

Se trata, pues, de limpiar el corazón para que puedan reflejarse en él las verdades de orden sagrado. Con esto se adquiere también el criterio o discernimiento necesario, pues como señala también Rūmī: “El espejo del corazón debe estar limpio para que puedas distinguir entre la forma fea y la hermosa”¹²². Y quien llega a este estado se convierte en alguien con capacidad para curar a los demás, como afirma el poeta sufi de origen turco Yunus Emre (s. XIII-XIV) en uno de sus poemas: “El que posee el rango de los derviches se purifica, se deshace de todos los errores y su corazón se vuelve como plata labrada. Es como el viento que trae el perfume del almizcle, sus hojas curan todas las enfermedades, bajo su sombra se refrescan los desesperados”¹²³.

En los siguientes puntos se desarrollará la idea de que lo que obstaculiza este conocimiento por el corazón es el alma inferior o *nafs*, el yo individual y fenoménico, que actúa de velo impidiendo la revelación e inspiración divinas, siendo por tanto el origen de la enfermedad. Antes, pero, se presenta el concepto de mundo intermedio o mundo del alma, de donde provienen las inspiraciones que llegan al corazón.

El mundo intermedio o mundo imaginario

Las innumerables imágenes que recibe el corazón cuando se ha pulido son las teofanías de los misterios divinos. Según el hadiz citado el corazón es un espejo con capacidad reflectora. Es decir, recibe el reflejo de las cosas y los significados que se mueven a su alrededor. Entonces cabe preguntarse de dónde provienen las realidades que en él se reflejan. La respuesta está en la concepción sobre los distintos planos del ser presentada antes. Según aquella, Dios, en Su automanifestación (*taʿālli*) se da a conocer en distintos niveles de realidad. Así, el conocimiento inteligible, que como vimos no tiene forma, desciende por un acto de la misericordia divina hacia planos inferiores en los que adquiere distintas formas gracias a las cuales puede ser comprendido. Por ejemplo, la Belleza absoluta correspondiente al nombre divino *al-ʿAmīl* descenderá manifestándose en distintas for-

mas que permiten tener experiencia de ella. Este aspecto de manifestación se relaciona con el nombre *al-Zābir* (el Revelado), pues Dios es el no-visto (*al-Bāṭin*) que se manifiesta o epifaniza en el Cosmos. Es decir, para llegar a comprender las realidades inteligibles es necesario que estas desciendan de alguna manera de su absolutividad y adquieran una forma o Imagen que se pueda reflejar en el espejo del corazón. Se trata de comprender lo infinito a través de lo finito. La poesía mística rebosa de imágenes que desempeñan esta función cognoscitiva, y más adelante veremos varios ejemplos de esto en la obra de Rūmī.

La Imaginación, como fuente de conocimiento trascendente, es por tanto muy importante en el sufismo. Sin embargo, no se habla aquí de la simple fantasía que se desvanece, sino de formas Imaginales autónomas que según el sufismo subsisten por sí mismas y que están en lo que se llama el mundo intermedio o intermundo (*barzaj*), correspondiente al plano situado entre el mundo inteligible y el mundo sensible. Estas Formas o Imágenes subsistentes actúan por tanto como bisagra entre ambos mundos. Con el desarrollo espiritual, el místico contemplativo va teniendo acceso paulatino a este mundo, proceso que le lleva a la *gnosis* o conocimiento de Dios.

Cuando los místicos de todas las tradiciones religiosas hablan de la existencia de otro mundo, se refieren a este intermundo. Se trata de un mundo suprasensible tan real o incluso más que el mundo físico, pues, como se ha visto, el mundo sensible es símbolo o metáfora del mundo inmediatamente superior y en último término de todos los planos superiores hasta llegar a la Esencia divina. Las formas percibidas en nuestro mundo son de alguna manera las sombras de estas Formas imaginables. En el esquema sufi este mundo corresponde, como se ha comentado, al mundo *imaginal* (*mundus imaginalis*), en árabe *‘ālam al-mitāl*, o mundo del Alma. Es decir, es el mundo de las Formas imaginables, o también mundo de las correspondencias y los símbolos, mundo que ofrece una correspondencia con lo sensible a lo que precede y con lo inteligible a lo que imita. Es un mundo mediador y mixto entre lo sensible y lo inteligible, el reino intermedio entre la pura Materia y el

Espíritu puro. Por ello las Formas imaginales que en él hay corresponden tanto a todo lo que existe en el mundo sensible como a todas las realidades inteligibles. Es de este lugar de donde proceden las imágenes que se reflejan en el corazón.

Este mundo tiene existencia por sí mismo, y ha sido bien descrito por numerosos visionarios que han tenido experiencias de él. Corbin, en su célebre estudio *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, traduce parcialmente la obra de varios autores sufíes y gnósticos chiís que se refieren a él. El sufi de origen anatolio *Dā'ūd Qaysarī* (m. 751/1350), por ejemplo, define este intermundo (*barzaj*) así: “el *mundus imaginalis* (*al-ʿālam al-mitālī*) es un universo espiritual de sustancia luminosa; por una parte, tiene afinidad con la sustancia material, porque es objeto de percepción y está dotado de extensión; por otra parte, tiene afinidad, con la sustancia inteligible separada, porque su naturaleza es pura luz. No es ni un cuerpo material compuesto, ni una sustancia inteligible separada, porque es un *barzaj*, es decir, un intermundo, un límite que separa el uno del otro”¹²⁴. Otro autor, ʿAbd al-Razzāq Lāhīfī (m. 1072/1662) dice lo siguiente: entre el mundo inteligible, que es el mundo de las puras Inteligencias totalmente inmateriales, y el mundo sensible, constituido por las realidades puramente materiales, existe otro universo. Los seres de ese universo intermedio tienen forma y dimensiones, aunque carezcan de «materia material»¹²⁵.

Se trata por tanto de un mundo con extensión propia, con ciudades, figuras personales, formas, paisajes, plantas y animales. Sin embargo, todos ellos ya no obedecen a las leyes permanentes de la densidad ni a las condiciones de la perceptibilidad del mundo sensible. Corbin compara el modo de ser de las cosas de este mundo con la forma de una estatua en estado puro, liberada del mármol, de la madera o del bronce, que fuera la materia misma de su cuerpo sutil. Es decir, la Imagen o la Forma de cada cosa es independiente de un sustrato material inmanente como sí pasa en cambio en el mundo sensible, donde los accidentes necesitan de un sustrato material, las sustancias, como el color negro, por ejemplo, subsiste a través del cuerpo negro del que es inmanente¹²⁶.

El mundo de las imágenes tiene pues también sus ciudades y sus esferas celestiales, que aunque no tengan un sustrato material son objetivas y totalmente reales. Las ciudades místicas de *Ŷābalqā*, *Ŷābaršā* y *Hūrqalyā*, pobladas de maravillas, son citadas a menudo, y por ello este intermundo se conoce también como «mundo de *Hūrqalyā*». Estos nombres fueron citados por el mismo profeta Muhammad, como afirman algunos de estos autores. *Širāzī* (m. 1050/1640), por ejemplo, en su análisis de la obra de *Suhrawardī*, dice lo siguiente: “En cuanto a *Ŷābalqā*, *Ŷābaršā* y *Hūrqalyā*, son los nombres de ciudades que existen en el mundo de las Formas Imaginales, y el mismo Profeta ha llegado a pronunciar estos nombres¹²⁷.”

Dentro de este mundo de *Hūrqalyā* o mundo de los cuerpos sutiles se distingue también entre los *Elementos* y los *Cielos*. Así, según *Širāzī*, las ciudades de *Ŷābalqā* y *Ŷābaršā* pertenecen al mundo de los *Elementos* del *mundus imaginalis*, mientras que *Hūrqalyā* se encuentra en los Cielos de ese mismo mundo¹²⁸. El mundo intermedio comprende por tanto los siete cielos planetarios. En la cosmovisión sufi las esferas planetarias son a la vez partes del mundo corpóreo y grados del mundo sutil. Los distintos cielos están así regidos por un profeta en particular. Según la clasificación que da *Ibn ʿArabī*, Abraham reside en el cielo de Saturno, Moisés en el de Júpiter, Aarón en el de Marte, Enoc en el del Sol, José en el de Venus, Jesús en el de Mercurio y Adán en el de la Luna¹²⁹. Por encima de los siete Cielos, están todavía el cielo de las estrellas fijas y el Cielo sin estrellas, entre los cuales *Ibn ʿArabī* sitúa los paraísos superiores, que tocan, por así decirlo, la existencia aformal, aunque quedan circunscritos por la forma sutil del ser humano¹³⁰.

Los individuos que habitan en este mundo forman una jerarquía de niveles en función de la sutileza o la densidad de las Formas imaginables autónomas que les corresponden. Tanto los seres de Luz como los de las tinieblas habitan en esta tierra. Ángeles, humanos, genios y demonios, habitan en los distintos niveles, aunque no necesariamente por separado, pues ángeles y humanos elegidos, por ejemplo, pueden habitar en un mismo nivel¹³¹.

Este mundo es por tanto también la tierra de Resurrección, a donde las almas se dirigen después de su muerte física o modo de existencia terrenal. Allí, según la cosmovisión sufi, las almas se encuentran con lo que, consciente o inconscientemente, se han ido preparando en su vida en el mundo. Todas sus acciones, internas y externas, cobran allí la forma que les corresponde y con la que se encontrarán cuando abandonen este mundo. Por ejemplo, Lāhīyī (m. 918/1506), en su comentario de *Rosaleda del Misterio* (*Gulšān-i Rāz*), poema místico de Maḥmūd Šabistarī, dice que la ciudad mística de Ŷābalqā es el *mundus imaginalis* situado en la parte oriental, orientado hacia las entidades espirituales, es el intermundo (*barzaj*) entre lo suprasensible y el mundo visible para los sentidos. Contiene todas las Formas imaginables del universo, y debe ser necesariamente una ciudad inmensa. Ŷābaršā, en la parte occidental, es el *mundus imaginalis*, el intermundo a donde van los Espíritus cuando abandonan el modo de existencia terrenal. En él se encuentran también las Formas imaginables de todas las obras realizadas, de todos los comportamientos morales y acciones, buenas o malas. Por ello la estructura de Ŷābalqā es más sutil y más pura, ya que la estructura de Ŷābaršā, al estar en función de las obras realizadas y de los comportamientos morales realizados en el mundo de la existencia terrenal, está en gran parte constituida por formas y figuras tenebrosas¹³².

Širāzī dice también que Paraíso e infierno, bien y mal, todo lo que el hombre puede alcanzar y constituye su retribución en el *más allá*, tiene su origen en el propio yo esencial del hombre mismo, y está integrado por sus intenciones y proyectos, meditaciones, creencias íntimas y sus comportamientos. De todas las realidades que el hombre ve y contempla en el *más allá*, las deleitables, como las huríes, castillos, jardines, plantas verdes y manantiales, así como sus contrarias, las especies horripilantes que forman el Infierno, de todas esas realidades no hay ninguna que sea extrínseca a él mismo, a la esencia de su alma¹³³.

Qayṣarī, comentando a Ibn ʿArabī, lo explica de la siguiente manera: “Finalmente debes saber que el *barzaj* en el que se encuentran los Espíritus tras abandonar el mundo terrenal es distinto del *barzaj* que

se extiende entre las puras entidades espirituales y el mundo de los cuerpos. Esto es así porque los niveles del descenso del ser y los escalones de su ascenso forman un ciclo [...]. Por otra parte, las Formas imaginables que se unen a los Espíritus en el segundo *barzaj* son las formas de sus obras y el resultado de sus actividades anteriores en este mundo terrenal, a diferencia de las formas del primer *barzaj*. Por esta razón unas no pueden ser idénticas a las otras. No obstante, ambas tienen en común el ser un universo espiritual y sustancias inmateriales de pura luz, que contienen la realidad imaginal de las formas de este mundo. El šayj (Ibn ʿArabī) señala claramente, en el capítulo 321 de *las iluminaciones de La Meca*, que el segundo *barzaj* es distinto al primero. A éste lo llama el «misterio de lo posible», en el sentido de que lo que existe en el primero se manifieste en nuestro mundo visible, mientras que es imposible que vuelva al estado visible lo que está en el segundo, excepto cuando llegue el Último Día. A muy pocos de nosotros les es dado contemplar este segundo *barzaj*, a diferencia del primero. Éste se manifiesta y lo podemos contemplar muchos de nosotros. Entonces quienes accedan a ello pueden conocer acontecimientos futuros en el mundo, pero no tienen poder para descubrir dónde están quienes han abandonado este mundo”¹³⁴.

Según esto, a ese mundo pueden penetrar los místicos en diversos grados en función de su nivel espiritual. Así, esta tierra es para los místicos el lugar donde se realizan las teofanías y las visiones teofánicas. Desde la simple intuición espiritual del recién iniciado en la senda espiritual, fruto de la lectura de una obra mística o de la meditación cotidiana, hasta el trance extático del místico más avanzado durante el cual su espíritu abandona su cuerpo y accede con su cuerpo sutil a éste intermundo. En todos los casos el órgano o facultad espiritual que permite este acceso es la Imaginación activa, que será tratada más adelante.

Ibn ʿArabī es un claro ejemplo de visionario con capacidad para acceder a voluntad a este mundo, y detalla en propia persona su experiencia. Así, habla de la tierra de los Iniciados, lugar al que los místicos intentan acceder para recibir conocimiento. Pero la primera condición

que deben cumplir es la práctica de la gnosis mística y el abandono fuera del cuerpo material. Entonces, las figuras de esta tierra, de una raza maravillosa y de un carácter extraordinario, lo reciben y lo conducen por esta tierra, visita durante la cual el visitante se dedica a reflexionar sobre las obras maestras divinas. En este mundo no sólo las gentes sino todo está animado, incluso los objetos como piedras o árboles, y si el visitante lo desea puede hablar con ellos. Cuando ha alcanzado su objetivo su compañera le acompaña hasta el mismo lugar por donde había entrado y allí se despide. Con esta visita el visionario ha aumentado su conocimiento de Dios con algo de lo que todavía no se había dado cuenta¹³⁵. Es interesante señalar que a esta tierra de los Iniciados situada en el intermundo pueden acceder según Ibn ʿArabī no sólo los humanos que tienen experiencias místicas sino también las otras especies de seres, cómo ángeles o genios, que habitan ya en el intermundo.

Es este un tema crucial para el sufismo, pues implica que incluso en el paraíso, aunque el estado sea ahí deleitable, se puede estar sin embargo todavía alejado de Dios. La gran mística sufi del siglo VIII Rābīʿa al-ʿAdawiyya recordaba constantemente la necesidad de amar a Dios por encima de cualquier esperanza o temor: “No le amo ni por miedo al Infierno ni por la esperanza del Paraíso. Si así lo hiciera, sería como un mal servidor que trabaja cuando tiene miedo o cuando espera una recompensa. Le adoro tan solo por amor y por mi deseo ardiente de Él”¹³⁶. Otro místico de amor, Yunus Emre, dice en uno de sus poemas: “Eres el alma de mi alma, sin Ti no puedo resistir. ¡Qué me importa ir al paraíso, si allí no Te voy a encontrar! Cuando contemplo alrededor, mis ojos ven tu grandeza; y cuando hablo, mis labios describen tu hermosura”¹³⁷.

Según otro sufi, ʿAbd al-Karīm ʿĪlī (m. 805/1403), sólo en la región de *al-Aʿrāf*, que nombra como la ‘Tierra de los Vigilantes’, y en la ‘región de las dunas’, sus habitantes están totalmente despiertos y en *copresencia* recíproca con Dios. *Al-Aʿrāf* es así el lugar de la Proximidad divina, lugar al que alude la aleya coránica “En un lugar de reposo verdadero, junto a un Señor Todopoderoso”¹³⁸, y a él se dirigen los que

ya en este mundo han conocido a Dios, es decir, los que han tenido conciencia de la ley secreta del universo como teofanía. Más adelante se verá que *al-A'raf* es en realidad el límite que vigila la entrada a este Paraíso superior. A la región de las dunas, en cambio, se dirigen los habitantes del Paraíso que después de un tiempo de estar en él acceden al mismo conocimiento que los demás habían obtenido durante la vida terrenal¹³⁹.

Este paraíso es el que según el Corán se reserva a las almas de quienes han alcanzado el grado más elevado, las almas pacificadas, es por tanto el Paraíso supremo, junto a Dios, que en el Corán se nombra como *Ridwan*: “Dios ha prometido a los creyentes y a las creyentes jardines por los que fluyen ríos, en los que habitarán eternamente; moradas excelentes en los Paraísos del Edén. Pero el *Ridwan* de Dios es aún mejor. Ésa es la beatitud infinita”¹⁴⁰. Los grados del Paraíso reflejan así los diferentes grados de desarrollo entre las almas. Autores como Ibn ‘Arabī llegan a hablar de 5.105 grados del paraíso¹⁴¹. Y un citado pasaje del Corán establece la división que habrá entre las almas en tres grandes grupos o clases en el día del Juicio: “Los compañeros de la derecha. ¡Oh los compañeros de la derecha! Y los compañeros de la izquierda. ¡Oh los compañeros de la izquierda! Y los adelantados. ¡Oh los adelantados! Esos serán los que tengan proximidad”¹⁴². Así, sólo los de la derecha y los adelantados entrarán al Paraíso, pero se establece una diferencia entre ambos. En relación a esto el Profeta Muhammad dijo: “La gente del Paraíso verá el elevado lugar que está por encima de ellos como ahora ven el planeta brillante en el horizonte oriental o en el occidental”¹⁴³. Y Rūmī expresa su anhelo por este elevado lugar así: “¿Acaso los siete cielos no están bajo el emperio? Más allá del emperio está nuestra revolución. ¿Qué lugar tienen aquí las aspiraciones al emperio y al cielo? Nuestro viaje es hacia la rosaleta de la unión”¹⁴⁴. Este estado de beatitud suprema es incluso superior a la condición angélica, pues es la culminación del largo proceso evolutivo: “Desde que llegaste al mundo del ser ante ti se puso una escala para que pudieras escapar. Primero fuiste un mineral, luego te convertiste en planta, después llegaste a ser animal [...]. Más tarde te hicieron hombre, con conocimiento, razón y fe; cuando hayas superado ser un

hombre sin duda te convertirás en ángel; tras ello habrás terminado con esta tierra: tu lugar estará en el cielo. Sobrepasa incluso el estado angelical: entra en esta océano, para que tu gota se transforme en un mar como cien mares de Omán”¹⁴⁵.

Fuera de la mística musulmana encontramos también incontables testimonios de experiencias relativas a este mundo intermedio. Por ejemplo en el folklore celta o en el escandinavo abundan las historias de gente que ve y escucha a seres de ese otro mundo, ya sean hadas, duendes, elfos, gnomos o en otras figuras¹⁴⁶. Estas experiencias corresponderían a las Formas Imaginales del primer *barzaj* cuando se manifiestan en el mundo sensible, que pueden llegar a ser perceptibles por todo el mundo o bien sólo por aquellos que son aptos para verlas.

Es el mundo también de los sueños, visitado cada noche por toda alma, aunque las formas Imaginales vistas durante el sueño son formas llamadas «cautivas», y son un reflejo de las Formas Imaginales subsistentes por sí mismas a las que tiene acceso el místico visionario. El sufi de Asia Central Naʿmuddīn Kubrā (1145-1220), fundador de la orden kubrāwiyya, explica el acceso del cuerpo sutil durante el sueño a este mundo oculto en los siguientes términos: “Cuando duermes, te liberas del peso del cuerpo y los sentidos se cierran a los océanos de la existencia. Otros sentidos se abren hacia el mundo oculto, como el ojo, el oído, el olfato, la boca, la mano y el pie, y otro cuerpo. Se ve, se oye y se toman bocados de comida del mundo oculto —a menudo sucede que se sale del sueño después de haber comido, y se nota todavía el sabor del alimento en la boca—, se habla, se anda, se recorren y alcanzan regiones, ya que la distancia no está enmascarada. Es un cuerpo más perfecto que éste”¹⁴⁷.

Más adelante, en el apartado dedicado al *tafakkur* en tanto que aspecto crucial del método sufi, examinaremos la Imaginación activa como la facultad que permite transmutar los datos sensibles del mundo físico en símbolos de este plano superior suprasensible y del mundo inteligible, y por tanto como la facultad decisiva para acceder a la *gnosis*. Por el momento nos limitamos a señalar que en este intermundo es

donde se realizan también todas las operaciones del alma, ya que es precisamente su mundo, es por tanto el lugar de la comprensión interior y el plano donde se desarrolla la historia del alma. En el siguiente punto se verá que el alma según el sufismo puede avanzar o retroceder por una escala de grados de desarrollo espiritual, y que por tanto su purificación y educación es la tarea principal del sufí. Se apuntará también que este desarrollo y el éxito de esta empresa es fuente de paz y de salud.

El concepto de alma (nafs) y sus grados

Según la concepción sufí el alma es una realidad intermedia entre el Espíritu y el cuerpo. En el Corán se dice que el espíritu fue insuflado en el cuerpo por el propio aliento de Dios, de aquí que los seres humanos estén próximos a Dios por su espíritu, pero lejos de Él por sus cuerpos, que están hechos de barro: “Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: Voy a crear a un ser humano a partir de barro seco, procedente de barro negro moldeable. Y cuando lo haya completado y le haya insuflado parte de Mi espíritu, caeréis postrados ante él”¹⁴⁸.

Cuando Dios le insufla el espíritu al barro, pues, esto da lugar al alma o al propio ser (*nafs*), de aquí su condición intermedia, lo que significa que posee cualidades de ambos lados¹⁴⁹. En las traducciones del Corán¹⁵⁰, el término árabe *nafs*, con frecuencia ha sido traducido por *alma*, *conciencia*, *espíritu*, *fondo del corazón*, *hombre*, *imaginación*, *interior*, *mente*, *pensamiento*, *persona*, *propia persona*, etc¹⁵¹. Este término indica, pues, el interior, el espíritu o la esencia del individuo. Sin embargo, el alma no es una realidad estática, sino dinámica, y debe su dinamismo a su capacidad para identificarse con distintos objetos.

Así, según los autores sufíes, el alma o *nafs* es susceptible de evolución e involución, es decir, puede elevarse hacia las más altas facultades espirituales, o bien degradarse hacia lo más bajo, hacia los instintos puramente animales, e incluso más abajo aún. Es por ello que Rūmī describe al ser humano como un ser con alas de ángel y cola de burro