

Las formas absolutas de la esencia humana, que son los atributos divinos, ya están en el ser humano, y por tanto no pueden ser aprendidas más que recordándolas. Encontramos esta concepción ya desde antiguo, por ejemplo en Platón y su teoría de la reminiscencia²²⁴. Conocer es, pues, Recordar. Existe, por tanto, un conocedor en lo profundo del ser humano, detrás del “pensador” de la superficie, que conoce las verdades espirituales y las reconoce cuando las oye. El *dikr*, por así decirlo, desbloquea el camino para que este conocimiento esencial pueda emerger desde lo profundo. En terminología sufi esto significa que el corazón se pule hasta reflejar todos los misterios.

Respecto a esta faceta reveladora del *dikr*, dice Ibn ‘Arabī que la ciencia divina que fue concedida a Jiḍr, se obtiene a través de la invocación divina (*dikr*): “Pues a quien tiene dotes, si persiste en el retiro espiritual y la invocación divina (*dikr*), vacía el receptáculo [del corazón] de pensamientos discursivos y se sienta ante la puerta de su Señor como pobre que no tiene nada, entonces Dios —¡ensalzado sea!— le concederá y dará parte de Su Ciencia, de los Secretos divinos y de los conocimientos del Señorío que Dios encomendó —¡exaltado sea!— a Su servidor Jiḍr”²²⁵.

En base a este examen podríamos resumir los efectos o beneficios del *dikr* así: limpiar la mente y vaciar el corazón abriéndolo a la Presencia divina y a la recepción de los misterios divinos.

La meditación sobre los signos: el tafakkur

EL SER HUMANO COMO HERMENEUTA DE LOS SIGNOS DIVINOS

La meditación (*tafakkur*) es uno de los elementos más importantes del método sufi, quizás, junto al *dikr*, el más importante. La palabra *tafakkur* proviene del término coránico *tafakkara*, cuya raíz lingüística (f k r) implica la idea de ‘meditar’, ‘pensar’, ‘razonar’ o ‘reflexionar’²²⁶. Ibn ‘Arabī define esta reflexión o meditación como una de las cinco especies de oración del método sufi²²⁷.

El *tafakkur* consiste en un tipo de meditación sobre la realidad perceptible por los sentidos que permite conocer el mundo espiritual. Es decir, no se trata del pensamiento o razonamiento en el plano puramente horizontal de las relaciones lógicas entre las cosas, sino de un tipo de reflexión de orden vertical o ascendente, el cual apunta, a partir de la observación y reflexión sobre la realidad sensible, a un orden superior. El *tafakkur* permite de esta manera abrir un camino a la comprensión personal sobre el mundo de lo no-visto (*gayb al-muṭlaq*), comprensión en la que reside el conocimiento esencial o *gnosis* y que es, según el presente estudio, fuente de salud.

Como se expuso, la doctrina sufi está al principio y al final del camino. Las verdades planteadas de forma teórica que en el comienzo del camino eran sólo medio intuitidas, van verificándose con la práctica del método sufi. Así, técnicas como la del *dīkr* preparan para las intuiciones espirituales del *tafakkur*. Este tipo de meditación, apunta Burckhardt, “procede normalmente según un movimiento circular: parte de una idea esencial, de la que desarrollará diversas aplicaciones para reintegrarlas al final en la verdad inicial, que adquiere así, para la conciencia reflexiva, una actualización más inmediata y más rica. Es lo contrario de la búsqueda filosófica, pues ésta considera la verdad como algo que no está esencialmente y *a priori* contenida en la inteligencia del conocedor”²²⁸.

Vimos anteriormente la teoría del *wahdat al-wuṣūḍ* o Unidad del Ser, según la cual la creación es Epifanía, es decir, manifestación o auto-revelación de la esencia divina en sucesivos planos (*ḥaḍra*), siendo los inferiores metáfora o símbolo de los superiores. Según esta concepción, el mundo sensible (o quinto plano) constituye en sí mismo un símbolo o signo a partir del cual pueden entenderse los mundos superiores; el mundo sensible actuaría así de espejo del divino. El símbolo, dice Nasr, “es la revelación de un orden superior de realidad en otro inferior a través del cual el hombre puede ser reconducido al reino superior. Comprender los símbolos es aceptar la estructura jerárquica del universo y los estados múltiples del ser”²²⁹. La realidad externa y visible se presenta así como un símbolo o representación de la rea-

lidad interna e invisible. En relación a esto, apunta Lings que en la última revelación profética, el Corán, los milagros de Muhammad no ocupan ya el lugar central de la escena, como pasaba necesariamente con Moisés o con Jesús, sino que la Creación es ahora el milagro mismo, y el ser humano debe despertar su capacidad primordial de darse cuenta de ello²³⁰.

Los fundamentos del *tafakkur* en el Islam son, según Burckhardt, de una parte los versículos coránicos que se dirigen a «aquellos que están dotados de entendimiento» y que recomiendan los «signos» (los símbolos) de la naturaleza para la meditación, y de otra estas dos sentencias del Profeta: «Una hora [un momento] de meditación vale más que las buenas obras realizadas por las dos especies de seres que pesan [los hombres y los genios, *yinn*]»; y: «No meditéis en la Esencia, sino en las cualidades de Dios y en Su Gracia»²³¹. La Esencia no puede convertirse en objeto del pensamiento, pero sí en cambio las cualidades y la gracia divina.

Múltiples aleyas del Corán, pues, instan a reflexionar sobre los signos, presentes en el cosmos, en las personas y en el Corán, que revelan la existencia y la grandeza de Dios y que conducen a él: “Observad lo que hay en los cielos y en la tierra”²³²; “¡Cuántos signos hay en los cielos y en la tierra! Pasan delante de ellos y se apartan”²³³; “En los cielos y en la tierra hay signos para los creyentes”²³⁴; “Es cierto que en la creación de los cielos y la tierra y en la sucesión del día y la noche, hay signos para los que saben reconocer la esencia de las cosas”²³⁵; “Los que recuerdan a Allāh de pie, sentados y acostados y reflexionan sobre la creación de los cielos y la tierra: ¡Señor nuestro, no creaste todo esto en vano! ¡Gloria a Ti, presérvanos del castigo del Fuego!”²³⁶. Y los signos se encuentran tanto en el macrocosmos como en el microcosmos humano: “En la tierra hay signos para los vencidos, y en vosotros mismos también. ¿Es que no veis?”²³⁷; “Les haremos ver Nuestros signos en el horizonte y en ellos mismos hasta que se les haga evidente que es la verdad”²³⁸. Finalmente, las aleyas del Corán se consideran también signos en si mismas, pues la palabra ‘aleya’ corresponde al término árabe *āya*, que significa ‘signo’, ‘señal’.

Como hace notar Lings: “Si el tema del Corán es ante todo Allāh, su tema secundario es que viene directamente de Él por medio de la Revelación y que devuelve a Él por Su guía a lo largo del *camino recto*”²³⁹. La función del ser humano deviene, pues, la de interpretar, como hermeneuta de las aleyas o signos divinos, los dos Libros en los que se manifiesta la Palabra divina: el Corán y el Universo.

LA IMAGINACIÓN ACTIVA

El hadiz citado sobre la recomendación de meditar sobre las cualidades y la gracia divina y no sobre la Esencia explica el aniconismo en el Islam, es decir, la ausencia de imágenes que representen figurativamente a Dios. También el Corán establece esta imposibilidad de cualquier comparación: “Y no atribuyáis a nada semejanzas con Allāh, realmente Allāh sabe y vosotros no sabéis”²⁴⁰. Sin embargo, el Corán también se refiere a menudo a las semejanzas que Dios ha establecido de Sí Mismo a fin de lograr la comprensión humana. Por ello Ibn ʿArabī dice que la propia creación es una vasta colección de semejanzas establecidas por Él: “Dios ha querido establecer semejanzas para los seres humanos. Dice: *Incluso de esa manera Dios crea semejanzas para aquellos que responden a su Señor* [13:18]. Por lo tanto, el cosmos entero y todo lo que contiene es una creación de semejanzas de modo que se pueda saber que Él es Él. Él ha hecho que el cosmos sea la prueba de Sí Mismo”²⁴¹.

El ser humano no puede por tanto crear símbolos para representar a Dios, sin embargo puede comprender a Dios a través de las semejanzas que Él ha creado para la comprensión humana. Es decir, el mundo es opaco y mudo para la persona todavía espiritualmente dormida, pero quien ya posee una fe inicial y ha dado sus primeros pasos en el camino espiritual, empieza a mirar el mundo en su calidad simbólica.

El mundo es así como un libro que nos enseña, sin embargo el ser humano debe interpretarlo, es decir, debe hacer el esfuerzo de sacar la lección que hay escondida en él. Varias aleyas del Corán exhortan a esta interpretación: “Sacad pues una lección de ello, vosotros que

tenéis visión”²⁴². El término árabe empleado aquí es *i'tibār*, que significa ‘experimentar un tránsito (mental de una cosa a otra)’. Chittick señala que este término y el término empleado para referirse a la interpretación de los sueños, *ta'bir*, proceden de la misma raíz lingüística, que significa “pasar por encima, cruzar, vadear”. La interpretación permite así ir desde el contenido formal, ya sea del sueño o de la realidad aparente, hasta su significado oculto o real²⁴³. Y el órgano que permite hacer este tránsito es la Imaginación activa. El alma necesita del soporte de la Imaginación para entender el mundo inteligible. Por ello los textos revelados están repletos de imágenes, pues sin ellas jamás se podría comprender la semejanza de Dios.

Cabe remarcar aquí que esta Imaginación no es en ningún caso simple fantasía, sino una imaginación real en el sentido de que explica cosas que no pueden ser explicadas de otra manera. De hecho, la facultad imaginativa es la misma en el hombre caído que en el hombre espiritualmente despierto, pero en el segundo caso ha sido transformada. Como ejemplo extremo, un criminal puede utilizar toda su capacidad imaginativa para visualizar y planear sus actividades delictivas, o quien no ha dominado y encauzado sus apetitos inferiores se ve constantemente asediado por imágenes que los inflaman. El místico utiliza la misma facultad pero orientada a la recepción del conocimiento espiritual en forma de imágenes. Este doble posible uso de la misma facultad explica por qué el símbolo astrológico de la luna, que como vimos corresponde al corazón que recibe y transmite los misterios espirituales, es a la vez también en la astrología tradicional símbolo de la mente inferior o ego (*nafs*) constantemente cambiante. La Imaginación activa, por tanto, sólo puede ser plenamente operativa cuando el espejo del corazón ha sido pulido, o dicho en lenguaje aviceniano, la facultad del intelecto contemplativo sólo puede ejercer su propia función cuando el intelecto práctico ha puesto bajo control a las potencias inferiores.

El método sufí permite hacer esta labor, pues prepara para la recepción de estas imágenes de los mundos superiores mediante la activación de esta facultad. La rememoración (*dikr*), por ejemplo, dispone

a esta receptividad, lo cual propicia la inspiración y la revelación. Y esta facultad es subsistente por sí misma, pues como vimos su acción acontece en el mundo intermedio o *mundus imaginalis* (*‘ālam al-miṭāl*), mundo de las Formas imaginales, mediador y mixto entre el mundo sensible y el mundo inteligible, entre los cuerpos materiales y los conceptos espirituales. Ibn ‘Arabī señala que esta capacidad para dar forma *imaginal* a los significados corresponde al atributo o nombre divino ‘El Formador’ (*al-Muṣawwir*), cuya dependencia por parte del ser humano describe así: “Tienes necesidad de Él para dar forma *imaginal* a los significados (*taṣawwur al-ma‘ānī*) que, al manifestarse en ti, te revelan a la Imaginación activa”²⁴⁴.

Una de las funciones de la poesía mística es la de despertar la percepción imaginal de las auto-revelaciones de Dios. Por ello la poesía de autores como Rūmī rebosa de imágenes que permiten percibir lo infinito. El lenguaje racional y abstracto de la teología dogmática es limitado para expresar las auto-revelaciones divinas, pues éstas se dan en el reino imaginal en términos propios de los cinco sentidos. Lo que se ha percibido sólo puede expresarse en un lenguaje que describa objetos concretos y sensoriales. La imaginación es pues junto a la razón la otra facultad necesaria para percibir a Dios. Ibn ‘Arabī señala que los poetas obtienen su inspiración de la tercera esfera celeste o tercer cielo, el de Venus, la cual está habitada por José, el gran intérprete de sueños. Y de esta esfera se deriva también el orden armonioso y la belleza de las formas. Recuérdese que Ibn ‘Arabī, siguiendo los hadices acerca del *mi‘rāṭ* del Profeta, ubica a un profeta específico en cada una de las esferas y habla de las ciencias propias de cada profeta, que son adquiridas por el viajero que alcanza la esfera correspondiente²⁴⁵.

La Imaginación activa es por tanto la facultad que permite esta recepción de imágenes, es decir, la corporeización de los significados. Pero es también la facultad que permite la transmutación en símbolos de los datos sensibles, es decir, de los objetos sensoriales. Esta activación es la que se designa a través del término técnico de *ta’wīl* o *exégesis simbólica*, que etimológicamente significa «devolver» los *datos* a su origen, a su arquetipo, a su *donante*. No se trata de crear nuevos conceptos,

sino de ver aquello oculto en lo aparente. Se trata, pues, de reconducir las formas sensibles a las formas imaginativas para pasar así a significaciones más elevadas. Así, esta interpretación permite el acceso a un plano superior del ser.

La naturaleza simbólica de la realidad implica, por tanto, que existe otro mundo más real. Ibn ʿArabī dice que el mundo sensible que nos rodea, la supuesta «realidad», no es más que un sueño: “El mundo es una ilusión; no tiene existencia real”²⁴⁶. Sin embargo, como apunta Izutsu, esto no significa que el «sueño», la «ilusión» o la «imaginación» sean simplemente algo falso y carente de valor, sino que su significado es el de ser un reflejo simbólico de algo verdaderamente real²⁴⁷. Esta concepción tiene su raíz en el hadiz según el cual «Los seres humanos están dormidos, pero al morir despiertan»²⁴⁸. Ibn ʿArabī señala que “con estas palabras, el profeta destacaba el hecho de que lo que el hombre percibe en este mundo es para él lo mismo que un sueño para el hombre que sueña, y como tal ha de ser interpretado”²⁴⁹. Lo que se oculta tras el velo de lo fenoménico es la Realidad auténtica, que Ibn ʿArabī llama *al-baqq*. Sin embargo, la mayoría de los seres humanos no tienen acceso a ella, pues no advierten la naturaleza simbólica del mundo fenoménico. Por eso dice Rūmī que el hombre vive en el mundo en un estado de olvido, pues básicamente, en esto consiste el mundo, en un olvido: “¿Qué es este mundo? Olvidarse de Dios”²⁵⁰.

También Corbin apela a la misma sentencia del profeta para fundamentar el *taʿwīl*: “Una vez reconocido que todo lo que el hombre ve durante su vida terrena es del mismo orden que las visiones en sueño, *todas* las cosas vistas en este mundo, promovidas así al rango de imaginaciones activas, requieren una hermenéutica, un *taʿbir*, investidas de su función teofánica, es preciso reconducirlas desde su forma aparente (*zāhir*) a su forma real y oculta (*bāṭin*), para que la apariencia de lo Oculto se manifieste *en verdad*. Esto es el *taʿwīl*, y su aplicación, mediante la Imaginación activa es ilimitada. Es así como el Profeta aplicaba el precepto divino: «Y di: ¡Señor! ¡Aumenta mi ciencia!» (Corán 20/113), y realizaba el *taʿwīl*, la exégesis simbólica y mística, de todo lo que se le presentaba. [...] Sus compañeros le pregunta-

ban: «¿Cómo interpretas?» (es decir, ¿a que idea lo reconduces? ¿Cuál es tu *ta'wil*? ¿Con qué lo haces simbolizar?). Y él respondía: «Es el conocimiento» (*'ilm*). Este ejemplo nos muestra cuál es la función universal y liberadora de la Imaginación activa: tipificar, transmutarlo todo en Imagen-símbolo (*mitāl*), pecibiendo la correspondencia entre lo oculto y lo visible”²⁵¹.

La dimensión terapéutica del *tafakkur* consiste en que el *ta'wil* de los signos es en realidad el *ta'wil* del alma. Cuando la persona logra activar su Imaginación activa y empieza a transmutar los datos sensibles en símbolos, en realidad está accediendo al nivel del alma, que es el nivel del mundo *imaginal*. Hacer la exégesis simbólica del mundo significa transmutar alquímicamente el alma. La comprensión de los principios inteligibles libera así al ser humano de la prisión del mundo de la forma, pues recuérdese aquí que el ser humano no evolucionado está atado al *nafs* (*al-nafs al-ammāra*), cuya característica principal es la ignorancia.

El *tafakkur* aporta así la luz necesaria para escapar de esta sumisión. Esto es en lo que consiste el despertar del sueño en que vive el ser humano velado, pero para despertar, primero hay que morir al mundo fenoménico. Para Ibn ‘Arabī, la expresión «morir y despertar» que aparece en el hadiz según el cual el ser humano debe morir antes de morir, no es sino una referencia metafórica al acto de interpretación (*ta'wil*) entendido en este sentido. Es decir, dicha muerte es un acontecimiento espiritual consistente en traspasar los confines de lo fenoménico y ver lo que subyace tras la membrana de las cosas fenoménicas²⁵². Como apunta Corbin, esta muerte no tiene que ver con la muerte biológica, sino más bien con el hacerse ‘extranjero’ al mundo de la metáfora: “«Salir de este mundo», acceder al mundo verdadero, significará que la Tiniebla y las dudas serán arrancadas de la conciencia que, del estado de infancia (*ḥāl-i tīfuliyya*) pasa a la edad de la madurez. Llegar a esta conciencia verdadera de lo Verdadero Real es hacerse extranjero al mundo de la metáfora con el que la conciencia común se satisface como si fuera un mundo verdadero. Dejar este mundo no es «morir» como mueren aquellos de los que se dice que «han partido», pues muchos de los que así se marchan no han dejado jamás este

mundo. Su marcha es también metafórica, pues no es en absoluto así como se sale, en el verdadero sentido de la cripta cósmica. Para salir realmente de ella es necesario convertirse, reconvertirse más bien, en la Extranjera, es decir, en un alma regenerada en la Fuente de la Vida que ha efectuado el paso que supone el retorno de «Maÿāz» a «Ḥaḳīqa». Este paso hacia la Ḥaḳīqa, la Realidad comprendida en sentido verdadero, es el éxodo fuera de ese mundo, en el sentido verdadero”²⁵³.

Dentro del ámbito del *tafakkur* entran también todas las historias con contenido simbólico, como las historias de los profetas, las cuales tienen un significado por ser teofanías que permiten una exégesis del alma. Corbín apunta que en el plano de la evidencia sensible, en el que se desarrolla lo que nosotros llamamos «la historia», el significado o verdadera naturaleza de esas historias, que son esencialmente «historias simbólicas», no puede percibirse. Tales historias configuran la hierohistoria, la cual transcurre en el lugar de la Imaginación Activa²⁵⁴. Tómese el ejemplo entre otros de la historia bíblica y coránica del profeta Moisés, el Faraón de Egipto y los hijos de Israel, de la cual Rūmī dice lo siguiente: “Esto (que voy contando acerca de Moisés y Faraón) no es una historia a los ojos de un hombre de experiencia propia: es una descripción de un estado actual (en toda alma)”²⁵⁵. La simbología de esta historia es clara, pues el Faraón representa el *nafs* o egoísmo que tiene esclavizada a la razón o alma, representada por el pueblo de Israel, y es necesaria la intervención de un principio liberador, Moisés, que ayudado con la gracia divina, cuando ésta envía el diluvio y las plagas a Egipto, consigue liberar a los israelitas y guiarlos hacia la seguridad. Pero también puede hacerse la exégesis simbólica de otras historias o leyendas profanas, como la leyenda de San Jorge, en la cual se repiten los mismos símbolos: el dragón representa el *nafs*, la doncella el alma y San Jorge el principio liberador.

EL TAFAKKUR EN LA OBRA DE RŪMĪ Y OTROS EJEMPLOS

Como se ha dicho, el *tafakkur* es el proceso mediante el cual una idea o principio teórico de la doctrina sufi es actualizado al nivel de la comprensión profunda mediante la reflexión sobre los signos. A con-

tinuación se presentan algunos ejemplos de este proceso clasificados según sus modalidades y su dimensión terapéutica:

INDICIOS ‘DEMOSTRATIVOS’ DE DIOS:

Una significativa aleya del Corán dice lo siguiente: “Aquel que dio principio a los cielos y a la tierra. Cuando decreta algo, le basta con decir: ¡Sé! Y es”²⁵⁶. Esta aleya viene de una anterior que afirma que “suyo es cuanto hay en los cielos y en la tierra y todos están sometidos a Él”²⁵⁷. Estas dos aleyas afirman por tanto que Dios es el Creador del universo, con voluntad para crear libre e ilimitadamente, pues no está sujeto a ningún otro orden superior del que dependa sino que, por el contrario, todo está sujeto a Él. Por otro lado, se recordará aquí que Ibn ‘Arabī establecía un primer nivel de conocimiento, el del intelecto (*‘ilm al-‘aql*), que se obtenía por evidencia inmediata, como las leyes de la lógica basadas en el principio de no contradicción, o bien tras la indagación de un indicio demostrativo (*dalil*). Pues bien, en este caso el ‘ejercicio’ de *tafakkur* consistiría en atender a los indicios demostrativos en el mundo que confirman esta premisa doctrinal.

En la aleya citada el nombre de Dios utilizado es *al-Badī‘*, uno de cuyos significados es “el Innovador”. Ibn ‘Arabī lo define de la siguiente manera: “el Innovador, el Inventor, el Incomparable, que no cesa de introducir novedades en Su creación (*jalq*) permanentemente, pues Él crea las similitudes (*amīāl*) y las desemejanzas (*gayr al-amīāl*), dado que necesariamente hay al menos un aspecto (*wayb*) por el cual se distingue una imagen (*matal*) de su semejante (*mitl*), y Él es el Innovador de este aspecto distintivo”²⁵⁸. Es decir, Dios introduce una innovación, un aspecto distintivo en todas las cosas como signo para la humanidad, para que se sepa que Él es Él. Los signos serían por ejemplo todas las cosas que, aunque pertenezcan a la misma clase de objetos, no son nunca exactamente iguales: las caras de las personas, los cristales de nieve, etc. A partir de este indicio la inteligencia infiere que esta infinita variedad no puede ser fruto de la simple casualidad o azar, pues si así fuera ya habrían aparecido dos realidades idénticas, sino que tiene que haber por tanto una inteligencia con voluntad para mantener esta innovación constante. El carácter inagotable de la manifestación es por tanto el reflejo de la infinitud del Principio.

El pensamiento de Rūmī es muy relevante en relación a esta modalidad de meditación, pues toda su obra rebosa de ejemplos en los que realiza la exégesis simbólica o *ta'wil* de hechos observables en el plano físico o natural, facilitando así al lector un soporte para la comprensión de las realidades inteligibles o principios espirituales. Véanse a continuación los siguientes, ya comentados algunos de ellos pero que ahora se examinan en relación al concepto de *tafakkur*:

ATENCIÓN SOBRE LA CONDUCTA:

“Si siembras sólo la almendra de un hueso de albaricoque, no brota, pero si siembras el hueso con la corteza, brotará”²⁵⁹.

A partir de una sencilla observación del plano natural como es la siembra de un hueso de albaricoque y su corteza, Rūmī confirma una verdad de orden superior sobre el vínculo entre la forma y el significado. Este principio, según el cual la forma exterior también cuenta, es aplicado a los ámbitos del lenguaje, mostrando la importancia de la buena palabra, así como al de la oración ritual, señalando que la prosternación corporal favorece la del alma, permitiendo emerger así la preciada cualidad de la humildad.

“El mundo es la montaña, nuestros actos el grito; el eco nos viene devuelto”.

El eco es un fenómeno físicamente observable, que se produce, por tanto, en el plano físico material; la exégesis simbólica permite aquí entender un principio inteligible del plano superior de las acciones. Este mecanismo oculto por el cual las acciones retornan al ejecutante es expresado por una aleya ya comentada según la cual Dios no cambia lo que da a todo un pueblo hasta que éste cambia lo que hay en su interior. El mundo es así un espejo o proyección de lo que hay en el interior del ser humano.

La comprensión de este principio facilita la adquisición de la *taqwà* y predispone a una actitud más atenta y responsable, con los efectos positivos sobre la psique y el organismo que ello conlleva.

DESAPEGO DEL MUNDO:

Otra modalidad de *tafakkur* es la que permite escapar del mundo de la forma y la belleza pasajeras. Según esto la belleza pasajera del mundo nos engaña y cautiva, pero al mismo tiempo el mundo nos advierte si somos capaces de atender a sus signos. Varias aleyas del Corán apuntan en esta dirección. Véase un ejemplo:

“Sabed que la vida del mundo es en realidad juego y distracción, así como apariencia, jactancia entre vosotros y rivalidad en riqueza e hijos. Es como una lluvia que admira a los sembradores por las plantas que genera, pero que después se secan y las ves amarillentas hasta convertirse en desecho. En la Última Vida habrá un duro castigo, y también perdón de Allāh y beneplácito. La vida del mundo no es más que el disfrute del engaño”²⁶⁰.

Rūmī recomienda también pensar en el fin de las cosas como método para escapar a la trampa del mundo:

“Un chico, por su donosura, se convirtió en el señor de su pueblo; después se estropeó y quedó expuesto a las burlas. Si los cuerpos de los que se hallan en la floreciente juventud te cautivan, piensa que con la vejez sus cuerpos están (pálidos) como una plantación de algodón. Oh tú que has visto ricas viandas, levanta y mira su residuo en la letrina. Di a la porquería: «¿Dónde están tu hermosura, tu sabor, tu excelencia y el aroma (que tenías) en el plato?». Responde: «Era un cebo y yo la trampa; puesto que has sido capturado, el cebo se esconde». Muchos dedos que en el oficio eran la envidia de los maestros artesanos han terminado temblando. Contempla cómo el embriagador ojo de narciso (de la amada) se nubla y lagrimea. El león (héroe) que avanza contra las filas de leones (valientes enemigos) es vencido al final por un ratón. El perspicaz, esclarecido y hábil genio, percíbelo finalmente incapaz como un burro viejo. El rizo que despedía un aroma de almizcle que quitaba el sentido acaba como el feo rabo viejo de un asno. Observa su existencia (la del mundo), al principio agradable y placentera; pero advierte su ignominia y corrupción al final, pues mostró la trampa

con claridad: le arrancó los bigotes al tonto en tu presencia. No digas: «El mundo me engañó con su argucia; de lo contrario mi razón hubiera huido de la trampa». Ven y mira cómo el collar de oro y el cinto se convirtieron en cadenas y grilletes. Acepta que cada partícula del mundo es así: ten en cuenta su principio y su final. Cuanto más mira uno el final más bendito es; cuanto más piensa en el establo más exiliado está”²⁶¹.

Esta modalidad de *tafakkur* permite así desarrollar la capacidad para distinguir lo eterno de lo efímero, recobrando así la dimensión de permanencia.

Se relacionan con esta modalidad también todos los ejemplos que permiten acceder a ver el mundo como reflejo de los atributos divinos, visión que permite desarrollar la cualidad de la pobreza espiritual, pues recuérdese que una de las raíces del sufrimiento es apropiarse de los atributos divinos sin reconocer su origen:

El ejemplo del muro que reflejaba la luz del sol es un símbolo de la condición señorial de los atributos divinos, pues la luz no es del muro, sino del sol.

Otro ejemplo es la bella imagen poética de las estrellas del cielo reflejándose en el cambiante curso de agua de un río, símbolo del reflejo de los eternos atributos divinos en el cambiante mundo terrenal:

“Debes saber que el mundo de los seres creados es como el agua clara y pura que refleja los atributos de Dios. Su conocimiento, justicia y bondad reflejan los atributos de Dios al igual que una estrella del cielo se refleja en el agua. Los reyes terrenales reflejan la realeza de Dios. Los eruditos reflejan la sabiduría de Dios. Los pueblos y las naciones pueden cambiar a medida que una generación reemplaza a otra, pero los atributos divinos son eternos. El agua del arroyo cambia muchas veces, pero el reflejo de la luna y las estrellas en el agua es siempre el mismo”²⁶². Vemos aquí como este símbolo aporta conocimiento sobre el plano de los atributos o nombres divinos.

ESPERANZA EN EL SUFRIMIENTO:

En el punto sobre la concepción de la enfermedad vimos que ésta tiene un doble sentido purificador e iluminador. Este conocimiento dota de un sentido al sufrimiento. Si la persona que sufre contempla la posibilidad de que su sufrimiento no sea una simple desgracia casual sino un camino hacia la salud verdadera, este conocimiento hace más fácil el proceso; la esperanza vuelve así más amable a la aflicción. Por ello Rūmī dice “La aflicción se vuelve amable cuando (el que sufre) ve la felicidad; la medicina se torna dulce cuando (el enfermo) considera la salud. Ve su victoria en la misma esencia del jaque mate”²⁶³. E Ibn Ata ʿIllāh dice que “para mitigarte el sufrimiento de la aflicción, te ha enseñado que Él es quien hace que caigan sobre ti las adversidades”²⁶⁴. Así, vimos múltiples ejemplos de *tafakkur* que favorecen la comprensión de este planteamiento, es decir, ejemplos que apuntan simbólicamente a que todo proceso de aflicción y de cambio lleva a una renovación, a que toda contracción (*qabḍ*) lleva a una expansión (*bast*). Recuérdese, entre otros, cómo el cuero debía ser sometido a un duro tratamiento para ser curtido, cómo el oro debía someterse a un duro proceso de aleación para ser puro, etc.

COMPREENSIÓN DEL ORIGEN ESPIRITUAL DE LAS ENFERMEDADES:

La premisa teórica según la cual cada nivel de realidad es una expresión simbólica de los niveles que están por encima de él puede aplicarse también a los síntomas de las enfermedades. El *tafakkur*, como modalidad reflexiva que abre el camino desde el símbolo a lo simbolizado, es aquí también posible, pues, como decía Rūmī, toda rama enseña el camino de su raíz. El *taffakur*, por tanto, además de esperanza puede aportar también conocimiento de los aspectos ocultos del *naḥs* que están detrás de los síntomas físicos. Vimos ya que Gazālī hablaba de la ciencia de la fisiognomía. Rūmī, dice al respecto que cuando una persona afligida ha percibido la interpretación de su pena, ve la victoria²⁶⁵. Esta interpretación la realizan en el nivel más alto los santos o maestros, que nombra como ‘médicos divinos’, quienes, por haber pulido sus corazones, pueden realizar esta transmutación simbólica en grado máximo y detectar enfermedades espirituales (es decir, en el plano del alma) en el semblante de amigos o extraños y en el tono de su voz y el

color de sus ojos, incluso sin estas (indicaciones), por medio del corazón: “Estos doctores del cuerpo saben (de medicina): conocen mejor tu enfermedad que tú, de forma que perciben el estado (de tu salud) [...], y por tu pulso, complexión y aliento diagnostican todas tus dolencias. ¿Cómo no iban a diagnosticarte los médicos divinos en el mundo sin necesidad de palabras? Viendo tu pulso, tus ojos y tu aspecto inmediatamente discernen cien enfermedades (espirituales) en ti. La verdad es que sólo los médicos de nueva enseñanza necesitan las muestras (externas). Los perfectos oirán tu nombre desde lejos y entrarán corriendo en lo más profundo de tu ser y existencia”²⁶⁶. Por ello Rūmī recomienda comportarse con sinceridad cuando se está entre ellos.

SIMBOLISMO ASTROLÓGICO:

Ya se han apuntado algunos ejemplos de *tafakkur* a partir de observaciones sobre los cuerpos celestes; recuérdese el hecho de que Júpiter cambia a Saturno como símbolo de la corrupción del corazón bajo la influencia del *nafs*, o el de la luna cuando refleja la luz del sol como símbolo del corazón que siempre está mirando al Espíritu y refleja el conocimiento espiritual en el alma, a no ser que esté velado, como las nubes que velan la luz de la luna, por lo que se habla entonces de la noche del alma, etc.

En otras tradiciones espirituales también encontramos el uso del *tafakkur* en este aspecto astrológico. El especialista en Cábala Z’ev Ben Shimon Halevi, comparando el simbolismo astrológico de la luna con la naturaleza de la mente del ego dice lo siguiente: “Aquí tenemos la aplicación del principio «así arriba como abajo», tan querido por todas las tradiciones esotéricas, ya que las mismas leyes se aplican tanto al macrocosmos del universo como al microcosmos del ser humano”²⁶⁷.

CUANDO EL PENSAMIENTO SE TRANSFORMA EN MARAVILLA

No se debe perder de vista que la hermenéutica espiritual está orientada al conocimiento y contemplación de Dios. Decíamos en el apartado sobre la nostalgia y el amor divinos que en virtud del misterio de la Unicidad del Ser, Dios es amor, amante y amado. Según los autores sufíes, cuando el gnóstico realiza este misterio vive y percibe

toda manifestación como teofanía, de tal modo que puede llegar a ver a Dios en todas las cosas²⁶⁸.

Ibn ʿArabī, en su comentario del nombre divino *al-Šabid*, después de afirmar que el Contemplador es también el Contemplado, establece distintos modos de contemplación de Dios: “Él es el Contemplado —Glorificado sea— en (*fī*) todas las cosas, ante (*qabla*) todas las cosas y tras (*baʿda*) todas las cosas, según la modalidad de contemplación que corresponda a las diversas clases de contemplativos (*ṭabaqāt al-qawm*)”²⁶⁹.

Podríamos decir que el *tafakkur* consiste en un pensar con luz. Y es que es a la luz a lo que apunta el proceso teofánico, ya que éste consiste esencialmente en la conducción del ser humano a la luz. En su grado más elevado, el *tafakkur* lleva a ver a Dios “detrás” de todos los fenómenos del mundo y, finalmente, a verlo “en” y “delante” de toda la existencia. Como apunta Beneito, “en última instancia, cuando realiza el misterio de la Unicidad del Ser —en virtud del cual Dios es Amor, amante y Amado—, el gnóstico vive y percibe toda manifestación como teofanía, de tal modo que puede llegar a ver a Dios en todas las cosas, sin que ello signifique la abolición de su condición de siervo o la anulación de la multiplicidad de los grados de la existencia”²⁷⁰. El *tafakkur* permite pues, en última instancia entender que Dios es la causa real de todos los sucesos y, en su grado más alto, permite llegar a ver a Dios en todo, momento en el que pensamiento cede su lugar a la maravilla (*hayra*).

El Šayj al-ʿAlawī explica esta parte final del proceso de la siguiente manera: “Toda reflexión es de hecho incompatible con el temor reverencial, el cual (en su sentido más pleno) no es sino deslumbramiento y maravilla ante la Esencia de Dios. Se puede meditar sobre las cosas creadas, pero no sobre la Esencia, tal como dijo el Profeta: “Meditad sobre todas las cosas, pero no meditéis sobre la Esencia, no fuera que perecierais.” El pensamiento sólo concierne a lo que es creado, pero cuando el Gnóstico ha llegado hasta el Creador su pensamiento se transforma en maravilla. Así, la maravilla es el fruto del pensamiento,

y una vez que se ha producido el Gnóstico no debe apartarse de ella ni cambiarla por lo que es inferior. Nunca puede sentir bastante maravilla ante Dios y, en verdad, el Profeta decía: “Oh Señor, acrecienta mi maravilla ante Ti.” La meditación se exige del *faqīr* mientras realiza su viaje. Se medita sobre lo ausente, pero cuando Aquel que se buscaba está Presente en Persona la meditación se torna en maravilla”²⁷¹.

Para Rūmī esta maravilla es la esencia de la búsqueda espiritual, a diferencia de la búsqueda meramente intelectual que se basa en las causas secundarias: “Has de saber que la búsqueda del intelecto y los sentidos tiene que ver con los efectos y las causas secundarias. La búsqueda espiritual es maravillarse o el padre de las maravillas. La iluminación del espíritu sucede; y no queda, oh tú que buscas la iluminación, ni conclusión ni premisa contradictoria o necesaria. Porque el que ve y en quien brilla Su Luz es independiente de las pruebas lógicas que son como el bastón de un ciego”²⁷². Este hecho de maravillarse ante Dios, sin pretender rebajarlo ya a una explicación causal inferior, devuelve la magia y el misterio al mundo, y con ellos vuelve necesariamente la alegría, la alegría del niño, si se quiere, para el que todo es mágico. Seguramente a ello se refieren las palabras de Jesús según las cuales para entrar al cielo hay que volver a ser como niños.

El Amor como medicina y la Belleza como camino

Según los autores sufíes el amor es en realidad el único medio legítimo para educar y transformar los aspectos viles del alma, pues sólo un amor puede sustituir a otro amor. Como se ha apuntado antes, todo el método del sufismo, con todas sus técnicas, no es un fin en sí mismo sino sólo un medio en el camino. Si seguir la vía sufí tiene sentido es porque a través de ella se puede llegar a este amor, que es realmente lo único con capacidad para curar.

Rūmī explica que el amor libera al alma, pues es la alquimia que permite hacer todas las transmutaciones, y que ese amor es el resultado del conocimiento: “El alma humana nunca se puede liberar de