspectiva sufí, el paso de un nivel interior, espiritual (que es el de la Haqîqa), a un nivel exterior cercano a la mentalidad general (que es el de la Sharî'a). Pero este nivel exterior es legítimo, en la medida en que, precisamente, se vincula a principios de orden espiritual.

Volvemos pues a encontrar, aquí en el plano cultural, el arquetipo de la ceración a partir de una fuente de orden espiritual.

La cultura oral será recogida de boca de los sufíes itinerantes en su Siyâha. Y será igualmente transmitida como un patrimonio de la sabiduría de los ancianos, de generación en generación, o por los narradores en las plazas públicas.

Parece natural que la forma poética esté ligada a la tradición oral, aunque sólo fuera por el impacto mnemotécnico de las rimas.

Pero la poesía sola no es suficiente, pues para que pueda alcanzar la sensibilidad popular es preciso que esté basada en una experiencia viva, desprovista de todo artificio estilístico, y sobre todo, que contenga la dosis necesaria de la “sal” del humor, de la ironía, o del sarcasmo.

La traducción de los cuartetos del Shaykh 'Abd Er-Rahmân no da, evidentemente, cuenta de los juegos de palabras utilizados. Los versos de cada cuarteto, se construyen por la afinidad de las palabras entre sí. Esta aliteración no es fortuita: encontramos a nivel del lenguaje sufí, esta virtud ontológica del verbo -que ya hemos tenido ocasión de ver anteriormente (capítulo III)-, y paralelamente, el uso de un lenguaje simbólico, verbal o gestual, que el pueblo trata de descifrar. En una época aun reciente, cuentan que en Fez vivía un Majdhûb célebre, llamado Sîdî Hâscham. Éste tenía la costumbre de abrirse un camino en el santuario de Mûlay Idrîs en los momentos de gran afluencia llevando a dos perritos en sus brazos, a los que bañaba uno tras otros en la alberca (reservada, en principio, para las abluciones. Además, hay que recordar que los perros están expresamente prohibidos en los lugares de oración), diciendo: “¡Toma un perro! ¡suelta un perro!”; y así, al cabo de un momento, se iba.

Este acto, que se sabía cargado de un mensaje simbólico, provocaba entre los asistentes las más vivas discusiones.

Hay pues en la cultura popular de los Majdhûb una parte de lo inexpresable, induciendo una comunicación por símbolos y alusiones espirituales, que cada uno comprenderá según su capacidad.

Hemos escogido el ejemplo del Shaykh 'Abd Er-Rahmân El Majdhûb, aunque éste, lejos de ser único, no es más que un representante entre otros, de los maestros sufíes itinerantes, cuyas palabras y “alusiones” espirituales han sido la base de una tradición cultural popular.

Hemos visto que Sîdî 'Abd Er-Rahmân era un iniciado sufi, y que sus cuartetos iniciáticos están lejos de ser tan conocidos como los que han pasado a la posteridad a través de la cultura popular. De ahí, la necesidad de establecer una diferencia entre el aspecto interior, esotérico, de las palabras del Shaykh, y el aspecto exterior, más abierto a la apreciación de la masa. Esta distinción corresponde en definitiva, a la que los sufíes establecen entre la élite de los iniciados (El Khawâs) y el común de los creyentes (El 'Awâm). Pero cuando el Shaykh -y este es un punto esencial- “vulgariza” su cuartetos, se sirve de ese estilo vulgar como de una máscara que continúa transmitiendo, en realidad, un mensaje espiritual. La perennidad de este mensaje está asegurada por la preocupación de fijeza con la que el pueblo transmite, de generación en generación, las palabras de los sabios. Estas palabras, al tener la facultad de adaptarse a todas las mentalidades, las hacen participar de una forma más o menos consciente en la tradición iniciática, que constituye el “espíritu” (Er Rûh) de la cultura popular así definida.

Bajo la forma cultural islámica se reproduce pues la estructura misma, que juega aquí la función de modelo arquetípico del texto coránico (ver capítulo VII). Ibn 'Arabî escribe: “Sabemos que las Escrituras reveladas como la ley común [Sharî'a] se expresan, hablando de Dios, de manera que la mayoría de los hombres captan el sentido más próximo, mientras que la élite comprende todos los sentidos, es decir toda significación incluida en cada palabra, conforme a las reglas de la lengua empleada¹³¹”.

Cuando hablamos de génesis cultural, no queremos decir que los centros iniciáticos hayan inventado la cultura popular de principio a fin, sino más bien que expresan ideas y símbolos de orden espiritual bajo una forma popular. Esta manera de hacer, “popularizando” el mensaje espiritual, permite la participación del pueblo en la tradición espiritual, en función de la capacidad de cada uno.

Otros sufíes, Majdhûb itinerantes, han compuesto poemas iniciáticos en un estilo popular. Es destacable que esta influencia sobre el pueblo, sea a menudo el hecho de Majdhûb o Bahlûl. Este último termino -utilizado para designar igualmente el Majdhûb- presenta la imagen de una persona que parece estúpida e incapaz de insertarse en el mundo social. El éxito de los Majdhûb y Bahlûl, pueden explicarse por la excentricidad de estos últimos y por el carisma (Kaeamât) que pueden alcanzar, lo que los diferencia netamente de los iniciados sufíes realizados, que por el contrario cuidan siempre de que su conducta exterior no se distinga en nada de los hábitos imperantes en el medio en el que se encuentran. Esta manera de ser es la de los Malâmati. Término, que es susceptible de otros significados, sobre los que volveremos, pero aquí designa el estado mahometano (El Maqâm El Muhammadî), en el cual el gnóstico ha llegado a unir la Sharî'a (ley exterior) y la Haqîqa (verdad divina): “Esta mentalidad es una de las más altas que el hombre pueda alcanzar, por mucho que exteriormente nada lo muestre. Se asemeja al estado del Profeta -que Allâh rece por él y le salude-, quien fue elevado a los más altos grados de la “Proximidad divina”, indicados por la fórmula coránica: “Y llegó a la distancia de dos largadas de arco, o aun más cerca” [LIII, 3]. Cuando volvió a las criaturas, no habló con ellas más que de cosas exteriores. De su entrevista con Dios,

¹³¹ *La Sagesse des prophètes, op. cit.*, pg. 62. T. Burckhard escribe en una nota: “Las lenguas arcaicas, como el árabe, comportan una pluralidad de sentidos en una sola expresión”.

nada se reflejó en su persona. Este estado es superior al de Moisés, a quien nadie pudo mirar la cara después de haber hablado con Dios¹³²”.

Pero volvamos a esta influencia de los Bahlûl sobre la cultura popular. En Fez, la tradición popular cuenta una leyenda relativa a un Bahlûl: Sîdî Bahlûl Esh-Sharqî. Se dice que esta historia estaría en el origen de la composición de un célebre poema llamado “El Qaṣîdah El Fiyyâshiyah”: El oficio de Sîdî Bahlûl era el de perforador de perlas. Un día, los guardias del rey se presentaron en su tienda y le dieron una perla perteneciente a la reina, diciéndole que había que perforarla aquella misma noche. La reina estaba a punto de dar a luz, y era costumbre de la familia real poner una perla alrededor del cuello del recién nacido. Asustado por tan alta responsabilidad, las manos de Sîdî Bahlûl temblaron, y pese a su habilidad la perla se partió en dos. Desde ese momento, Sîdî Bahlûl no pensaba más que en su más que segura muerte en cuanto la casa real supiera la noticia. Pasó así una noche de pesadilla, sabiendo que le quedaban sólo unas horas de vida. Al alba, los guardas llegaron y llamaron a la puerta: “¡Sîdî Bahlûl! La reina acaba de dar nacimiento a dos gemelos, debes inmediatamente partir la perla en dos”.

Para los sufíes, esta situación es la del hombre ordinario presa de las hipótesis, temores, y continuos cálculos de su imaginación (Wahm). No sabe que todo lo que sucede tiene un sentido y un lugar en el orden universal querido por Dios. De ahí, que la única actitud válida sea la del abandono de sí mismo a la voluntad divina.

Tras el desenlace de la historia, Sîdî Bahlûl comprendió que, de la misma forma en que Dios vela por el orden cósmico y natural, vela igualmente el destino de los hombres; pero el libre albedrío da también a éstos la posibilidad de hacerse desdichados, al pretender soportar por su propia voluntad el peso de la existencia.

Hemos visto que en nuestro contexto, el término “cultura” debe relacionarse directamente con la Tradición islámica: la cultura juega la función de recuerdo de los valores fundamentales del Islâm. De todas las culturas, la del Islâm es la menos susceptible de ser dividida en cultura de clases o de castas.

La tradición popular -como la iniciática-, sin negar las diferencias (de aptitud espiritual, conocimiento, virtud, etc...), las considera relativas y secundarias en relación a la realidad trascendente: las especificaciones individuales se disipan ante la irradiación de la unicidad divina.

Hay pues dos aspectos por los que se puede aprehender la Tradición: según su unidad trascendental, o según su multiplicidad y jerarquía relativa.

En el plano social, esto corresponde a un reconocimiento de la diferencia de aptitud y de jerarquía entre los hombres, sin que por ello esta jerarquía sea un fin en sí, una realidad ontológica absoluta. Se presenta así como una convención social, que aunque implique ciertas obligaciones, no supone una superioridad real. La jerarquía social se presenta pues como el aspecto exterior del Ser; la unidad fundamental, como su aspecto interior.

En el plano individual, cada musulmán, idealmente, percibe a su prójimo como un santo virtual, sea cual sea su condición social; el aspecto exterior del ser es aquí su condición social, y el aspecto interior su realidad ontológica, su estadio espiritual con respecto a Dios.

De ahí el particular respeto, en las sociedades tradicionales, hacia aquellos que Dios ha marcado con su favor espiritual. Es el caso, en primer lugar, de los santos sufíes que son conocidos, y a los que la gente visitan para recibir su bendición y su enseñanza.

¹³² Seyyid Abû Abder Rahmân: *Principes de Malâmitiyah*, citado por Abdul Hâdî. *El Mlâmatiyah, Voile d'Isis*, n° 1, Octubre de 1933.

Es el caso, en segundo lugar, de los Sharîfs descendientes del Profeta, cuyo nacimiento puede ser el signo de una predisposición a la vía espiritual; todo Sharîf tiene una Baraka virtual, que debe convertir en acto por la realización iniciática. Pero ni unos, ni otros, pueden enorgullecerse de su situación, puesto que ésta es resultado de un orden providencial, de un don o favor divino.

Desde el punto de vista de la doctrina iniciática, los Shaykh(s) - como por ejemplo Ibn 'Ajîba - establecen una jerarquía entre los distintos niveles de conocimiento espiritual; jerarquía que se identifica pues con la jerarquía de grados de iniciación. Ibn 'Ajîba distingue entre el común de los creyentes (El'Awâmm), la élite de los creyentes (El Khâssa), y la élite de la élite (Khassatu El Khâssa).

Pero, si en la cultura popular se sabe que esta jerarquía existe (cuyo más alto grado es el parlamento de los santos: Diwân Es Sâlihîn)¹³³, queda, sin embargo, como algo oculto y misterioso.

Salvo en el caso de los santos conocidos que, a menudo, dirigen vías iniciáticas, muchos de los grandes iniciados permanecen ocultos. Esta necesidad de permanecer oculto deriva de imperativos de la propia iniciación. Por ello, estos iniciados adoptan voluntariamente, actitudes groseras por las que quedan velados a ojos del profano. Es el conocido caso de los Malâmatî, “las gentes de la reprobación” que se exponen voluntariamente a la burla y al desprecio de su prójimo.

Estos Malâmatî, pueden esconderse bajo diversos aspectos, como los de un mendigo, un cuentista o un bufón. La simple hipótesis de su presencia da a la tradición popular una dimensión misteriosa; desde esta perspectiva, el pueblo no es considerado como una masa uniforme de individuos, sino como el vehículo de una tradición, en la que cada miembro puede ser, bajo los aspectos más diversos, un “conocedor de Dios” ('Arîf bil Allah).

¿Por qué este deseo por parte de los iniciados de un disfraz popular, en ocasiones voluntariamente grosero?

Sin pretender una respuesta completa a la pregunta, podemos decir que la cultura popular es particularmente propicia a la transmisión de una enseñanza espiritual. Si suponemos que, como sucede a menudo, ésta se transmite bajo la forma de cuentos, proverbios, anécdotas, etc..., es fácil ver que la cultura popular tiene justamente la virtud de conservar por vía oral una notable fijeza a lo largo de generaciones: existe en la cultura popular una comprensión intuitiva de la importancia de la tradición.

Pero una vez más, no hay que confundir tradición iniciática con tradición popular, por mucho que ésta sirva a menudo de vehículo de aquella.

Esto parece con particular claridad en ciertos casos, en los que la tradición popular guarda reminiscencias de la influencia iniciática, aun y presentando aspectos específicamente profanos. Hay también el caso de toda la tradición de canto llamada El Malhûn. Aunque estos cantos sean con frecuencia de inspiración sufi, están compuestos en un estilo popular, un poco a la manera de los cuartetos del Shaykh 'Abd Er-Rahmân El Majdhûb.

Ofrecemos aquí una parte de la Qasîda (poema cantado), de un célebre compositor de Malhûn, del siglo XIX: Ben Sghîr.

¹³³ Ver *El Ibrîz*, op. cit., pg 326.

“La aurora (El Fajr)

“Mira el Cielo sobre la Tierra, fuente de luz
Los habitantes de la Tierra no pueden alcanzarlo
Mira Marte, tu que eres indiferente
Su belleza se muestra claramente al mundo
Mira Mercurio como viene hacia ti, ¡oh viajero!
por encima del globo de la sorprendente ignorancia
Mira Neptuno como ilumina los desiertos
Ha puesto en la creación al rico que lo tiene todo
Mira Saturno que viene visiblemente hacia ti por encima
de los siete del perfecto secreto
Guerras de los hombres ¡oh tu que duermes! Mira los
movimientos de los astros.
Han iluminado a los ignorantes con su luz resplandeciente.
Y conoce a la verdad si quieres ser puro
LAFJAR [el alba] que te adviene de una ciencia iluminada
SOBH, dos oraciones, mejor que tu comercio, felicidad
del que ha despertado entre los que duermen
DZO HAR, cuatro, ardor y trabajo
LAASSAR, igual cuatro sin demora
MOGHROB, tres, ¡oh tu que comprendes de un gesto!
LAACHA, otros cuatro y tu serás escuchado.
El Ramadán libera del tedio
y une a los hombres, grandes y pequeños
La dignidad exige que seamos discretos
Guarda el secreto, y conoce lo que dices
Las inmediaciones de la vida son amargas, es sabido
La conciencia en llanto
El otro mundo es la garantía de seriedad y seguridad
Para aquellos que tienen un corazón y que temen el acontecimiento¹³⁴ ...”.

¹³⁴ Citado en *Transit*: “Paroles d’Essaouira”, service de la Recherche de la Universidad de Paris VIII, nº 2, 1982; trad. Bu Jem’a Lakhar.

Tercera parte



CAPÍTULO XII

EL SHAYKH VIVO (Es-Shaykh El Hayy)

Cuando desde fuera, el Profeta profiere un grito, en el interior el alma de la comunidad se postra en adoración.

*pues jamás en el mundo, el oído del alma
habrá escuchado de nadie un grito
parecido.*

*El alma, esta extraña, por la percepción
inmediata de esta voz maravillosa, ha oído
de la boca de Dios: “En verdad, estoy muy
cerca de ti”.*

*Mathnawî de Djalal-od Dîn Rumî, II,
3573 sq.*

A. Los grados de la vía.

El Emir ‘Abd El Qâdir escribió: “hay una unanimidad absoluta de las Gentes de Allâh [los Sufíes] sobre el hecho de que, en la vía de la Gnosis, es indispensable un “medio de acceso”¹³⁵ (wasilâ), es decir, un maestro.

“Los libros no permiten en absoluto prescindir de él, al menos a partir del momento en que tienen lugar inspiraciones sobrenaturales [al-waridat] y eventos espirituales [al waqî’at], cuando se hace necesario explicar al discípulo lo que de todo ello debe aceptar o rechazar, lo que está sano y lo que está viciado. En cambio, al principio de la vía, puede contentarse con los libros que traten del comportamiento piadoso y del combate espiritual, en su sentido más general”.

Sigue un poco más adelante: “No podemos confiar en un combate espiritual realizado con ausencia de un maestro, salvo en casos muy excepcionales, pues no hay una única guerra santa, guiada de una única forma: las disposiciones de los seres son diversas, sus temperamentos muy diferentes unos de otros, y lo que puede ser provechoso para uno puede ser perjudicial para otro¹³⁶”.

Ibn Khaldûn aporta también detalles sobre esta cuestión. Según él, hay que distinguir tres clases de combates espirituales: al primero lo llama “Mujâhadatu Et Taqwâ” (el combate de la Piedad); al segundo “Mujâhadatu El Istiqâma” (el combate de la Rectitud); y, al tercero, “Mujâhadatu El-Kashf” (el combate del Desvelamiento por intuición).

¹³⁵ El Corán V, 35.

¹³⁶ Emir ‘Abdel Kader: *Écrits spirituels*, trad. De M. Chodkiewicz, *op. cit.*, pg. 60, texto 7.

Según Ibn Khaldûn, la dirección de un maestro espiritual no es igualmente necesaria en cada uno de los tres grados. Al discípulo del primer grado, la presencia del maestro le permite una enseñanza en “acto”, preferible a la sola enseñanza libresco. Ibn Khaldûn nos da numerosos ejemplos para ilustrar el interés de una enseñanza directa de maestro a discípulo de este nivel; el Profeta del Islâm aprendió a hacer las Cinco oraciones canónicas mirando como el arcángel Gabriel (Seyyidinâ Jibrîl) las hacía delante suyo. Incluso los grandes Fuqahâ (jurisconsultos), que sin embargo tienen un excelente conocimiento libresco de los ritos del peregrinaje a la Meca, cuando se trata de su propio peregrinaje consultan a quienes tienen un conocimiento práctico de estos ritos, etc...

Al discípulo del segundo grado, nos dice Ibn Khaldûn, el maestro espiritual le permite un mejor conocimiento de la naturaleza del alma individual, lo que hace más fácil la búsqueda de la Rectitud.

Pero cuando la enseñanza del Shaykh no es simplemente recomendada, sino absolutamente indispensable, es en el nivel del tercer grado: “En cuanto al combate espiritual de la Intuición y de la Contemplación (Mujâhadatu El-Kashf wa El-Mushâhada), cuya objetivo es el levantamiento del velo (del mundo sensible), y el conocimiento del mundo espiritual y del arquetipo (Malakût) de los Cielos y de la Tierra, depende de forma necesaria y absoluta de un maestro de la iniciación que se designa con el término de “Shaykh”, sin el cual el combate espiritual (Mujâhada) será vano en la mayor parte de los casos¹³⁷”.

Aunque el término “sufismo” se aplique a los tres grados que acabamos de mencionar, de manera más específica designa -nos dice Ibn Khaldûn-, al último de ellos.

Esta clasificación en tres grados es clásica en el Islâm, puesto que corresponde a los tres grados de que habla el Hadîth del Profeta, llamado de Jibril (Gabriel), donde se distinguen tres niveles, que, en orden jerárquicamente creciente, son: “el Islâm, el Imán y el Ihsân (ver capítulo VII).

Por lo tanto podemos decir, con Ibn Khaldûn, que el sufismo engloba estos tres niveles, en la medida que corresponde a una progresión iniciática que debe hacer pasar al discípulo, según sus posibilidades, de un nivel a otro.

Pero aquí, nos parece necesario añadir una precisión sobre las distinciones establecidas más arriba por Ibn Khaldûn, a propósito del grado de necesidad de una dirección espiritual, en función del tipo de combate que se libre. Esta distinción es de orden teórico y general, y no puede sin inexactitud aplicarse al sufismo, si como hemos dicho, se entiende que éste incluye los tres grados o formas de combate a que nos hemos referido. Desde el momento en que uno inicia la vía sufi, incluso en el nivel más elemental y exterior, la dirección de un maestro espiritual es indispensable.

Si, en cambio, examinamos la cuestión en su generalidad, es cierto que muchos musulmanes pueden librar un combate espiritual totalmente legítimo sin ningún vínculo iniciático explícito.

Entendido de manera específica, el sufismo concierne al grado que Ibn Khaldûn llama el del combate de la Intuición y de la Contemplación, y el designado en el Hadîth de Jibrîl como el grado del Ihsân (término del que da cuenta la idea de “excelencia” o de “búsqueda de la perfección”). Encontramos igualmente aquí la idea de contemplación, pues uno de los aspectos del Ihsân es, nos dice el Hadîth, “adorar a Allâh como si lo vieras...”. En este tercer grado, la experiencia del discípulo se hace por el “Dhawq” (gusto o sabor espiritual), y no tiene relación alguna con lo que es asequible “a los sentidos”, a la razón, o a las ciencias librescas (El ‘Ulûm El Kasbiyyah)¹³⁸. Esta

¹³⁷ Ibn Khaldûn, *Schifa ‘Es-sâ’il Li Tahdhîb El Masâ’il*, texto árabe, Bey-routh, 1959, Imprenta católica, pg. 59.

¹³⁸ *Schifâ ‘Es-Sâ’il Li Tahdhîb El-Masâ’il*, op. cit., pg 61.

experiencia, no puede pues ser explicada a otros, tan sólo es posible aludir a ella mediante ejemplos y alegorías indirectas. No está en manera alguna sujeta a leyes racionales, y no puede clasificarse en categorías artificiales. Este “Dhawq” o sabor, se hace por medio de una sucesión de estados (Aḥwâl) espirituales, que llegan al discípulo independientemente de su propia voluntad. Ahora bien, sin las directivas espirituales dadas por el Shaykh a su discípulo, (Murîd), -directivas que, en la mayoría de los casos son comunicadas de forma “no verbal”- seguramente el discípulo se encontrará perdido en un dominio que le es totalmente desconocido. Éste es, para Ibn Khaldûn, el mayor argumento para la necesidad de un Shaykh para aquel que quiera emprender la vía de la realización espiritual.

El propio Ibn Khaldûn recurre a una alegoría para describir el papel que juega el Shaykh en la dirección espiritual de un discípulo: el Shaykh es comparado a un maestro pintor que posee la receta exacta (materia, dosis, cocción, etc...) para la fabricación de un determinado color. El discípulo, como el aprendiz pintor, no puede más que seguir, al pie de la letra las recomendaciones de su Shaykh, para obtener el color en cuestión. Desviarse de la estricta observancia de las reglas de fabricación tiene un efecto acumulativo, que puede alejar para siempre la obtención del color buscado. En esta alegoría, las recetas de fabricación son los métodos de invocación espiritual (Ādhkâr o Awrâd), que el Shaykh autoriza practicar a su discípulo en función de su progreso en la vía. Los colores que se pretenden fabricar son los diferentes grados de conocimiento realizados por el discípulo a lo largo de su progreso iniciático (ver figura 1, capítulo III).

De acuerdo con la consagrada fórmula, Ibn Khaldûn saca la conclusión de que el discípulo debe estar entre las manos del Shaykh “como el muerto entre las manos del embalsamador, o como el ciego que camina al borde del océano de la mano de su guía¹³⁹”.

B. El Secreto Espiritual (Es-Sirr).

Los sufíes utilizan a menudo entre ellos un lenguaje alusivo (Bil’Ishâra) o simbólico (Ramzî). La adopción de un tal lenguaje es necesaria desde más de un punto de vista. En primer lugar es algo natural, puesto que los “objetos” de su comunicación, no pueden ser conocidos más que por la experiencia iniciática, y quedan pues forzosamente ocultos al profano que no ha realizado esta experiencia por sí mismo; las realidades espirituales que quedan ocultas a los ojos del profano, explican pues la adopción de un lenguaje alusivo, que deviene así uno de los medios de comunicación entre aquellos que comparten los mismos conocimientos.

Dado que el lenguaje alusivo hace referencia a la experiencia iniciática, juega, como veremos con más detalle en el capítulo XV, un papel importante en la relación pedagógica entre el Shaykh y el Murîd (discípulo).

¹³⁹ *Ibid.*, pg. 59.

Pero además, en esta opción por un lenguaje que no puede ser entendido más que por los iniciados, hay una voluntad de permanecer “cerrado” a la comprensión, incluso superficial, de los profanos. En efecto, tratándose de realidades espirituales, no es intrascendente que los profanos accedan ni tan siquiera al sentido externo de las palabras de los iniciados (que se refieran a una realización espiritual efectiva), pues no podrán evitar darle un sentido que no tienen, produciendo así desviaciones lamentables, sobre todo para esos mismos profanos.

El secreto espiritual debe quedar, como su nombre indica, oculto (Maktûn), en virtud de esta relación a la que ya hemos aludido (ver capítulo VI), entre la *Haqîqa* (verdad espiritual) como realidad interior, y la *Sharî'a* (Ley revelada) en tanto que manifiesta y compartida por el conjunto de creyentes. Como hemos visto, el sufismo es, ante todo, la búsqueda del mantenimiento de cada nivel en el lugar que le corresponde. Ya hemos citado la afirmación de Abu Hurayrah según la cual la divulgación del Conocimiento espiritual que había recibido el Profeta, le costaría con certeza ser lapidado por un público cuyo nivel de comprensión espiritual no podía permitirle soportar este Conocimiento. El caso de El Hallâj lo ilustra de forma ejemplar: se dice en los medios sufíes, que El Hallâj fue primero condenado por los maestros espirituales de su época, antes de serlo efectivamente por los teólogos como representantes de la *Sahrî'a*. La capacidad de guardar el secreto espiritual es pues un imperativo esencial de la iniciación.: “El día, escribe Sîdî Ahmed 'Azîz Ed Debbâgh, que entré en el Diwân¹⁴⁰, Sîdî Ahmed ben Abdellah¹⁴¹ no me dirigió la palabra, al igual que los santos del Diwân, más que para recomendarme e insistirme que guardara el secreto espiritual [Es-Sirr]; Sîdî Ahmed ben Abdellah ordenó a todos aquellos que tuvieran una historia al respecto que la contaran”.

Un santo cuenta lo siguiente: “Tenía un discípulo por el que sentía gran amor. Un día, le evoqué la realidad del Señor de la Existencia [Sayyid El Wujûd], expresión por la que se designa al Profeta del Islâm -que Allâh lo colme de alabanzas y lo salude¹⁴²- ... le contaba las ventajas que el hombre puede obtener de él, hasta que me haya ahogado¹⁴³ en Él. Cuando mi discípulo vio que me encontraba en este estado [de extinción, Fanâ], dijo: “¡Oh maestro! Yo te conjuro por la Grandeza de este generoso Profeta, ¡dame el Secreto espiritual! Quise rehusar, pero vi esta sublime grandeza [del Profeta] y acepté entonces transmitírselo. Poco tiempo después de esto, hubo testimonios en su contra y fue condenado a muerte: era de los Árabes de Khûz y habitaba en la región de El Mahila, una provincia egipcia. Cuando hubo conocido de mí el Secreto, partió y reunió a un grupo de gente a los que habló sobre el Secreto. La razón de éstos no lo soportó, establecieron pruebas en su contra, y le condenaron a muerte¹⁴⁴”.

Vemos pues en este relato, y en muchos otros análogos citados por el *Ibrîz* de Sîdî 'Abd El 'Azîz, el peligro de comunicar las verdades espirituales a aquellos sin capacidad para soportarlas. Como veremos más adelante, esta comunicación no es verbal, sino que se refiere a la transmisión de un verdad espiritual (o si se prefiere, de una “energía” espiritual) que no puede ser “soportada” más que por personas que hayan alcanzado un grado elevado de la iniciación. Se trata, en suma, de una disposición

¹⁴⁰ Diwân: nombre dado a la asamblea constituida por los detentadores de los más altos grados de iniciación espiritual: ver *El Ibrîz*, op. cit., pg. 326.

¹⁴¹ Se trata del “Ghawt” (término que significa literalmente el “socorro”), que, en la época de Sîdî 'Abd El 'Azîz ed Debbâgh, representaba la cima de la jerarquía iniciática.

¹⁴² Omitimos aquí un pasaje en el que el autor da detalles sobre el papel que juega la Luz mahometana.

¹⁴³ Donde “inmerso”, es el término por el que se designa la pérdida de “contorno” de la individualidad, por el efecto de la contemplación de una realidad de orden espiritual. Aquí se trata de la realidad espiritual del Profeta.

¹⁴⁴ *El Ibrîz*, op. cit., pg. 19.

previa que el discípulo realiza a lo largo de su progresión en la vía iniciática. Pero la transferencia real del “Sirr” no tiene relación alguna con el esfuerzo personal, es esencialmente un don divino, resultado de una “elección” divina de tal discípulo particular entre todos los demás. Y es precisamente la transmisión de este “Sirr”, del Shaykh hacia el discípulo, lo que confiere a éste la legitimidad de devenir, a su vez, un maestro espiritual: el Shaykh vivo (Esh-Shaykh El Hayy), o aun, el “Shaykh de la educación espiritual” (Esh-Shaykh et Tarbiyyah Er-Rûhiyyah).

La transmisión del “Sirr” a tal o cual discípulo en particular no depende pues de una elección individual. Se trata, como hemos dicho, de una elección divina que se manifiesta por un cierto número de signos, y a la que el Shaykh se somete. A partir de ahí, cuando el Shaykh, “sabe” que uno o varios de sus discípulos pueden asegurar la dirección espiritual de otros discípulos, les da el “Idhn” (autorización espiritual), término técnico por el que los sufíes designan la transferencia, parcial o total, del secreto espiritual.

Conviene precisar lo siguiente. Los sufíes consideran que sólo es eficaz el “Idhn” dado por un maestro espiritual vivo (corporalmente), incluso si luego éste es corroborado, como suele ocurrir con frecuencia, por otras manifestaciones espirituales. Esta condición funda la base de la Tradición sufi, según la cual la genealogía iniciática de toda vía espiritual en el Islâm debe, en principio, remontarse de Shaykh en Shaykh, hasta el Profeta Mahoma. Esta genealogía atestigua la regularidad de la transmisión iniciática, que es una condición *sine qua non* para asegurar las funciones de una dirección espiritual.

En el texto que hemos citado, el Emîr ‘Abd El Qâdîr subraya este aspecto, diciendo que el maestro espiritual es aquel “cuya filiación iniciática [nisba] está carente de defecto¹⁴⁵ ...”.

En resumen, las condiciones para asegurar la función de una dirección iniciática, son: la recepción del “Sirr”, el “Idhn” (autorización espiritual) recibido directamente de un maestro espiritual contemporáneo, y la regularidad de la filiación iniciática.

Todo lo que acabamos de decir queda bien ilustrado en el siguiente pasaje, extraído de las cartas (Rasâ’il) del Shaykh Ed-Darqawî: “En cuanto al maestro [el maestro espiritual de Sîdî El ‘Arbî Ed-Darqawî, que era Sîdî ‘Alî Jamal], residía siempre en Fez al Balî. Cuando estaba a punto de partir a la tribu mencionada, le dije: “No tengo allí a ninguna persona con quien pueda mantener los intercambios espirituales que necesito” Él me respondió: “¡Engéndrala!”, como si pensara que la generación espiritual podía producirse por mi intermediación, o como si ya la viera. Le insistí una vez más, y me respondió de nuevo: “¡Engéndralas!” Así que, con la bendición emanada de su autorización [Idhn] y de su secreto [Sirr], vino a mí un hombre -que Dios multiplique en el Islam sus iguales -, que desde el mismo instante en que le vi y en que él me vio, fue colmado por Dios, hasta el punto que alcanzó de golpe el estado espiritual [maqam] de la extinción [fana] y de la subsistencia [baqa] en Dios; y Dios es garante de lo que decimos. Con ello, pude ver la virtud y el poder secreto de la autorización, y todas las dudas o sugerencias se me disiparon, ¡gracias y alabanzas a Dios!

“Seguidamente, mi alma deseó recibir la autorización de Dios mismo y de su Enviado -que Dios lo bendiga y le de paz-. Aspiraba a ello con mucho fervor, cuando un día que me encontraba en un lugar solitario en medio del bosque, sumergido y abismado en una extrema embriaguez espiritual, y al mismo tiempo en una extrema sobriedad –

¹⁴⁵ *Les Écrits spirituels, op. cit.*, pg. 60.

con una gran potencia en ambos estados-, cuando repentinamente oí surgir del trasfondo de mi esencia, la siguiente frase: “¡Incítales a recordar, pues el recuerdo es provechoso para los creyentes!” (El Corán I, 54). Entonces mi corazón se calmó y reposó, pues tuve la certeza de que quien me la dirigía era Dios y Su Profeta -que Dios le bendiga y le de la paz-, sumergido como estaba en las dos Presencias generosas, la señorial y la profética. Era esta [aunque Dios lo sabe mejor], una ruptura de las leyes ordinarias procedente del fondo mismo de mi esencia. Esto carece de “cómo” y sólo es conocido por aquel a quien Dios se lo da a conocer¹⁴⁶...”.

A todo lo que acaba de decirse sobre las condiciones necesarias para asumir la responsabilidad de una dirección espiritual, hay que añadir una condición suplementaria: un maestro espiritual debe tener una realización completa, es decir ser irreprochable en el plano de la Sharī’a.

La dirección espiritual de un Majdhûb (un “extasiado”, o un “embelesado” en sí mismo por Dios), es algo que debe evitarse, según la opinión unánime de los sufíes. “Si manifiestan un *hal* que les desvía de la ley religiosa, abandónalos a Dios. No los sigas, ni andes tras sus huellas, pues están perdidos en Dios. No tomes como modelo a aquellos sobre los que la ley no tiene autoridad, incluso si traen signos de parte de Dios¹⁴⁷”.

Son numerosos los poemas (Qasâid) que tratan de todos estos aspectos de la maestría espiritual a los que hemos aludido en este capítulo. Uno de los más largos y completos es el de El Sharîshî. Este Shaykh evoca la necesidad de que un maestro espiritual no solamente haya realizado efectivamente el Conocimiento de Allâh, sino de que, igualmente, se someta a la ley revelada, frente a la cual tiene obligaciones que comparte con el común de los creyentes. Efectivamente, la impecabilidad espiritual y legal, corresponde metafísicamente a la *coincidentia oppositorum*, entre la unidad absoluta y la multiplicidad del mundo manifestado, que representa el grado más elevado de la realización espiritual (ver capítulo VI). Es sólo una vez alcanzado este grado cuando el maestro puede encargarse de la educación espiritual de discípulos en busca de la Verdad, El *Haqîqa*. Sólo en este grado, pues es cuando el maestro, tras haber conocido la Verdad, “vuelve” hacia los discípulos, con el fin de permitirles realizar por su propia cuenta, el grado de Conocimiento que corresponda a sus posibilidades respectivas.

En su largo poema, el Shaykh El Sharîshî, escribe el siguiente verso:

“El Shaykh es reconocido por signos manifiestos, sino
no hace más que navegar en las noches de las pasiones.
Si no posee ningún conocimiento de lo exterior
Ni de lo interior, ¡aléjate de él!”

En su comentario de estos versos, Sîdî ‘Abd El Azîz Ed-Debbâgh precisa de qué género de conocimiento externo e interno se trata: “El conocimiento de lo exterior significa aquí el Conocimiento del “Fiqh” [jurisprudencia], y la profesión de la unicidad divina [según la concepción teológica], es decir el nivel de Conocimiento en los dos dominios que debe poseer todo creyente responsable. El Conocimiento de lo interior, es el Conocimiento de Allâh¹⁴⁸”.

¹⁴⁶ *Lettres d’un maître soufi*, op. cit., pg. 27.

¹⁴⁷ Inb ‘Arabî, *El Futuhât El Makkiya*, op. cit., cap. 181, pg. 364.

¹⁴⁸ Ver *El Ibrîz*, op. cit., pg. 396.

CAPÍTULO XIII

LA VÍA DEL “SIRR” Y LA VÍA DEL “TABARRÛK”

Todo lo que hemos dicho sobre el “Sirr” (secreto espiritual) y de la realización efectiva de éste por la iniciación, concierne a la vía iniciática llamada, por ello, “Tarîq Es-Sirr”: la vía del secreto espiritual.

Ésta confiere la posibilidad de una realización espiritual efectiva, cuya finalidad es el Conocimiento de Allâh.

Todo fundador de una vía espiritual (Tarîqa) es pues un gnóstico que posee efectivamente este “Sirr”, y que lo transmite por la iniciación. Como hemos visto, la herencia de este “Sirr” no deriva de la propia voluntad de quien lo detenta, ni de una transmisión física de padre a hijo, si bien esta última modalidad tampoco es excluida. Cuando un maestro espiritual funda una vía iniciática, el “Sirr” o secreto iniciático no continúa forzosamente, tras la desaparición de este maestro, transmitiéndose dentro de la misma vía que él ha fundado.

El “Sirr” es pues lo que constituye, de cerca o de lejos, el origen de la fundación de toda vía espiritual en el Islam. Es la transmisión de este “Sirr” lo que, más allá de la divergencia aparente de las numerosas vías espirituales (Darqawiya, wazzaniya, tijaniya, etc...), constituye su unidad profunda. Esta unidad esencial de todas las vías espirituales, nos permite comprender porque los sufíes dicen que, en todas las épocas es siempre el maestro espiritual que detenta el “Sirr” quien influye espiritualmente en todas las demás vías espirituales, incluso si éstas últimas no son siempre conscientes de ello. Pero ocurre a menudo que los representantes de las diversas vías espirituales, vienen efectivamente a renovar el pacto de la iniciación (Tajdîd El ‘Ahd) con aquel que es considerado poseedor en su época del Secreto espiritual (Mûl Es-Sirr), y que es conocido también como el “maestro de la hora” (Mûl El-Waqt). Cada maestro espiritual poseedor del “Sirr”, funda una vía espiritual que lleva generalmente su nombre. El heredero espiritual de su “Sirr” (Warîth Sirrihi) fundará, a su vez, una vía espiritual que llevará su propio nombre, etc...

De esta forma, llegamos a tres consecuencias inmediatas:

- La transmisión del “Sirr” constituye una tradición ininterrumpida, y todos los sufíes coinciden en decir que todas las cadenas (Silsila) de sus genealogías iniciáticas, remontan al Profeta, quien está en el origen de toda Tradición espiritual en el Islâm.

- La vía iniciática que ha perdido el “Sirr” después de la desaparición (física) del maestro espiritual que la ha fundado, deviene lo que se llama una vía de “Tabarrûk” (Tarîq Et-Tabarrûk), término sobre el que trataremos más adelante.

- Un vía “Tabarrûk”, aun habiendo perdido el “Sirr”, y no pudiendo pues permitir una realización espiritual efectiva de sus miembros, mantiene sin embargo la posibilidad de recobrar este “Sirr”, que subsiste de una forma virtual, potencial.

Lo cual es fácil de comprender, si recordamos lo dicho sobre la unidad esencial de todas las vías espirituales. Ocurre entonces a menudo que alguno de los miembros de una vía del “Tabarrûk”, puede acceder, gracias a los distintos vínculos iniciáticos, a una realización espiritual efectiva del “Sirr”, e introduce de nuevo ese “Sirr”, dándole así el carácter de una verdadera vía iniciática.

Pero, como hemos tenido ocasión de repetir, todo esto no tiene nada que ver con decisiones individuales, que no pueden ser más que ilusorias, sino con imperativos espirituales que se expresan especialmente por el “Idhn” (autorización espiritual) dado por los distintos maestros de la iniciación. Esta misma pluralidad de maestros se refiere a los distintos grados de la iniciación, representados por el conjunto de los santos llamado: Diwân Es-Sâlihîn¹⁴⁹.

Pero volvamos a la vía del “Tabarrûk”. Ésta se presenta como una vía espiritual, en la que se siguen transmitiendo las fórmulas del “Dhikr” (invocaciones a Dios y al Profeta), cuyo conjunto constituye el “Wird” establecido por el fundador original de la vía en cuestión, en función de cada discípulo y de sus propias necesidades espirituales.

En vida, el fundador de la vía confiere una iniciación espiritual verdadera, asumiendo su tarea de dirección espiritual en función de las posibilidades de sus discípulos. El punto central de esta educación espiritual era, como hemos visto (capítulo XIV), el hecho de que el Shaykh sea contemporáneo de sus discípulos, y que posea efectivamente el “Sirr”.

A la muerte del Shaykh, si un heredero espiritual no ha sido designado expresamente por el mismo Shaykh, la transmisión del “Wird” continua, no obstante, teniendo lugar en la misma vía, en general por un Muqaddem (responsable designado en vida del Shaykh, pero cuya designación en ningún caso se confunde con la de un verdadero maestro espiritual), o incluso, por los mismos miembros de la familia del Shaykh.

Si bien el “Sirr” no puede seguir siendo efectivamente transmitido más que mediante un maestro espiritual “vivo” (es decir contemporáneo a sus discípulos), no ocurre lo mismo con la “Baraka”. Ésta es una influencia espiritual de menor grado, que representa el aspecto potencial o virtual del “Sirr”. Hemos tenido ya ocasión de dar algunos detalles sobre este término (ver capítulo XI).

En la vía del “Tabarrûk” subsiste pues una influencia espiritual. Opera a través de la transmisión del “Wird”, a través de sesiones colectivas del “Dhikr” (invocaciones), y, en fin, a través de la propia tradición de la vía que, aunque virtual, continua transmitiéndose por la forma de ser y la educación de sus miembros. Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre la vía del “Sirr” y la del “Tabarrûk”. La primera, tiene como finalidad consciente la de acercarse (Taqrûk) a Dios. La iniciación consistirá en desnudar (Tajarrud) al discípulo de todo atadura material o espiritual, para orientarlo únicamente al Conocimiento de Dios. Los sufíes dicen que no adoran a Dios, ni por deseo del Paraíso ni por temor al Infierno, sino porque es, en Sí mismo, digno de adoración. La segunda vía no permite, por sí misma, que el discípulo alcance este despojamiento. Se convierte pues en un lugar dedicado, más específicamente, al estudio y a la devoción (El ‘Ibâdat). Su finalidad es, ante todo, la salvación del alma, y no el conocimiento divino (El Marifa).

La vía del “Tabarrûk” es de este modo, intermediaria entre la generalidad de los creyentes, que siguen las reglas de la Sharí’a pero que no por ello adhieren a una vía espiritual, y la vía del “Sirr”, que es verdaderamente la vía de la realización espiritual. Encontramos aquí los tres niveles distinguidos por Ibn Khaldûn (ver más arriba). Sin embargo, conviene precisar que no se trata de tres dominios separados. Hemos tenido ya ocasión de ver que cada grado del Ser contiene esencialmente a todos los que le están subordinados (ver capítulo III). Aquí, ocurre lo mismo: la vía del “Sirr”, contiene, en realidad, a todos los demás grados que le son subordinados, y en consecuencia, a todas

¹⁴⁹ Ver *El Ibriz*, op. cit., pg. 326.

las formas de adoración ('Ibâdât) propias de las demás vías, que se integran en función del más alto grado de la realización espiritual, que es la del Conocimiento divino.

CAPÍTULO XIV

LA PEDAGOGÍA INICIÁTICA

*Queda otra cosa por decir, pero es el
Espíritu santo quien te lo relatará, sin mí,
O más bien, serás tú mismo quien se lo
dirás a tu propio oído; ni yo, ni otro que yo,
te lo dirá, ¡Oh tú! que eres yo mismo:
Así, cuando te duermes, vas de la
presencia de ti mismo a la presencia de ti mismo;
Oyes lo que viene de ti mismo, y crees
que se te ha dicho secretamente en sueños
lo que has oído.*

Djalal-od dîn Rûmî, *Mathnawi*, III, 1298 sq.

“Tu maestro no es aquel de quien oyes [los discursos], sino aquél cuya presencia te transforma”.

“No es aquel cuya expresión te guía, sino aquél cuya alusión espiritual te penetra. Tu maestro no es aquel que te invita a la puerta, sino aquél que levanta el velo que te separa de él¹⁵⁰. No es aquel que te dirige con palabras, sino el que transporta por su estado espiritual. Tu maestro es aquel que te libra de la cárcel de las pasiones, para introducirte en el Señor de los mundos [Dios].

“Es aquél que no cesa de pulir el espejo de tu corazón hasta que irradie las luces de tu Señor”.

“Te eleva hacia Allâh, y cuando te has elevado, te transporta hasta Él. No deja de cuidarte hasta que te posa en sus Santas Manos. Te introduce en la Luz de la Presencia divina y te dice: “Aquí estás tú y tu Señor”. Este es el lugar de la Salvaguarda de Allâh, las fuentes de su asistencia y el tapiz [de la proximidad] que se recibe por parte de Allâh¹⁵¹”.

Este pasaje nos da una idea de en qué consiste la pedagogía iniciática. No una enseñanza verbal, sino una comunicación espiritual, una transferencia del estado espiritual del maestro al discípulo.

El desenlace de esta pedagogía es el Conocimiento divino.

El primer compromiso en la vía iniciática viene marcado por la recepción del “Wird”, es decir por un conjunto de invocaciones a Allâh, llamado también “Adhkâr” (en singular: Dhikr), cuyas modalidades de utilización han sido fijadas por

¹⁵⁰ El velo es aquí la individualidad que cubre a los ojos del discípulo, la realidad espiritual del maestro.

¹⁵¹ *Latâ'if El Minan*, citado en Ibn 'Ajība, *El Mabaḥith El Asliyya...*; ver *Inqâz El Himam*, op. cit., pg. 164.

el propio Shaykh. Una de las competencias del Shaykh es justamente saber qué tipo de “Dhikr” conviene a cada discípulo, y en qué momento conviene darle al discípulo un nuevo Dhikr, y dejar el antiguo, etc...

La “Tarîqa” (la vía) reposa en el “Sirr” (secreto espiritual), y es su presencia lo que establece la diferencia entre la transmisión iniciática de una enseñanza espiritual, y los métodos propios de las ciencias esotéricas. El “Sirr” sitúa de entrada al discípulo bajo una influencia espiritual. Esta influencia se transmite principalmente mediante el “Dhikr” (invocación a Allâh), que deviene así como el vehículo del “Sirr” del Shaykh, del que el discípulo realiza interiormente su conocimiento, hasta un cierto grado. Esta experiencia interior de una realización espiritual, es designada por el término técnico de “gusto” o “sabor” espiritual (Dhawq).

Es esta comunicación espiritual entre el Shaykh y el Murîd (discípulo) la que introduce la necesidad de un lenguaje alusivo - puesto que los términos ordinarios del lenguaje no se aplican más que de una forma analógica a las realidades de que se trata, que son de orden espiritual -, con el que el Shaykh guía a su discípulo en el viaje interior.

Las modalidades de alusión espiritual son diversas, y se manifiestan de forma muy distinta a la expresión verbal o, incluso, a la presencia física del maestro espiritual. El maestro, ante todo, no es más que el soporte exterior de la realidad espiritual del discípulo. Su papel es el de despertar al discípulo al Conocimiento de sí mismo, y es este el sentido del texto citado al principio de este capítulo, en el que el Shaykh dice a su discípulo: “Aquí estás tú y tu Señor”. Es decir, he aquí a tu verdadera personalidad, tu Señor (Er-Rabb), del que tú dependes en tanto que expresión individual, en tanto que servidor (‘Abd¹⁵²).

Un dicho, que algunos atribuyen al Profeta, resume este conocimiento espiritual de sí mismo, de la siguiente manera: “Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor” (Man ‘Arafa Nafsahu fa-qad ‘Arafa Rabbahu).

Pero antes de alcanzar esta comunicación espiritual entre maestro y discípulo, la primera base real de la progresión iniciática será el despertar en el discípulo de una búsqueda verdadera. Esta búsqueda se traducirá en una “resolución espiritual” (Irâda), que está en la base misma del nombre del discípulo: El Murîd.

Para ilustrar este despertar a la búsqueda, citaremos un pasaje en el que Sîdî ‘Abd El ‘Azîz Ed-Debbâgh, nos relata su encuentro con El Khadîr¹⁵³, personaje que, al principio, no reconoció como tal: “Me hablaba de cosas que se hallaban en mí. Comprendí que era uno de los santos, conocedores de Allâh, y le dije: “Maestro, dadme el ‘Wird’”. Entonces se puso a hablar de otra cosa. Le insistí en mi petición, y él seguía evitando la respuesta. Su intención era, en realidad, provocar en mí una verdadera resolución, de forma que no pudiera abandonar jamás lo que iba a recibir de él¹⁵⁴”.

Otro término para designar al discípulo sufi, es el de “Faqr” (pobre), término que evoca el carácter contingente de todo aquello que no sea Dios. En el sentido sufi, el “Faqr” es aquel que ha tomado conciencia del carácter contingente de su

¹⁵² Ver cap. III, A: “¿Qué es la personalidad?”

¹⁵³ Personaje misterioso al que la Tradición atribuye el nombre de Khadir, y que, en el Corán (XVIII), acompaña a Moisés.

¹⁵⁴ *El Ibrîz, op. cit.*, pg. 13.

individualidad, y que se ha puesto a buscar su Identidad esencial, que no es otra que su Señor, es decir el atributo divino del que es la expresión efímera y contingente.

Este paso de la individualidad a la personalidad, o en otros términos, del alma individual hacia el Si Mismo (El Huwviyah) universal, exige que el discípulo llegue a la vía en estado de “Faqr” (pobreza), es decir, despojado de todas sus pretensiones, y sobre todo, de sus ideas preconcebidas, o de su pseudo-conocimiento de la propia vía iniciática.

Los sufís relatan a menudo la historia del primer contacto que el Imâm Es-Shâdhilî tuvo con el Shaykh Mûlay `Abd Es Salâm ban Mashîsh. El Imâm Esh-Shâdhilî se dispuso a encontrar al maestro, cuya búsqueda le había llevado a realizar largos viajes, haciendo convenientemente sus abluciones, tras lo cual se presentó ante la puerta de la “Khalwa” (lugar de retiro) del Shaykh. Pero antes de entrar, el Imâm oyó la voz del Shaykh que le pedía que hiciera sus abluciones. Sorprendido, Imâm, que ya las había hecho, obedeció. Y cuando volvió, obtuvo otra vez la misma petición del Shaykh. El Imâm, perplejo, volvía de nuevo cada vez a hacer las abluciones, hasta que comprendió lo que el Shaykh quería decir. Era necesario que se desembarazara de todo su pretendido saber, para ponerse así en estado de “pureza” (de ahí la exigencia de hacer las abluciones, que sitúan al creyente en estado de pureza ritual), antes de entrar en casa del Shaykh.

El Imâm Es-Shâdhilî se dio pues cuenta de la necesidad de despojarse de toda pretensión adquirida por un saber perteneciente al dominio exotérico (pues era, antes de hacerse sufí, un reputado teólogo). Cuando, después de esto, se presentó de nuevo ante la puerta de la “Khalwa” del Shaykh, éste lo acogió con benevolencia.

Otro tipo de técnica consistirá en poner a prueba la sinceridad de la búsqueda del discípulo. Esta exigencia se da frecuentemente en el caso de los maestros espirituales cuya función es la de permanecer ocultos para la mayoría de sus contemporáneos, y de iniciar únicamente a un limitado número de discípulos. Este parece ser el caso del Shaykh `Alî Jamal. He aquí como Sîdî El `Arbî Ed-Darqawî, en sus Rasâ'il (cartas), relata sus primeros contactos con este maestro. El joven Sîdî El `Arbî, tras una noche de aprensión, está a punto de verse por primera vez a Sîdî `Alî Jamal, del que sabía que era un maestro espiritual, para pedirle “que le cogiera de la mano”, que es la fórmula para pedir a un Shaykh el permiso de convertirse en su discípulo: “¿Quién te ha dicho que yo coja a nadie de la mano, y por qué debería hacerlo contigo?”, fue la respuesta de Sîdî `Alî Jamal, tras lo cual, me expulsó del lugar; y todo para poner a prueba mi sinceridad”. Mûlay El `Arbî, sin desanimarse por este primer encuentro, vuelve de nuevo a ver al Shaykh: “Como en la primera ocasión, encontré al maestro barriendo la Zawiyah. Llamé a la puerta. Me abrió, y le dije: “¡Cógeme de la mano, por Dios!” Entonces me hizo entrar en su morada, en el interior de la Zawiyah, y me manifestó una gran alegría. “¡Oh, mi señor, le dije, cuánto tiempo buscando un maestro espiritual! “Y yo, me respondió, buscando un discípulo sincero”¹⁵⁵”.

En su enseñanza espiritual, que como decimos tiene como objetivo guiar al discípulo en su progreso iniciático interior, uno de los métodos del maestro espiritual consistirá en provocar en el discípulo, un estado de perplejidad (Hayrah). Este estado permite la ruptura del equilibrio cognitivo, en el que se basa el discípulo en un momento dado, a fin de permitirle la apertura a un conocimiento nuevo.

¹⁵⁵ *Lettres d'un maître soufi, op. cit.*, pgs. 17 y 18.

“La perplejidad (El Hayrah) es la puerta de la necesidad (Ed Darûrah)”, dicen los sufíes, pues tiene como virtud, suspender por un lapso de tiempo, los mecanismos de la razón, a fin de permitir la apertura a un conocimiento espiritual de un nuevo orden. La relación entre el conocimiento espiritual y el racional, es uno de los sentidos del relato coránico de la relación entre El Khadîr y Moisés¹⁵⁶. Ante el comportamiento de El Khadîr, que escapan a una interpretación racional inmediata, Moisés se encuentra en una perplejidad creciente, y no puede menos que recurrir, ante situaciones que le parecen inexplicables, al instrumento racional por excelencia, que es la exigencia de justificación de tal o cual acto. Pero una de las condiciones impuestas por El Khadîr a Moisés para enseñarle algo del conocimiento que tenía de Dios (‘Ilm lladunî¹⁵⁷) es, precisamente, que no haga pregunta alguna antes de que el propio Khadîr le diga lo que, en el momento oportuno, considere necesario.

Esta relación es verdaderamente la de un maestro espiritual y su discípulo. Este último no debe tratar de disipar la perplejidad a base de preguntas o de construir hipótesis, sino abandonarse a este estado, hasta que le sobrevenga un conocimiento que ya poseía, pero que estaba velado por la actividad racional que, recordémoslo, no puede legítimamente aplicarse más que al orden de la manifestación “sensible” (‘Âlamu El-Hiss). El conocimiento de que se trata es el que los sufíes llaman “intuición” espiritual o “desvelamiento” (El-Kashf). Es por él por lo que tiene lugar la progresión o elevación espiritual del discípulo. Antes de abordar en detalle, en el siguiente capítulo, este último punto, quisiéramos intentar aclarar una última cuestión: ¿puede llegar el discípulo, a lo largo de su progresión iniciática, a una realización espiritual superior a la de su Shaykh?

La respuesta a esta pregunta nos permitirá tener una idea más precisa de la función del Shaykh. Como hemos visto, su función no es debida sólo a una realización espiritual, pues es bien sabido en el sufismo que muchos conocedores de Allâh no son forzosamente maestros de la “educación” espiritual (Shaykh Et-Tarbiyyah Er-Rûhiyyah). La maestría espiritual depende esencialmente de una “elección” divina, de una “orden” divina (Amr ‘Ilâhî), que los sufíes designan igualmente por el término de “Idhn Rabbânî” (autorización divina).

Es este “Idhn” lo que permite al Shaykh asegurar infaliblemente su función espiritual de iniciación. Así, para responder a la pregunta planteada, basta con el siguiente pasaje del libro del Shaykh Mâ’ El Âynîn: “Que sepas que, si la energía espiritual del discípulo se elevase por encima del conocimiento del Shaykh, no hay ninguna duda que se abriría al propio Shaykh el dominio del conocimiento alcanzado por la energía espiritual del discípulo¹⁵⁸”. Y esto, naturalmente, para que el Shaykh pueda iniciar al discípulo en el dominio del conocimiento espiritual del que se trata.

¹⁵⁶ Ver El Corán XVIII.

¹⁵⁷ El Corán XVIII, 65.

¹⁵⁸ Mâ’ El ‘Aynîn ben Muhammed Fâdil, *Kitâb Na’î El Bidâyat wa Tawṣîf El Nihâyat*, Beyrouth, pg. 6.

CAPÍTULO XV

LA PROGRESIÓN INICIÁTICA: ES SULÛK

Tipología de la vía iniciática

Los métodos seguidos en la enseñanza del sufismo corresponden a dos tipos de vía espiritual, que se conocen como la vía “Jalâliyyah (vía del “Rigor”), y como la vía “Jamâliyyah” (vía de la Belleza”). La primera privilegia al Rigor, y la segunda a la Misericordia divina. La adopción de uno u otro método no depende en absoluto de decisiones individuales. El método adoptado es la expresión exterior de la realidad espiritual del maestro. Los sufíes suelen decir que el método -término que es uno de los significados de la expresión “Tarîqa” (Vía espiritual)-, es el propio Shaykh.

Cada tipo de vía es reconocible por determinadas características:

- La vía del Rigor es más austera, más exigente al principio frente al discípulo, y no tolera ningún extravío, por mínimo que sea, en la estricta aplicación de la Ley revelada.

- La vía de la Belleza inicia al discípulo por la dulzura y la indulgencia. Apunta igualmente, como toda vía sufí, a la estricta aplicación de la Ley revelada, pero lo hace sin obligar y teniendo en cuenta las posibilidades espirituales de cada discípulo.

Exteriormente, la progresión iniciática del discípulo depende pues del método de enseñanza del Shaykh. Interiormente, depende de la “naturaleza” espiritual del discípulo, que el maestro espiritual le ayuda a descubrir y a realizar.

El compromiso del discípulo en la vía de la “educación” (o realización) espiritual es, al mismo tiempo, el del “gran combate” (El Jihâd El Akbar; según un Hadîth) contra sí mismo. Se trata, en suma, de los esfuerzos desarrollados por el discípulo para dominar el conjunto de tendencias negativas que los sufíes designan con el término del “Yo despótico” (En Nafs El Ammârah). El hombre ordinario suele negarse a sí mismo la presencia de estas tendencias, que atribuye a toda clase de circunstancias exteriores.

Al entrar en la vía, el discípulo comienza primero por tomar conciencia del estado “real” en el que se encuentra. Esta toma de conocimiento, permite adoptar la única actitud requerida para seguir en la vía, la de la humildad: Et Tadallûl.

En las primeras etapas, el discípulo comienza pues por preocuparse de su ego, y trata de comprender su “forma”. A este nivel, las técnicas de algunos maestros espirituales consisten en colocar al discípulo en situaciones que le permitan tomar conciencia de la naturaleza del “Yo¹⁵⁹”. Como veremos, la percepción de la “forma” del “Yo”, y el conocimiento de su realidad esencial, que es de orden espiritual, tienen una relación directa con la práctica del “Dhikr”, que constituye, bajo esta relación, el medio de realización más elevado.

¹⁵⁹ El “yo” se entiende aquí en el sentido habitual para los sufíes, como conjunto de tendencias psíquicas que se oponen al desarrollo espiritual del discípulo.

El “Riyâ”

No citaremos aquí todas las formas del “yo” que el discípulo debe aprender a conocer y a sobrepasar (ver capítulos III y VII). Sin embargo, hay una sobre la que insistiremos un poco, y a la que los sufíes, según un término del Corán, llaman el “Riyâ”. Este término expresa la idea de acción realizada para ser vista por el prójimo. Veremos por qué razón los sufíes comparan al “Riyâ” a un “politeísmo oculto” (Shirk Khafî).

La noción del “Riyâ” es importante, pues constituye una de las características esenciales del “Yo”, tal como lo entienden los sufíes. La noción del “Yo” surge a partir del momento en que el niño sale de la “Fitrah”, del estado innato y espontáneo en el que se encuentra durante sus primeros años. Es precisamente esta salida de la “Fitrah” lo que constituye un “Yo” en el sentido propio del término, es decir en la medida en la que éste se define por relación al prójimo. De aquí se define un “Yo” para los demás, una conciencia reflexiva determinada por el prójimo y cuyo origen es justamente el sentimiento de ser visto. Esta situación, que en la vida de la mayoría de los hombres, va agravándose, implica la pérdida de la Fitrah, de esta naturaleza espontánea (o, según otra terminología, del “alma virgen”), y el sucesivo revestimiento de diferentes máscaras, que suponen otras tantas expresiones de valores impuestos desde el exterior. Se trata, en suma, de un conjunto de condicionamientos que el hombre adquiere a lo largo de su vida.

El encaminamiento del discípulo en la vía iniciática consiste en tomar conciencia progresivamente de la “Mirada” divina, que trasciende la de los hombres. Nada puede escapar a esta Mirada divina, y las máscaras no sirven para nada. El Hadîth del Profeta dice a este propósito: “Allâh no mira vuestra forma, ni vuestros actos. Mira lo que hay en vuestros corazones”. En la medida en la que el hombre obra por Dios, es decir, que obra conforme a su naturaleza verdadera, y no únicamente en vistas a lo que los demás esperan, es como deviene interiormente “monoteísta, y evita el “politeísmo oculto” que consiste en asociar a la “Mirada” de Dios, la mirada de los hombres.

Esta Mirada divina o Presencia divina, es de lo que el discípulo toma conciencia de una manera cada vez mayor, mediante el “Dhikr” (la invocación de Dios). Es por la gracia de esta Mirada, a la que nada escapa, por la que el discípulo vuelve hacia su propio “Yo”, y aprende a conocerse. Pero la Mirada de Dios no sólo es lo que desvela, sino, y sobre todo, lo que transforma. Es el sentido espiritual del “Sitr de Allâh”, el velo de luz por el que Allâh recubre el alma del discípulo, y transforma su aspecto tenebroso (Zulmânî), en aspecto luminoso (Nurânî):

“Durante mucho tiempo, he buscado la imagen de mi alma, pero nada reflejaba mi imagen”.

“El espejo del alma, no es otra cosa más que la faz del Amigo, la faz del Amigo que está en la patria espiritual”.

“He dicho: ¡Oh corazón mío! Busca el Espejo universal, ves hacia el Mar; no alcanzarás tu objetivo sólo con el río”.

“En esta búsqueda, tu esclavo ha llegado al fin al lugar de Tu morada, como los dolores del alumbramiento condujeron a María hacia la palmera”.

“Cuando tu ojo se ha convertido en el ojo de mi corazón, mi corazón ciego se ha sumergido en la visión”.

“He visto que eras el Espejo universal para toda la eternidad: he visto en tus ojos mi propia imagen”.

“He dicho: Por fin, me he encontrado a mí mismo: en sus ojos he encontrado la vía de la Luz” (Djalalod Dîn Rûmî, *Mathnawî*, II, 93 sq.).

El Fanâ (La Extinción) **El Baqâ (La Subsistencia)**

Hablar de la Mirada de Dios evoca el nivel de la “Ihsân” (la búsqueda de la perfección), puesto que, según el Hadîth de Jibrîl, el Ihsân es “Que tú adores a Dios como si lo vieras, pues aunque tú no lo veas, Él te ve”.

Además, hay en este Hadîth una sutileza lingüística del árabe, que permite que en una lectura igualmente literal obtengamos el sentido siguiente: “... pues si dejas de ser, entonces Le ves...”. “... si dejas de ser...”, se refiere a la noción sufí de “Fanâ”, es decir, de “extinción” en Dios. Esta extinción consiste, para el discípulo, en intensificar su consciencia de la “Presencia” divina hasta que ésta devenga para él la única realidad, y borre todo trazo de su individualidad. Además, el desvanecimiento de la individualidad se ve acompañado del de toda la Creación, pues sólo subsiste la Unicidad divina en sí misma.

Pero el estado del “Fanâ”, no es el más elevado, pues luego sigue el del “Baqâ”, la vuelta hacia las criaturas. Éstas no son ya percibidas como antes, sino a través de la percepción divina, de la que el discípulo ha realizado la experiencia en el “Fanâ”. Es lo que afirma la primera parte del citado Hadîth, que teniendo en cuenta lo dicho, se convierte en : “Que tú adores a Dios como si Le vieras, pues si tú dejas de ser, Le ves, Él te ve”.

Tipología de los estados espirituales

A lo largo de la progresión iniciática del discípulo, el binomio “Fanâ” y “Baqâ” se corresponde, aunque con sentidos muy diferentes, con otros diversos binomios, como pueden ser:

- La expansión (El Bast) y la contracción (El Qabd).
- La esperanza (Er-Rajâ) y el temor (El Khawf),
- La intimidad (El 'Uns) y la soledad (El Khawf),
- La familiaridad (Et-Ta'annûs) y el temor reverencial (El Hayba), etc...

Representan los diferentes grados espirituales, por los que pasa el discípulo a lo largo de su progresión (Saïr) o viaje (Safar) iniciático.

Así, por poner un ejemplo, el “Qabd” (contracción) y el “Bast” (expansión), son considerados en la progresión iniciática como posteriores al “Khawf” (temor) y “Rajâ” (esperanza), que en general son los dos polos opuestos entre los que el discípulo evoluciona al inicio de la vía.

La diferencia entre el primero y el segundo binomio, es que el “Qabd” o el “Bast” son estados espirituales experimentados por el discípulo en el momento presente, mientras que el “Khawf” y el “Rajâ”, se aplican en un estado creciente de temor o de esperanza, relativos a algo situado en el futuro (o en el pasado).

Diversos maestros sufíes han tratado esta cuestión, como por ejemplo Qushayrî en su *Risâla*¹⁶⁰. En lo que conviene fijarse es en la progresión del discípulo hacia un

¹⁶⁰ Qushayrî, *Risâla*, El Cairo, 1948, ed. Anṣarî, pgs, 32 y 33.

estado en el que hay un constante acercamiento a sí mismo, tomando así consciencia de la realidad espiritual en la que se encuentra en el estado presente.

A esta consciencia debe añadirse una cierta vigilancia, pues cada estado espiritual, debe someterse a unas particulares conveniencias. Así pues, el discípulo no debe reaccionar nunca contra un estado de “contracción” espiritual e intentar librarse del mismo, pues obtendrá necesariamente el efecto inverso. La actitud conveniente para este estado es, al contrario, aceptarlo plenamente, sometiéndose así a la voluntad divina. De esta forma, el estado finaliza, y el discípulo habrá franqueado una nueva etapa en su progreso iniciático.

El estado de “*Baṣṭ*” precisa de una vigilancia aun mayor. Efectivamente, en este estado el discípulo se siente invadido de una alegría y de una apertura absoluta frente a todo lo que le rodea. Si el discípulo se deja llevar por ello, cometerá fácilmente lo que los sufíes llaman: una descortesía o indelicadeza espiritual (*Saw’ El ‘Adab*). “Un sufí dijo: Se me abrió una de las puertas de la expansión (*Baṣṭ*). Di un paso en falso; y el grado espiritual que había alcanzado, desapareció de mi vista¹⁶¹”.

El “*Hâl*” y el “*Maqâm*”

Hasta aquí hemos hablado de “estado espiritual” sin más precisiones. Es lo que los sufíes designan con el término de “*Hâl*”. El “*Hâl*” indica el estado espiritual en el que se encuentra el discípulo en un momento dado. Se manifiesta mediante una sensación espiritual intensa, que puede traducirse en una tendencia al lloro, a la risa, etc... Representa otras tantas formas del Amor espiritual (*El Maḥabba*), que se manifiesta tras una intensa sensación (*Shu’ûr*) de la Presencia divina.

Es sobretudo el “*Hâl*” lo que está en la base de los movimientos extáticos de los sufíes, y que se designan con los términos “*Ḥaḍrah*” (Presencia divina) o “*Imârah*” (Plenitud).

El “*Hâl*” tiene sin embargo como característica esencial, que no puede ser provocado ni mantenido por la propia voluntad del discípulo: “Los *Aḥwâl* son “dones” [*Mawâhib*], no adquisiciones personales” [*Makâsib*], escribe Ibn ‘Arabî¹⁶². También tiene como característica ser pasajero, inconstante; y en esto, se opone al “*Maqâm*”, otro término técnico que designa el grado espiritual adquirido de forma durable por el discípulo.

Podríamos así asimilar el “*Hâl*” a una energía espiritual que permite al discípulo progresar en la vía iniciática; mientras que, los “*Maqâm*”, constituyen las adquisiciones espirituales del discípulo a lo largo de su progreso en la vía.

Para dar un ejemplo, el *Qabḍ* (contracción) y el *Baṣṭ* (expansión), a los que acabamos de referirnos, pueden ser según los casos, considerados como “estados” (*Aḥwâl*), o como “grados” (*Maqâmât*) espirituales.

Aparte del hecho de que todo discípulo que progresa en la vía iniciática, pasa del “*Qabḍ*” al “*Baṣṭ*”, y viceversa, lo que corresponde a una sucesión de “*Hâl*”, además tenemos que estos dos aspectos corresponden a dos tipologías espirituales constantes, de las que Sîdî ‘Abd El ‘Azîz Ed Debbâg, nos da algunas indicaciones en el Libro “*El Ibrîz*”. Éste distingue entre un aspecto tenebroso (*Zulmânî*) del “*Qabḍ*” y del “*Baṣṭ*”, que corresponde a una realidad de orden psíquico, y un aspecto luminoso (*Nurânî*), que corresponde a una realidad de orden espiritual.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Ibn ‘Arabî, *El Futuhât E Mekkiyyah*, op. cit., cap. 192, pg. 384.

Daremos aquí una síntesis de las características citadas por Sîdî 'Abd El 'Azîz. Las de la Contracción luminosa son las siguientes:

- Una intensa intuición del bien.
- La integridad. Si ésta falta, el “Qabḍ” sería llamado “tenebroso”.
- La tendencia a huir de las influencias negativas.
- Ningún freno en decir la verdad, aunque sea desagradable.
- La estricta sumisión a la Ley revelada; sino sería también un “Qabḍ” tenebroso.
- La tendencia a acercarse a todas las influencias positivas, y a assimilarlas.
- La tendencia a mantener bien enraizadas todas las citadas características.

Las características de la Expansión luminosa son las siguientes:

- La completa alegría, que es una luz interior que permite anular el odio, la envidia, el orgullo, la avaricia y la inamistad, por el hecho de que todos estos aspectos son contrarios a la alegría.

- La fijación de la noción del “Bien” en la persona que se encuentre en este estado, de forma que todas sus reflexiones no giran más que en torno a esta idea. Olvida el daño recibido, pero jamás olvida el Bien. Jamás guarda rencor.

- La apertura de los sentidos externos, de manera que, en el estado de “Baṣṭ”, la persona tiene tendencia a saborear, y apreciar, todo lo que reciben sus sentidos. Está absorbida por la belleza de las cosas exteriores.

- La apertura a la percepción interna, que corresponde a un nivel de sensibilidad aun más profundo y más sutil.

- La sensación de grandeza; sentimiento que este estado de Baṣṭ corresponde a una predisposición que le dará la posibilidad de alcanzar un elevado grado.

- La indulgencia: si esta cualidad coexiste con la sensación de grandeza, se trata de un Baṣṭ luminoso. Si el sentimiento de grandeza coexiste con el rencor y la tendencia a dañar, el “Baṣṭ” es llamado “tenebroso”.

- La humildad: Aquel que está en el estado del “Baṣṭ”, está en un estado de grandeza, y es preciso pues que sea humilde. Si se realza, será presa del orgullo, y rechazado por Dios.

Vemos pues que los estados del “Qabḍ” o del “Baṣṭ” -que puede llegar al discípulo de formas sucesivas y transitorias a lo largo de su progresión iniciática-, corresponden igualmente y de una manera más profunda, a tipos espirituales distintos, donde, uno u otro, revelan ser una característica de la naturaleza profunda del discípulo. En este sentido, son “Maqâm”, por oposición al “Hâl”, ya que son adquisiciones duraderas.

Bajo una cierta relación, los dos tipos espirituales del “Qabḍ” y del “Baṣṭ”, corresponden a los dos tipos de vías espirituales que hemos distinguido al principio, que son la vía del “Rigor” (Jalâliyyah) y la de la “Belleza” (Jamâliyyah).

F. La Ru'yah (Visión)

La Mushâhadah (Contemplación)

Y la Baṣîrah (Visión espiritual).

La elevación espiritual del discípulo corresponde a lo que los sufíes designan como el esclarecimiento de la visión espiritual llamada “El Baṣîrah”. Esta visión puede

darse sea en estado de vigilia, lo que los sufíes llaman “El Mushâhadah” (la Contemplación), sea en estado dormido, bajo la forma de sueños particularmente claros y cargados de mensajes simbólicos, que los sufíes llaman la “Ru’yah” (la Visión). Hay una neta distinción entre la “Ru’yah” (la Visión), que tiene un carácter “luminoso” y espiritual, y el “Hulm”, que es un sueño de carácter tenebroso. Numerosos Hadîths hacen alusión a esta diferencia fundamental: “La Ru’yah” [visión] proviene del Misericordioso [Er-Rahmân] y el Hulm (sueño ordinario), proviene de Satán [Es-Shaytân]. Otro Hadîth: “La visión santa del hombre santo es una porción de las cuarenta y seis partes de la Profecía [En Nubuwwah]”. Otro Hadîth, por sólo citar éstos: “La visión del creyente es una palabra por la que el servidor comunica con su Señor”.

Sería difícil desarrollar completamente aquí, por lo vasto de este dominio, todo lo que concierne a las visiones espirituales. No nos referiremos pues a la relación entre la visión espiritual y el progreso iniciático del discípulo.

Pero hay un aspecto de la cuestión que conviene aclarar. En árabe, se hace una distinción entre la “Ru’yah” (visión) y la “Baṣīrah” (que traducimos aquí como “visión espiritual”). Estos dos términos corresponden efectivamente a dos realidades distintas. La visión espiritual percibe las “esencias” de los seres que pertenecen al orden informal. Sólo una vez haya tenido lugar esta percepción, ésta se traducirá en otro plano en la percepción de formas determinadas. Estos planos pueden ser, precisamente, la visión de los estados de sueño o de vigilia.

Las visiones (Ru’yah) y las contemplaciones (Mushâhadah) son eventos que se producen a menudo a lo largo de la progresión iniciática del discípulo en la vía espiritual. No son, sin embargo, más que traducciones secundarias de una realidad superior, que es de orden espiritual.

Por estas razones, juegan en la progresión iniciática del discípulo un papel que puede ser tanto positivo, como negativo. Positivo, en la medida en la que constituye una “estimulación” (Tashjîe) del discípulo, quien al inicio de la vía puede tener necesidad de confirmaciones sensibles. Son -dicen los sufíes- como “caramelos” que se da a los niños para estimularlos en sus esfuerzos.

Su papel puede también ser negativo, en la medida en la que el discípulo novicio puede tomar estas manifestaciones como si fueran grandes realizaciones espirituales, lo que le impide evolucionar. El papel del maestro espiritual, es justamente, mostrar al discípulo que nohay ahí más que aspectos secundarios de la realización espiritual, y liberarlo de la adoración de estos nuevos ídolos, a fin de hacerle comprender el significado del verdadero monoteísmo interior.

G. Del Amor: El Maḥabba

Abordaremos ahora un aspecto esencial del progreso iniciático, que es el del Amor espiritual (Maḥabba).

La vía que los sufíes consideran prioritaria por encima de todas las demás, para liberarse de la prisión del “yo” (Nafs), es la del amor (El Maḥabba).

Los sufíes distinguen una primera clase de amor, que es el que de hecho no hace más que reflejar o transferir a otra persona, el amor de sí mismo. Esta actitud se manifiesta hacia cualquiera que encarne para nosotros un interés cualquier tipo. En ciertos casos, el amor por un hijo puede revelar la sensación -ciertamente ilusoria- de perpetuarse a través suyo.

La segunda clase de amor, es el hecho de amar a una persona por sí misma sin esperar nada a cambio. Este amor es esencialmente diferente al primero, pues, al contrario, busca trascender los límites del “Yo”, al encontrarse el “amado” fuera de estos límites. Pero eso no es todo; el propio “amado”, que inicialmente puede ser un ser humano, deviene progresivamente, en la medida de la ascensión espiritual del discípulo, la expresión exterior de una esencia de orden espiritual, que es el aspecto interior del ser “amado”. De nuevo, a lo largo de la realización del discípulo por el amor espiritual, esta “esencia” que, a pesar de todo es parcial, viene a confundirse con la Esencia universal y divina, de la que no es más que un aspecto.

Esta elevación espiritual por el amor implica necesariamente un concomitante conocimiento espiritual. Podríamos incluso decir que el conocimiento espiritual es una condición previa del amor, pues no es posible amar plenamente lo que no se conoce. A menos de considerar al amor en tanto que “Shawq”, es decir en tanto que deseo de unión con la cosa amada, en cuyo caso este “Shawq” puede ser el movimiento que conduzca a un nuevo conocimiento espiritual.

Los sufíes han tratado a menudo la cuestión de saber cual de los dos elementos, amor o conocimiento, es superior al otro. Si bien consideran que a lo largo de la progresión iniciática el amor es la más noble virtud espiritual, dicen igualmente que en el más alto nivel las dos nociones se confunden, o incluso que se dan recíproco nacimiento una a otra, sin que sea posible hablar de superioridad¹⁶³.

Los poemas sufíes, simbolizan a menudo la Esencia divina mediante el personaje de “Laila” [la noche, nombre de doncella elegido por los sufíes para simbolizar así el estado de no-manifestación (‘Amâ) de la Esencia divina], por el amor de la cual “Majnûn” (el loco) pierde la razón. Laila representa también la Belleza y la Esencia divinas, que permanecen inaccesibles para aquel que aun se encuentra más acá de las fronteras de su propio “Yo”. Cada vez que “Majnûn” llama a la puerta de Laila, ésta pregunta: “¿Quien es?” y Majnûn responde: “Soy yo”. La puerta permanece cerrada hasta el día en que Majnûn, embelesado por su amor, responde: “Soy tú”. Entonces la puerta se abre. Es esta la conocida alegoría de Jalalu-Ed-Din Rumî, quien añade: “El amor es esta llama que, cuando crece, todo lo quema: solamente queda Dios”.

Es el deseo de unirse al Bien-Amado divino, lo que inspira al gran místico Abû Yazîd Bistamî la siguiente oración:

“¿Hasta cuando habrá entre Tú y yo, el yo y el Tú? Suprime entre nosotros mi “yo”; haz que se convierta totalmente en “Tú” y no sea ya mi “yo”. Dios mío, si estoy contigo, valgo más que nadie, y si estoy conmigo mismo, valgo menos que nadie. Dios mío, el ejercicio de la santa pobreza y la práctica de las austeridades, me han hecho llegar a Ti; en Tú generosidad, no has querido que mis penas se perdieran. Dios mío, no es el ascetismo, el conocer el Corán de memoria, y la ciencia, lo que necesito; pero dame una parte en Tus secretos. Dios mío, busco refugio en Ti, y es por Ti por quien llego a Ti. Dios mío, si Te amo, nada menos sorprendente, puesto que soy Tú servidor, débil, impotente, y necesitado; lo extraño es que Tú me ames, Tú que eres ¡el Rey de reyes! Dios mío, actualmente Te temo y, sin embargo, ¡Te amo tan apasionadamente! ¿Cómo no Te amaría cuando haya recibido mi parte de Tu misericordia y mi corazón estará libre de todo temor?”

Esta llamada es ya en sí una respuesta, pues amar a Dios es, primero, ser amado por Él, como lo declara la Palabra coránica: “Él les ama y, ellos Le aman” (El Corán V,54).

Es esta prioridad de amor divino, lo que evoca Ibn El ‘Arabî en este poema:

¹⁶³ Muhammad El Ansârî, *Kitâb Mashâriq Enwâr El-Qulûb wa Mafâtîh Asrâr El Ghuyub*, Dar Sâdir, 1959, pgs. 11 y 12.

“Escucha, ¡oh bien amado!
Soy la Realidad del mundo,
el centro y la circunferencia,
Soy las partes y el Todo.
Soy la Voluntad establecida entre el Cielo y la Tierra.
No he creado en ti la percepción,
más que para ser objeto de Mi percepción.
Si me percibes, te percibes pues a ti mismo,
pero no sabrás percibirme a través tuyo.
Es a través de Mi ojo, por donde Me ves y te ves a ti,
no es por tu ojo por donde Me puedes concebir.
Bien-amado,
¡tantas veces como Te he llamado
y no Me has oído!
¡Tantas veces Me he mostrado a ti
y no Me has visto!
¡Tantas veces Me he hecho dulces efluvios
y no Me has sentido,
sabroso alimento
y no Me has probado.
¿Por qué no Me puedes alcanzar
a través de los objetos que palpas?
¿O respirar Me a través de los olores?
¿Por qué no Me ves?
¿Por qué no Me oyes?
¿Por qué? ¿Por qué? ¿Por qué?
Para ti, Mis delicias sobrepasan
a todas las demás delicias,
y el placer que Te procuro
sobrepasa a todos los demás placeres.
Para ti, Soy preferible
a todos los demás bienes.
Soy la Belleza
Soy la Gracia
Bien-amado, ¡Ámame!
Ámame sólo a Mi, ámame de amor.
Nada hay más íntimo que Yo.
Los demás te aman para sí mismos:
Yo, te amo por ti,
y tú, huyes lejos de Mi.
Bien-amado,
no Me puedes tratar con equidad,
pues si te acercas a Mi,
es porque Me he acercado a ti.
Estoy más cerca de ti que tú mismo,
que tu alma, que tu aliento.
Bien-amado, vamos hacia la unión...
Vayamos mano con mano,
entremos en la presencia de la Verdad,

que sea nuestro juez
e imprima su sello en Nuestra unión
para siempre”.

Esta experiencia de amor divino, es evocada por los sufíes, durante sus reuniones, en los poemas y cantos espirituales, y se expresa en sus “estados” extáticos, llamados también “khamra” (embriaguez):

“Hemos bebido a la memoria del Bien-Amado un vino con el que nos hemos embriagado antes la creación de la viña.

La luna llena es su vaso; y Él es un sol que hace circular el creciente. ¡Cuántas estrellas resplandecen cuando se mezcla!

Sin su perfume, no hubiera encontrado el camino de sus tabernas. Sin su resplandor, la imaginación no podría concebirlo”.

Estos versos están extraídos de la “Khamriya”, el “Elogio del vino” (tomado como símbolo del amor divino), de Umar Ibn El-Farich, apodado “el sultán de los enamorados”. Este poema es a menudo cantado en las reuniones sufíes, al igual que el de Abû Madîan, en el que el célebre Shaykh, celebra a su vez la embriaguez por el amor divino:

“Os habéis adueñado de mi razón, de mi vista, de mi oído, de mi espíritu, de mis entrañas, del total de mí mismo.

Me he extraviado en vuestra extraordinaria belleza. Ya no sé donde está mi sitio en el océano de la pasión.

Me habéis aconsejado mantener oculto mi secreto, pero el desbordamiento de mis lágrimas lo ha desvelado todo.

Cuando perdí la paciencia, cuando mi resignación llegó a su fin, cuando he cesado de poder probar en mi lecho la dulzura del sueño,

Me he presentado ante el Qadi del amor y le he dicho: mis amigos me han tratado con rigor, y han acusado a mi amor de impostura.

Sin embargo, tengo testigos de mi amor, y los maestros corroboran mis alegaciones, cuando declaro mi insomnio, mi amor, mi pena, mi tristeza, mi deseo, mi adelgazamiento, mi palidez y mis lágrimas.

¡Extraña cosa! Los busco apasionadamente por todas partes y están conmigo.

Mi ojo les llora, cuando están en su pupila. Mi corazón se lamenta de la separación, cuando están entre mis brazos.

Si me reclaman los derechos de su amor, soy el pobre que no tiene nada de él, ni sobre él.

Si me exilian en las prisiones del desamparo, volveré a ellos por la intercesión del intercesor”.

H. La dimensión cósmica y espiritual del Ser.

Un maestro espiritual de la Tariqa Qadîriyyah, describía el despojamiento del “Yo”, y la ascensión iniciática del discípulo, en los siguientes términos: “El “Yo” (En Nafs) es como un centro con un campo orbital que le es propio. Este campo es el lugar donde se manifiestan las ilusiones del “Yo” (El Awhâm). El papel del maestro consiste en desnudar este campo de sus constelaciones ilusorias, como se desnuda a un cordero

de su lana. Vuelto así el discípulo a su estado primordial, conoce a su Señor. Desde ahí, emprende la verdadera ascensión a través de los grados espirituales”.

El carácter cosmológico de este ejemplo no es fortuito. Más allá del “Yo” individual, hay lo que los sufíes llaman el “Yo” cósmico. El mismo maestro decía a un discípulo: “Todas las cosas creadas están, en realidad, contenidas en el “Yo”.

El acceso a esta dimensión cósmica del “Yo” corresponde a lo que se designa por el término técnico de “Fatḥ Zulmānī” (apertura tenebrosa o “cósmica, en referencia al carácter de substancia cósmica al que reenvía el término tiniebla), por oposición a la verdadera “apertura” espiritual, que corresponde a una salida de los límites del cosmos, y que se llama “El Fatḥ En-Nurānī” (la apertura espiritual o luminosa). Para comprender que se trata de experiencia espiritual vivida, citaremos aquí lo que relata de su propia experiencia Fatḥ Sîdî ‘Abd El ‘Azîz Ed-Debbâh:

“Tres días después de la muerte de Sîdî ‘Umar [uno de los maestros de Sîdî ‘Abd El ‘Azîz], se produjo para mí la apertura [El Fatḥ], y le doy gracias a Allâh. Allâh nos hizo conocer la “Realidad” de nuestro “Yo”- recaiga en Él toda gloria y reconocimiento-. Esto ocurrió el octavo día de Rajab, en el año 1125. Había salido de casa, y Allâh -¡Exaltado sea!- me permitió obtener, mediante algunos de sus adoradores sinceros, cinco Mazuna [moneda de la época], con las que compré pescado que llevé a casa. Mi mujer me pidió entonces que fuera a Sîdî ‘Alî B. Harazem para buscar aceite. Salí pues. Cuando llegué a Bab El Futûb, fui presa de un temblor seguido de diversas sacudidas. Mi cuerpo se puso a hormiguear intensamente. Pese a todo, seguí caminando, pero mi estado seguía intensificándose. Cuando me llegué cerca del mausoleo de Sîdî Yahyâ B. Allâh -¡que Dios nos permita aprovechar su espiritualidad!-, que se encontraba en el camino de Sîdî ‘Alî B Harazem, el estado en que vivía se hizo muy intenso, y mi pecho experimentó enormes sacudidas, hasta el extremo de que mi barba se abatía contra él. Entonces me dije: “¡No hay duda alguna, es la muerte que ha llegado!” Después algo parecido a un vapor salió de mi cuerpo, que fue agrandándose hasta alcanzar una dimensión inconmensurable. Entonces los seres empezaron a revelármese, y a aparecer como si estuvieran entre mis manos. Vi todas la ciudades, villas y poblaciones. Vi todo lo que había en la Tierra... Vi los océanos y las tierras con lo que contienen de animales y criaturas. Vi el Cielo como si me encontrara encima suyo, y como si viera lo que contiene. A menudo se producía una luz extraordinaria, como un resplandor deslumbrante venido de todas partes.

Esta luz estaba encima mío, debajo, a mi derecha e izquierda, delante y detrás de mí. Sentí luego un enfriamiento inmenso hasta que me creí muerto. Me precipité cara al suelo para no ver esta luz. Cuando me hube tumbado, vi que mi cuerpo era una multitud de ojos; el ojo veía, la cabeza veía, el pié veía, todos mis miembros veían. Me fijé en la ropa que llevaba y vi que no cubría esta visión, que recorría todo mi cuerpo. Comprendí que tumbarme o levantarme, no cambiaba nada mi estado. Estuve así durante una hora, y luego cesó todo y me encontré en mi estado habitual. Volví a la ciudad. Fui presa del pánico y me eché a llorar. De nuevo fui sometido al mismo estado durante una hora, Hubo a continuación una alternancia; una hora de estado, y una hora de descanso, hasta que finalmente me acostumbré. Luego empezó a desaparecer una hora durante el día, y otra durante la noche; finalmente, dejó de desaparecer en absoluto. Allâh me concedió luego la Misericordia de reunirme con algunos gnósticos entre sus santos¹⁶⁴...”.

Esta experiencia del “Fatḥ”, de la que Sîdî ‘Abdel ‘Azîz nos relata los primeros momentos, no debe tampoco ser considerada como la última realización espiritual. Esto nos lleva a aclarar un último punto: el Fatḥ, aquí, consiste en una ascensión espiritual, a

¹⁶⁴ *El Ibrîz, op. cit., pgs. 14 y 15*

través de diferentes niveles del conocimiento iniciático, que vienen simbolizados por otros tantos “cielos”.

Los sufíes no hacen más que revivir, a través de su propia experiencia y hasta el grado que les sea permitido alcanzar, el viaje iniciático del Profeta a través de los Siete Cielos, a lo largo del cual, con su “compañero” (Er-Rafiq, que es el arcángel Gabriel), llega hasta el “Loto del límite” (Sadratu El Muntahâ). Sólo el Profeta fue autorizado a ir más allá de este límite y acercarse a Allâh “a la distancia de dos codos de arco, o aun menos”. Este “aun menos” (‘Adnâ) es, según los sufíes, el símbolo de la más alta realización espiritual que pueda ser alcanzada, que es el grado de la Unidad metafísica, llamado “El Ahadiyyah”.

La experiencia descrita por Sîdî ‘Abdel ‘Azîz, no es pues más que la primera etapa del viaje iniciático.

Otro punto importante es que la realización espiritual no pasa forzosamente por esta modalidad del “Fath”. Es posible pues establecer una distinción entre esta modalidad, y la realización del Secreto espiritual (Es-Sirr) como tal. Ésta puede darse a través de una ascensión espiritual desprovista de cualquier “visión”, bajo la forma que sea, de los diferentes grados espirituales (los cielos,) que el discípulo va atravesando. Sólo subsiste una intelección o sabor (Dhawq) espiritual, que permite la realización del conocimiento iniciático.

Esta última, como ya hemos tenido ocasión de ver, no tiene relación alguna con un orden “formal”, sea cual sea el grado en que se sitúe esta forma.

La condición necesaria para la realización espiritual es pues el acceso a este conocimiento (Ma’rifah) divino. Sin embargo, ocurre que algunos gnósticos alcanzan la doble realización, del conocimiento divino, y de las percepciones particulares debidas la “Fath”.