

su sentido negativo y apasionado, que hay que dominar y trascender. Pues en el apartado sobre el *dikr* se verá la importancia de mantener la atención centrada en el cuerpo como templo del espíritu.

### Amor platónico y belleza divina en el sufismo

El temor o *taqwà* en el sufismo, que es lo que impulsa a practicar los actos de ascesis, esconde en realidad un amor por un estado superior de perfección. En el ejemplo de Ulises, el temor a ser seducido fatalmente por el canto de las sirenas escondía en realidad un amor por el regreso a su patria y hogar, y ese amor era lo que en verdad le impulsaba a protegerse atándose al mástil. En el Corán vemos el mismo principio, pues se dice que Dios ama a quienes le temen, lo que significa que el temor es en realidad por amor. Efectivamente, si analizamos las aleyas que hablan sobre el temor o *taqwà*, vemos que éste siempre está relacionado con un fin superior: “mientras que quien haya temido comparecer ante su Señor y preservado su alma de la pasión tendrá el Jardín por morada”<sup>249</sup>. Es decir, el temor a ser arrastrado por los deseos inferiores del alma compulsiva (*nafs*) esconde en realidad un amor por un estado superior y permanente de plenitud y felicidad, representado por el Jardín.

Esta noción de regreso o retorno a casa es omnipresente en la literatura sufí, y se explica en términos de regreso del alma a su origen y fundamento divinos. Los primeros versos del *Mathnawi* de Rumi constituyen uno de los pasajes más conocidos del sufismo, y se refieren a la flauta de caña (*ney*) como símbolo de este anhelo y nostalgia del alma; es el pasaje literario conocido como *ney-namè* o “canto del ney”:

«Escucha al junco contar una historia, afligiéndose por la separación: “Desde que me apartaron del cañaveral, mi lamento ha hecho gemir a hombres y mujeres. Quiero un pecho des-



trozado por la lejanía, para revelar el sufrimiento del deseo del Amor. Todo el que está lejos del origen desea regresar al momento de unión”<sup>250</sup>.

Y otra aleya recuerda el destino del alma sosegada, es decir, del alma purificada que ha llegado a la tercera y definitiva etapa de desarrollo:

«¡Alma sosegada! ¡Vuelve a tu Señor, satisfecha, acepta! ¡Y entra con Mis siervos, Entra en Mi Jardín!»<sup>251</sup>.

El Amor es así lo que impulsa al alma a subir la cuesta aguantando la dureza del camino, pues a la práctica ascética se le van a sumar las múltiples pruebas a que será sometida, ya que es condición ineludible que el que emprende el camino sea sometido a prueba:

«¿Piensan los hombres que se les dejará decir: “¡Creemos!”, sin ser probados?»<sup>252</sup>.

El Amor es así la fuerza que incansablemente dirige el alma hacia arriba, pero no a todas las almas, pues sólo aquellas que se sienten incompletas y sean conscientes de su imperfección sentirán el anhelo y serán capaces de desatarse. Una vez más, las crisis y el sufrimiento pueden detonar el comienzo de la búsqueda de la verdad.

La perspectiva platónica se acerca mucho a la sufí en este punto, pues también para Platón el amor es el responsable verdadero de que el alma quiera ascender y, para ello, esté dispuesta a sacrificar sus impulsos y tendencias inferiores. En su obra *El banquete* analiza el carácter del amor y lo sitúa en una posición intermedia, entre la ignorancia y la sabiduría, entre la fealdad y la belleza, entre lo humano y lo divino. Así, encontramos textos de Platón y de Rumi muy similares en este tema de la necesidad de intuir la pro-



pia imperfección. Platón, en *El Banquete*, dice que “los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar”<sup>253</sup>. Y Rumi en el *Mathnawi*: “Todo aquel que ha visto y reconocido su propia imperfección ha galopado con dos caballos en el perfeccionamiento de sí mismo. La razón de que alguien no va volando hacia el Señor de la Gloria es que se supone perfecto. No hay enfermedad peor en tu alma, oh hombre engreído que la presunción de perfección”<sup>254</sup>.

El temor reverente o *taqwà* comentado esconde en realidad un amor hacia algo más elevado que se ha vislumbrado, y ese algo es la Belleza, noción omnipresente en ambas concepciones. Dice Platón que el amor es siempre amor de algo, y por ello describe al amor como un *Demon* pobre y necesitado pero valiente y atrevido<sup>255</sup>. En Platón el amor es a la Belleza en sí, mientras que en el sufismo es amor al Amado, y de acuerdo al hadiz “*Allāh* es Bello y ama la Belleza”, la Belleza divina es lo que inspira el amor. Aquí vemos una diferencia entre ambas concepciones, pues recordemos que Platón no concibe todavía la noción de Unidad de la Existencia. Así, Platón no concibe el amor como algo propiamente divino, pues precisamente por ser amor de la belleza significa que todavía no la posee, y por tanto no puede ser un dios, ya que los dioses están en posesión de la felicidad y la belleza. En cambio, en la perspectiva sufí vemos que Dios es bello y al mismo tiempo ama la belleza; esto se puede comprender en base a la noción de la Unidad y de la manifestación divina comentada: Dios, como esencia, es Bello en sí mismo, fuente de toda la belleza en el mundo y de toda alabanza. Sin embargo, cuando se manifiesta creando el mundo de la multiplicidad, se establece un grado inferior del Ser, que por su propia incompleción aspira a lo perfecto, es decir a *Allāh*, fuente única de la que es reflejo el mundo inferior. De hecho la Idea en Sí de Platón



como vimos presupone esta fuente única, por lo que podemos decir que está cerca de la idea de Unidad divina.

Así, en el sufismo el Amor es un nombre o atributo divino (*al-Wadūd*), que se suele traducir por ‘El amoroso’, ‘El constante en su amor’, ‘El amigo afable’, ‘El afectuoso’, etc.<sup>256</sup>. Ibn ‘Arabī define este nombre así:

«Tienes necesidad de Él —Glorificado sea— para que te permita lograr la firme consolidación del afable amor (*wadd*) a Él y del afectuoso amor (*wadd*) hacia aquel a quien Él ha ordenado que ames amistosamente (*wadd*) fijando el amor a él en tu alma (*nafs*)»<sup>257</sup>.

Es decir, es Dios considerado en su atributo de *al-Wadūd* quien permite al siervo establecerse en ese amor afable y constante hacia Él y hacia las criaturas. Sin embargo, Ibn ‘Arabī dice que esta constancia y consolidación de la afable amistad es la manifestación del amor en su sentido original, que corresponde a la noción de *ḥubb*. Así, el Amante (*al-Muḥibb*) es aquel cuyo amor es desprendido y puro y está consagrado a la voluntad del Amado, mientras que el Amoroso (*al-Wadūd*) es aquel cuyo amor es constante<sup>258</sup>.

El término *ḥubb* también se relaciona directamente con el término *Habīb*, uno de los sobrenombres del Profeta Muhammad y que significa ‘Amado’. Es decir, en el Sufismo el Amor vemos que es en las dos direcciones, pues va de *Allāh* a las criaturas y de estas a *Allāh*. Así, tanto en el sentido de ‘amor afable’ como en el original de ‘amar’ vemos esta doble dirección:

«A quienes hayan creído y obrado bien, el Compasivo les dará amor (*wudd*)»<sup>259</sup>.

«Di: “Si *amáis* a Dios, seguidme, Dios os *amará* y perdonará vuestros pecados; Dios es indulgente, misericordioso”»<sup>260</sup>.



Podemos decir que el amor tal y como lo concibe Platón se acerca más a la noción de *hubb*, que no es un Nombre divino pero que corresponde a la misma idea de deseo amoroso, que en su estado sublimado deviene amor a *Allāh*. Sin embargo, el mismo término coránico que en las aleyas anteriores es utilizado en términos de alabanza, vemos que en otras aleyas aparece en términos de censura, pues el amor a lo percedero no es más que deseo ilusorio, es decir amor a las sombras de lo real:

«Hay hombres que, fuera de Dios, toman a otros que equiparan a Él y les *aman* como se ama a Dios. Pero los creyentes *aman* a Dios con un amor más fuerte»<sup>261</sup>.

«El *amor* de lo apetecible aparece a los hombres engalanado: las mujeres, los hijos varones, el oro y la plata por quintales colmados, los caballos de raza, los rebaños los campos de cultivo... Eso es breve disfrute de la vida de acá. Pero Dios tiene junto a Sí un bello lugar de retorno»<sup>262</sup>.

El amor excesivo por lo terrenal, ilusorio y percedero, solo puede ser eliminado cuando se sustituye por un amor más elevado, pues sólo un amor puede sustituir otro amor. Así, sólo el alma enamorada puede liberarse de sus dudas y de sus deseos meramente terrenales. El autosacrificio, la muerte o transformación total del ego o yo fenoménico, del *nafs*, es posible por tanto cuando se inflama en el corazón este amor a la Belleza divina, un amor absoluto que lo quema todo salvo al Amado. Por ello en las poesías sufíes abundan los ejemplos de amantes que se auto anulan en pos de la amada:

«¿Qué puede hacer un enamorado sino humillarse? ¿En qué pasaría sus noches, sino deambulando por el barrio de la Amada?»<sup>263</sup>.



Es decir, sólo un amor por la belleza de la amada o del amado, símbolo de la Belleza divina, puede quitar otro amor por lo que es inferior. Y el amor a Dios, que es lo único que puede arrancar totalmente del corazón el amor al mundo, sólo es posible cuando se contempla Su Belleza, pues la Belleza es el motor del Amor.

Intuir la belleza divina en las cosas creadas es así un tema recurrente en la obra tanto de Platón como de Rumi, Ibn 'Arabī y otros tantos autores místicos. Toda la obra de Ibn 'Arabī, por ejemplo, intenta responder a la pregunta de qué significa amar a Dios y cómo es posibleamarlo. Si Dios se manifiesta en las formas del mundo, se trata de saber qué relación hay entre el Amado y la forma concreta en que se hace visible, pues la forma le muestra pero a la vez le oculta, y como vimos es a la vez Él y no Él. Así, la Belleza es la teofanía por excelencia, pues Dios, que según el *hadiz* comentado es Bello y ama la Belleza, se manifiesta en las formas del mundo<sup>264</sup>. Llegar por tanto a advertir la Belleza divina en las cosas creadas es lo que libera al ser humano de su propia prisión. El *iltibās*, la ocultación de la belleza pre eterna en las formas creadas, es así un tema común en los grandes místicos de amor. Yāmī, por ejemplo, refiriéndose a Dios dice lo siguiente:

«Tú eres el tesoro que enloquece a los amantes. Laylā no puede abrasar a Machnún hasta que Tu secreta belleza, por su mejilla, hiere»<sup>265</sup>.

La belleza externa es por tanto un reflejo de la belleza divina que se contempla con los ojos del corazón. Es un tema recurrente el de que Machnún descubre en si mismo, en su propio interior, la belleza de Laylā. Por eso dice Rumi lo siguiente:

«¡Qué novia hay en el alma! [...]. No te fijas en la mejilla de carne que se corrompe y se pudre; contempla la mejilla espiritual»<sup>266</sup>.



El amor terrenal se convierte así en una necesaria escalera para llegar al amor divino. El concepto de amor comentado arriba (*hubb*) lo vemos asociado a este deseo por la belleza divina que la belleza del mundo es capaz de inspirar. Así, encontramos una significativa aleya donde aparece el término amor (*hubb*) en relación a la historia coránica de la mujer de Egipto que se enamoró locamente del profeta Yusuf, símbolo de la belleza divina, pero fue rechazada por él, y ante los rumores en la ciudad montó una estratagema para mostrar la lógica de su enamoramiento:

«Unas mujeres decían en la ciudad: “La mujer del Poderoso solicita a su mozo. Se ha vuelto loca de amor por él. Sí, vemos que está evidentemente extraviada”. Cuando ella oyó sus murmuraciones, envió a por ellas y les preparó un banquete, dando a cada una de ellas un cuchillo. Y dijo que saliera adonde ellas estaban. Cuando las mujeres le vieron, le encontraron tan bien parecido que se hicieron cortes en las manos y dijeron: “¡Santo Dios! ¡Éste no es un mortal, éste no es sino un ángel maravilloso!”»<sup>267</sup>.

Rumi comenta esta aleya en relación a la necesidad de desarrollar la capacidad de maravilla ante la realidad divina, lo que implica abandonar el plano del intelecto e ir más allá:

«El amor es el barco de los elegidos: rara vez (el resultado) es la calamidad; generalmente es la liberación. Vende la inteligencia y compra perplejidad: la inteligencia es opinión; la perplejidad, visión (inmediata). Sacrifica tu entendimiento en presencia de Mustafá (Muhammad); di: “*hasbiya Allāh*” pues “Dios me basta” [...]. Puesto que la inteligencia es la que excita en ti el orgullo y la vanidad, vuélvete loco para que tu corazón permanezca cuerdo, no como el perturbado que se dobla con bufonadas, sino como el trastornado y perdido en Él. Los locos son (como) esas mujeres (de Egipto) que se hicieron cor-



tes en las manos, tontas con respecto a sus manos pero (sabias) al advertir la belleza del rostro de José. Sacrifica tu intelecto por amor al Amigo [...]. Si mediante la perplejidad tu intelecto sale de la cabeza, cada cabello tuyo se convertirá en una (nueva) cabeza e intelecto»<sup>268</sup>.

En la perspectiva platónica encontramos esta misma concepción de la belleza terrena como escalera en uno de los pasajes más conocidos, también en la obra *El banquete*. En este pasaje Platón expone los grados o etapas a seguir hasta llegar al conocimiento de la belleza en sí: partiendo del amor a un solo cuerpo bello es preciso comprender que su misma belleza es una y la misma que se halla presente en los demás cuerpos bellos. Este conocimiento permite ascender y reorientar el amor hacia la belleza presente en todos los cuerpos bellos. Empezando pues por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños, es necesario ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a la belleza de las almas, y de estas a las bellas normas de conducta y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para conocer al fin lo que es la belleza en sí. Platón concluye el pasaje diciendo que si alguien llega a ver la divina belleza en sí, específicamente única, verá que no es comparable a nada de lo creado, ni con oro, vestidos o cuerpos, y entonces, al estar en contacto con la verdad, engendrará entonces virtudes verdaderas<sup>269</sup>.

Vemos así que en ambas concepciones el amor humano es necesario para llegar al divino. Ibn ‘Arabī, en relación a este tema, dice lo siguiente:

«Pues bien, así es nuestro amor por *Allāh* —enaltecido sea—. Le amamos en Sus epifanías y en ese nombre particular que es ‘Laylā’ o ‘Lubnā’ o quienquiera que sea, sin tener consciencia



de que es la misma Realidad divina (*'ayn al-ḥaqq*) [lo que amamos]. En este caso, amamos el nombre y no conocemos la esencia real que es el Verdadero. Entre nosotros se cuentan quien Le conoce ya en este mundo y quien no Le conoce hasta que, llegado el momento, muere amando algo en particular. Entonces, al retirarse el velo se le descubre que en realidad no ha amado sino a Allāh —cuyo velo es el nombre de la creatura—»<sup>270</sup>.

Por otro lado, Ibn 'Arabī recuerda el imperativo coránico de adorar sólo a Dios; es decir, no realizar esta ascensión desde lo concreto hacia lo universal, desde el mundo hacia *Allāh*, lleva a idolatrar las cosas creadas al considerarlas poseedoras en sí mismas de los atributos divinos, olvidando su verdadera fuente. En el siguiente punto se verá como el recuerdo de Dios, técnica fundamental del método sufí, es el medio para ir reorientando el amor por lo perecedero hacia el amor por lo eterno y verdadero.

### Reminiscencia platónica y el *dīkr* sufí como técnica de ascenso

La teoría de la reminiscencia o *anámnēsis*, que constituye uno de los pilares del pensamiento platónico, tiene un paralelismo con la técnica principal del *dīkr* (recuerdo) sufí. Dice Platón que el aprender no es realmente otra cosa sino recordar, pues el alma aprendió en un tiempo anterior aquello de lo que se acuerda (aprende) en su vida terrena<sup>271</sup>. Y es a través de la contemplación de la belleza de este mundo que, recordando la verdadera, le salen 'alas' al alma y le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro<sup>272</sup>. El recuerdo del otro mundo es por tanto según vemos en este texto el medio que libera y hace 'alzar' el vuelo al alma. En esta ascensión, como vimos, el alma se libera de la ilusión que supone considerar este mundo como única

realidad, confundiendo su propia identidad con las formas pasajeras y creando así el ídolo del 'yo' o ego. Sin embargo, Platón habla en términos poco claros de la manera de hacer esta liberación-ascensión, pues en el mismo texto declara que sólo con esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado, mientras que la mayoría caen en el olvido de lo sagrado<sup>273</sup>.

En la cosmovisión sufí vemos que la idea de *recuerdo* es también omnipresente. El mismo Corán se presenta a sí mismo como Recuerdo en varias aleyas, por ejemplo: «¡Por el Corán que contiene el Recuerdo!»<sup>274</sup>. Y el Recuerdo es principalmente recuerdo de la Unidad divina: «Esto es un mensaje dirigido a los hombres para advertir con él, y para que sepan que Él es un Dios Único, para que recuerden los que posean un corazón despierto»<sup>275</sup>. Como vimos, según la cosmovisión sufí, el conocimiento de la Unidad divina está presente en el alma, pues en el día de *alast*, las almas dieron testimonio de ella al ser creadas. Por tanto, coincidiendo con la perspectiva platónica del conocimiento como recuerdo, el recuerdo de Dios y de su Unidad es una actualización de este conocimiento fundamental y previo que toda alma lleva en su interior. En la tradición sufí este proceso se lleva a cabo a través de la lectura/recitación del Corán y de la técnica de rememoración/invocación de los Bellos Nombres divinos, técnica fundamental conocida como *dīkr* que constituye uno de los pilares del método sufí.

La palabra *dīkr* significa, pues, literalmente 'recuerdo'. Así, la expresión *dīkr Allāh*, se refiere al recuerdo o remembranza de Dios. El Corán destaca la importancia del recuerdo de Dios incluso por encima de la oración ritual (*ṣalāt*):

«¡Recita lo que se te ha revelado de la Escritura! ¡Haz la azalá! La azalá (*ṣalāt*) prohíbe [prevé contra] la deshonestidad y lo reprobable. Pero el recuerdo (*dīkr*) de Dios es más importante aún. Dios sabe lo que hacéis»<sup>276</sup>.

