

divina de la cual es expresión. Y el método del sufismo, como se ha visto tiene el objetivo de conducir a esta actualización. Esto no anula, sin embargo los grados de la existencia, pues como vimos, el hombre sigue siendo criatura y no Dios, pues se diferencia de la Ipseidad divina, inescrutable e incognoscible.

### La música como medio de ascenso

La música, más allá de sus funciones sociales, culturales y lúdicas, ha tenido desde siempre una función espiritual, pues desde antiguo se dice que eleva el alma. Aunque el presente ensayo no da lugar para un análisis exhaustivo de las funciones de la música<sup>285</sup>, se citarán brevemente a continuación algunas referencias presentes en las obras de Platón y del Sufismo que avalan esta idea. Ante todo, sin embargo, es necesario citar los antecedentes de Platón, pues fueron Pitágoras y los pitagóricos quienes otorgaron a la música su merecida importancia como medio de ascenso espiritual.

Efectivamente, nos ha llegado a través del neoplatónico Jámblico la información de que usaban la música como una técnica muy importante para la purificación del alma y como elemento transformador del carácter:

«Dio la primacía a la educación musical por medio de ciertas melodías y ritmos, con los que se obtienen las curaciones de los modos de pensar y obrar y de las pasiones humanas. Y además se restituye la armonía original de las potencias del alma. [...] prescribió a sus discípulos y compuso los denominados arreglos y terapias musicales [...], por medio de las cuales fácilmente invertía y refrenaba las pasiones del alma [...]. Cada una de estas pasiones él las corregía en el sentido de la virtud a través de melodías apropiadas como si se tratara de una mezcla de ciertos fármacos salvadores»<sup>286</sup>.



Y Jámblico destaca sobre todo este carácter transformador de la música:

«Así Pitágoras procuró una ayuda sumamente eficaz: la corrección de los caracteres y vidas de los hombres a través de la música»<sup>287</sup>.

También Platón, posterior a Pitágoras y seguramente influenciado por él, atribuyó un importante papel educativo a la música, y asoció la formación musical con la capacidad para distinguir la belleza de su opuesto, pues la música desarrolla el amor a lo bello, que como vimos era el requisito para elevarse. Sin embargo, dice Platón que la música también lleva a distinguir la virtud de sus opuestos, y según esto, por tanto, tendría un carácter ético más allá del meramente estético. Por ello dice Platón que los niños desde temprano debían educarse en la música. Así, en su obra *La República* encontramos el siguiente diálogo:

«¿No es por esta misma razón, mi querido Glaucón —dije yo—, la música la parte principal de la educación, porque insinuándose desde muy temprano en el alma, el ritmo y la armonía se apoderan de ella, y consiguen que la gracia y lo bello entren como un resultado necesario en ella, siempre que se dé esta parte de educación como conviene darla, puesto que sucede todo lo contrario cuando se la desatiende? Y también porque, educado un joven cual conviene, en la música, advertirá con la mayor exactitud lo que haya de imperfecto y de defectuoso en las obras de la naturaleza y del arte, y experimentará a su vista una impresión justa y penosa; alabará por la misma razón con entusiasmo la belleza que observe, le dará entrada en su alma, se alimentará con ella, y se hará, por este medio, excelente; mientras que en el caso opuesto mirará con desprecio y con una aversión natural lo indecoroso; y como esto sucederá



desde la edad más tierna, antes de que le ilumine la luz de la razón, apenas haya esta aparecido la verá venir con más alegría que nadie al reconocerla como algo familiar»<sup>288</sup>.

En la tradición sufi encontramos la misma importancia atribuida a la música, pues, en el pasado y en el presente la música ha sido y es utilizada por la mayoría de cofradías sufíes como soporte para la experiencia espiritual. Según Ibn ‘Arabī hay cinco formas de oración: la oración litúrgica (*ṣalāt*), la lectura meditada del Corán (*talawa*), la reflexión intelectual o meditación propiamente dicha (*tafakkur*), la contemplación adquirida mediante el ejercicio de la soledad (*jalwa*), y el canto religioso y audición de música sagrada (*samā*)<sup>289</sup>. La música en el sufismo, pues, tiene al fin una alta llamada: funcionar como una escalera que vincula lo humano con el mundo celestial, es decir, ayudar al reino humano a ascender al mundo del espíritu. Pero esta ascensión no es posible sin desarrollar los elevados rasgos de carácter, y a este fin también sirve la música.

La premisa central es que la música humana y los instrumentos musicales actúan, pues, de intermediarios entre ambos mundos. Así, un orden de cosas más elevado se transmite a través del sonido. Y esta función la puede desempeñar precisamente la música porque es de naturaleza divina y de origen celeste o paradisiaco. Según esto, nuestra música, la música terrestre, no es sino el reflejo imperfecto de la celeste, pero su audición evoca en las almas el recuerdo de su origen primero y despierta el amor por ese elevado lugar. La música elevada puede despertar así reacciones de un orden espiritual que ya existían pero esperaban ser suscitadas.

De hecho, el imperativo coránico ¡Sé! (*Kun*), que según la perspectiva coránica Dios dirige a las cosas y a las almas para darles existencia, implica ya la noción de escucha. El término *samā* significa literalmente ‘audición’, y su significación primera debe entenderse en términos de una audición absoluta. Ibn ‘Arabī hace remontar este sentido de escucha del término *samā* a la escucha

original que el mundo hace ante el verbo divino; así, el *samā* es la “acción del cálamo divino escribiendo sobre el libro de la existencia”<sup>290</sup>. Así pues, el *samā* no se limita a las melodías humanas, sino que se extiende al lenguaje de todos los átomos del universo. En el Corán aparece algunas aleyas muy significativas al respecto:

«Le alaban los siete cielos, la tierra y sus habitantes. No hay nada que no Le glorifique, pero no comprendéis su alabanza. Él es benigno, indulgente»<sup>291</sup>.

Es decir, toda la existencia emite sonidos de alabanza que por su sutilidad no pueden ser percibidos más que por unos pocos. Por eso Gazzālī dice que toda la existencia está ocupada en decir *lā ilāha illā llāh*<sup>292</sup>. Pero también aparecen en el Corán referencias explícitas a la música, por ejemplo la siguiente aleya sobre el profeta David:

«Y subordinamos las montañas a David para que le acompañaran en sus cantos de glorificación»<sup>293</sup>.

En el sufismo el término *samā* se usa generalmente en referencia a la audición musical con fines espirituales, la cual deviene un medio para realizar aquella escucha absoluta del verbo divino. Ibn ‘Arabī, en su definición del nombre divino *Al-Samī* (el Oidor, el Omnioyente), habla de la noción de ‘escuchar realmente (*bi-ḥaqq*)’, es decir, de escuchar ‘a Dios y por Dios’. La palabra *ḥaqq* significa “verdad, realidad”. También es un nombre de Dios *al-Ḥaqq*, ‘la Verdad’, ‘la Realidad’. Por ello la expresión *oír bi-ḥaqq* puede traducirse por ‘oír realidad’. Y si recordamos que con el nombre *al-Ḥaqq*, Ibn ‘Arabī se refiere a la realidad de la Esencia divina, en su estado de Unidad previo a cualquier autodeterminación, de aquí se sigue que escuchar realmente (*bi-ḥaqq*) es escuchar en nuestro interior la manifestación de la Esencia en sus diversos aspectos. Por ello



la música deviene según los sufíes uno de los medios más eficaces para experimentar a Dios en la forma posible en que puede hacerlo el ser humano, es decir, en su corazón.

Un mito relaciona Adán con la música del paraíso, es el del éxtasis de Adán, según el cual cuando el alma de Adán fue creada rehusó entrar en el cuerpo. Entonces los ángeles empezaron a ejecutar un concierto místico (*samā*) y el alma de Adán cayó enamorada de esta música, siguió a los ángeles y fue aprisionada en el cuerpo<sup>294</sup>. Rumi, por su parte, dice que “todos hemos sido partes de Adán, hemos escuchado esas melodías en el paraíso. Aunque el agua y la tierra (de nuestros cuerpos) nos han hecho dudar, recordamos parte (de esas melodías)”<sup>295</sup>.

Este mito de Adán deja entrever uno de los principios fundamentales que justifican la importancia de la música: y es el de que la música funciona como anillo de conjunción entre el cuerpo y el alma. A través del sonido, efectivamente, se transmite un orden de cosas más elevado. La música es por tanto la ciencia de la vibración, a través de la cual se experimentan los planos superiores del Ser. Y esta concepción es extensiva a la técnica del *dīkr* que vimos en el punto anterior, pues la vibración sonora de los Bellos Nombres divinos predispone a la degustación espiritual, es decir, a saborear aquello que va más allá de palabras o conceptos, y por otro lado actúa de puente para la asimilación de las cualidades específicas que cada Nombre implica. La música, en resumen, juega un importante papel en cuanto a la necesidad que se comentó en la introducción de ir más allá del plano meramente intelectual y abrir un paso hacia el corazón. Por ello es seguramente por lo que muchos de los grandes sabios del pasado, como Pitágoras, Platón o Rumi entre otros muchos, fueron también ellos mismos músicos.



## NOTAS

### INTRODUCCIÓN (pp. 5-8)

1 Cf. Platón, *Fedón*, 69c.

### CAPÍTULO I (pp. 9-56)

1 Cf. Platón, *Fedón*, 69c.

2 Cf. Rumi, *Mathnawi*, vol. I, Sufi, Madrid, 2003, p. 85.

3 Santa Teresa de Jesús, *La vida. Las moradas*, Planeta, Barcelona, 1984, p. 239.

4 C. 36: 8-9 (trad. de J. Cortés).

5 J. Rumi, *Mathnawi*, vol. I, Sufi, pp. 253-254.

6 J. Rumi, *Mathnawi*, vol. I, Sufi, p. 255.

7 Ver C. 67:20.

8 Ver C. 12:53.

9 Ver C. 75:2.

10 Ver C. 89:27.

11 C. 24:40 (trad. de J. Cortés).

12 Platón, *Teeteo*, 172e-173a.

13 La *qibla* es la orientación durante la oración ritual, hacia la Meca en el caso de los musulmanes. Simbólicamente representa la orientación en la vida, los intereses vitales más profundos.

14 C. 18:103-104 (trad. de J. Cortés).

15 C. 27:4 (trad. de J. Cortés).

16 J. Rumi, *Mathnawi*, vol. I, Sufi, p. 94.

17 C. 57:20 (trad. de J. Cortés).

18 C. 31:15 (trad. de J. Cortés).

19 C. 79:35 (trad. de J. Cortés).

20 C. 50:22 (trad. de J. Cortés).

21 Cf. C. 67:2 (trad. de J. Cortés).

22 J. Rumi, *Mathnawi*, vol. III, Sufi, Madrid, 2006, p. 189.

23 C. 55:26-27 (trad. de J. Cortés).

24 C. 2:115 (trad. de J. Cortés).

