



Consideraciones previas generales sobre la cosmovisión sufí

El exilio del alma: nostalgia y amor divinos

Los primeros versos del *Matnawī*, obra magna del místico sufí y poeta persa Ūlāluddīn Rūmī (1207-1273), llamado por sus sucesores *Mawlānā*, ‘nuestro maestro’, y que tendrá un papel relevante en el presente estudio, empiezan refiriéndose a la idea profundamente sufí de la nostalgia de Dios; es el pasaje literario conocido como *ney-namē* 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 destrozado por la lejanía, para revelar el sufrimiento del deseo del Amor. Todo el que está lejos del origen desea regresar al momento de unión [...]»”¹.

En este primer párrafo se insinúa ya que la música, simbolizada aquí por el lamento del junco o flauta de caña (*ney*), ocupa un papel importante en el método sufí. Sin embargo, no nos vamos a centrar por ahora en la música como método, punto que será tratado más adelante, sino en la premisa implícita (y que es la base del presente estudio) de una separación inicial que ha de reducirse progresivamente

hasta alcanzar la unidad, objetivo de todo camino místico. El Corán declara que “de Allāh somos y a Él hemos de volver”², y Rūmī nos recuerda también que esta idea del retorno fue expresada por el mismo profeta del Islam, Muhammad: “En verdad, a Él regresamos”³. Así, podríamos anticipar que toda la enseñanza del sufismo está orientada a recordar al individuo quién es en realidad y a indicarle el camino de retorno o de “vuelta a casa”. En palabras del islamólogo Martin Lings: “El camino de los místicos es un despertar progresivo, como si se «reculase» en dirección a la raíz del propio ser; es un recuerdo del supremo Sí que trasciende infinitamente al *ego* humano [...]”⁴.

Este énfasis de Rūmī en la nostalgia y el amor divinos es una característica básica del mensaje sufí. Los sufíes contemplan la relación con Dios sobre todo en términos de amor, y de aquí que muchas veces encontremos el adjetivo de “Amado” para referirse a Dios y el de “amante” para referirse al buscador o peregrino. Según los primeros versos del *Maṭnawī*, pues, esta polaridad inicial puede llegar a reunirse en una unidad, a la cual se refiere Rūmī al hablar de unión, y es entonces cuando la consumación mística lleva a trascender la distinción entre amante y amado.

Esta idea ha inspirado los grandes textos de amor místico de la literatura sufí, pues todos los romances y alegorías amorosas son en realidad imágenes del apasionado anhelo del alma por reunirse con Dios. Valga como ejemplo el siguiente extracto de la relación entre dos amantes célebres de la literatura persa, Vamīk y Azra, cuya historia es una metáfora de este amor divino: “Lo que yo quiero es ser liberado de la dualidad y convertirme en Ella. En tanto que dure la dualidad, existe la distancia y el alma está marcada por el hierro de la separación. Cuando el amante penetra en el retiro de la Unión, ésta no puede contener más que a Uno solo. ¡Paz!”⁵.

Vemos así que, como afirma otro gran sufí, Gazālī, muerto un siglo antes del nacimiento de Rūmī y del cual éste tomó varias célebres parábolas, cualquier amor o nostalgia experimentados en el mundo son, de hecho, reflejo del amor y la nostalgia divinos. Es decir, cual-

quier cosa que amemos en alguien la amamos porque es un reflejo de Dios⁶. El amor humano se convierte así en una necesaria escalera para llegar al amor divino, como dice ʿĪmī, sufí del siglo xv, citado por Nicholson: “Del amor terrenal no apartes el rostro, puesto que puede servir para elevarte hasta lo Real. Antes de comprender correctamente el abecé, ¿cómo puedes estudiar las páginas de tu Corán?”⁷.

La separación entre amantes es así causa de enfermedad, como relata Rūmī en el caso de otra célebre pareja de amantes de la literatura sufí, Machnún y Laylā: “Con la aflicción a causa de una separación entró de repente una enfermedad en el cuerpo de Machnún. Con la llama de la añoranza se puso a hervir su sangre, de modo que una angina apareció en aquel hombre loco”⁸. Esta separación, origen real de la enfermedad, implica por tanto que emprender el camino de regreso a la unión equivale a dirigirse progresivamente hacia una salud integral y permanente, es decir, hacia una situación de dicha e inmunidad, pues sólo en la unión con el Amado es donde el alma descansará realmente. En palabras de Rūmī: “Las gentes practican todos los oficios, todos los comercios, y proceden a toda clase de estudios: medicina, astronomía, etc., pero no pueden conseguir el descanso porque no han alcanzado su fin. Se llama al Amado «descanso del alma»; ¿cómo podría encontrarse descanso y quietud fuera de Él?”⁹.

Así, la unidad a la que tiende el Amor lleva implícita la premisa de la unicidad de Dios o *tawhīd*, unidad esencial que se expresa en la primera parte de la *Ṣabāda*, fórmula que resume la doctrina del Islam: *lā ilāha illā-Llāh* (“no hay divinidad salvo la única Divinidad”), lo que significa que nada que no sea divino puede ser real. Esta idea de unicidad absoluta implica que la nostalgia y el amor llevan a una unión que es en realidad el reencuentro de un sólo ser consigo mismo. Como expresa Henry Corbin: “Lo que llamamos «amor divino» (*ḥubb ilāhī*) presenta dos facetas distintas: bajo *un aspecto*, es el Deseo (*ṣawq*) que Dios tiene de la criatura, el Suspiro apasionado (*ḥanīn*) de la divinidad en su Esencia (el «Tesoro oculto») que aspira a manifestarse en los seres, a fin de ser revelado por ellos y para ellos; bajo *otro aspecto*, es el Deseo que la criatura tiene de Dios, y que es en realidad el Suspiro

de Dios epifanizado en los seres, que aspira a regresar a sí mismo. En realidad, el ser que suspira de nostalgia (*al-muštāq*) es al mismo tiempo el ser por el que su nostalgia suspira... [...] un ser reencontrándose consigo mismo”¹⁰.

Esta identificación fue bellamente expresada en forma de alegoría poética por otro de los grandes poetas místicos persas, Farīduddīn ʿAṭṭār, quien en su célebre poema épico *El coloquio de los pájaros* relata como los treinta pájaros que emprendieron el doloroso viaje en busca del Simurg, el rey de los pájaros, comprenden finalmente que ellos mismos son el Simurg, significando *sī murg* «treinta pájaros». Según Annemarie Schimmel es éste el juego de palabras más ingenioso de la literatura persa, pues expresa maravillosamente la experiencia de la identidad del alma con la esencia divina¹¹.

Sin embargo, hablar de identificación entre amante y amado, entre el hombre y Dios, es sólo correcto en el caso de los grandes místicos que han extinguido su egoísmo por completo, y por eso Rūmī hace la siguiente diferencia entre el corrupto Faraón de Egipto y el iluminado místico sufi al-Manṣūr al-Hallāy: “Un Faraón dijo: ‘Yo soy Dios’ y fue echado abajo; un Manṣūr dijo: ‘Yo soy Dios’ y fue salvado. Al primer ‘Yo’ sigue la maldición de Dios y al segundo ‘Yo’ la misericordia de Dios, oh hombre amante”¹². Por otro lado, Rūmī recalca que tal identificación no debe entenderse con relación a la doctrina de la encarnación, sino con relación a la unidad con la Luz: “Este ‘Yo’ [...] era ‘El’ por unidad con la Luz, no por la doctrina de la encarnación”¹³.

Esta concepción del retorno hacia la unión implica, por tanto, que el alma está en este mundo alejada de su origen, en condición de extranjera y en estado de exilio espiritual (*gurba*), y que su profundo anhelo es por volver a su patria verdadera. Es este un mito cosmogónico que, según Corbin, se repite con variaciones en todas las gnosis y que enuncia una interpretación del mundo consistente en experimentarlo como una cripta o prisión: “Todo ese edificio está ahí para anunciar y denunciar al ser humano su cautividad, para provocar en él el des-

pertar a la conciencia de su origen. La cúpula espléndida se convierte en jaula, en prisión de la que es preciso salir. [...] la sensación de ser Extranjero es el sentimiento dominante en todo gnóstico, lo que da a su conciencia su poder de exaltación”¹⁴. Rūmī habla también de esta noción del mundo como prisión: “Este mundo es la cárcel y nosotros los prisioneros: ¡excava un hoyo en la prisión y escápate!”¹⁵.

Según Gazālī, la razón de que el espíritu humano busque volver a aquel alto mundo es que su origen es de allí y que es de naturaleza angélica. Fue enviado a esta baja esfera contra su voluntad y con el fin de adquirir conocimiento y experiencia. Por ello el místico clama por este retorno, como dice Rūmī: “Hemos estado en el cielo, intimando con los ángeles; déjanos regresar allí, Señor, pues ésa es nuestra patria”¹⁶. Se trata, por tanto, del mito de la caída o exilio del paraíso y del anhelo por el retorno a él¹⁷.

Asín Palacios señala que encontramos un mito similar ya en la teoría del Pseudo-Empédocles así como en la teoría de Plotino, es decir, en el neoplatonismo. Explica el mito de la siguiente manera: “El alma humana, al unirse al cuerpo, olvida su pureza nativa y, dejándose además extraviar libremente por la seducción corruptora de los apetitos sensibles, queda manchada y sometida a la esclavitud de la naturaleza física. Esa mancha y esos lazos constituyen su pecado. La liberación es posible al alma, pues goza de libertad; pero necesita el auxilio de la revelación profética que le recuerde su nobleza nativa y le purgue de sus imperfecciones y malos hábitos. Limpia y redimida, el alma se hace ya digna de volver a ascender al mundo suprasensible, del cual cayó al unirse con el cuerpo”¹⁸.

Y Corbin cita directamente a Platón: “«Cuando el alma es perfecta y alada, sube alegremente y se mueve en las alturas, y gobierna el mundo entero». [...] «Cuando el alma ha perdido sus alas, es arrastrada hasta que se agarra a alguna cosa sólida». Y su caída no cesa hasta detenerse en esa masa sólidamente compacta que es un cuerpo en el que predomina el elemento Tierra (Cf. Fedro, 246 c). [...] La pérdida de las alas significa para el alma su captura y su prisión en un cuerpo terrestre”¹⁹.

Corbin recuerda que también el mito se encuentra en el salterio maniqueo, como pone de manifiesto este bello pasaje: «Oh alma, alma, acuérdate de tus Eones... Oh alma, ¿de dónde vienes? Vienes de las alturas, eres una extranjera en este mundo, sólo provisionalmente estás en la tierra de los hombres... tu morada, tus tabernáculos de alegría, están en las alturas. Tienes tu verdadero padre, tu verdadera madre, tus verdaderos hermanos... Oh alma, no te olvides de ti misma, pues alerta están los cazadores de la Muerte. *Capturan los pájaros... les rompen las alas*, a fin de que no puedan retornar a sus paraísos. Oh alma, levanta la cabeza, regresa a tu patria... Oh alma, alma, acuérdate de tus Eones»²⁰.

Este aspecto de provisionalidad de la vida en el mundo queda perfectamente resumido en el consejo del profeta Muhammad: “Sé en este mundo como un extranjero o como alguien que va de paso”²¹. Sin embargo, este precepto se combina con otro que hace referencia a la necesidad de hacer de la perfección el objetivo en todos los actos terrenales. Allí, el yerno del Profeta, resume esta guía de la siguiente manera: “Trabaja para este mundo como si fueras a vivir siempre, y para el otro como si fueras a morir mañana”²².

Esta premisa del exilio espiritual implica pues la idea del retorno progresivo al estado original de felicidad y perfección, cuyas etapas están marcadas por las estaciones (*maqāmāt*) que experimentan los adeptos que se adentran en la Vía mística y que se esbozarán más adelante.

Disposición humana original y necesidad de auto trascendencia

Encontramos en el Corán una significativa aleya sobre la doctrina de la preexistencia de las almas, según la cual cuando éstas fueron creadas reconocían a Dios como único Señor verdadero: “Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos: «¿No soy yo vuestro Señor?» Dijeron: «¡Claro que sí, damos fe!». No sea que dijerais el día de la Resurrección: «No habíamos reparado en ello»”²³.

Según esta alianza original entre el hombre y Dios, conocida como el “Día de *Alast*”, está en la naturaleza primordial de las almas el reconocer a Dios como única divinidad, y este reconocimiento tomó la forma de un Pacto hecho con Dios por los futuros descendientes de Adán antes de que accedieran a este mundo, es decir, en una existencia preterrenal; así, el día de la Resurrección las almas deberán dar cuenta de la fidelidad a ese testimonio. Sin embargo, aunque las almas tienen esta disposición original latente en su interior, en su estado de caída el olvido se impuso al recuerdo de aquel encuentro originario. En su situación de alejamiento, el alma no reconoce que el mundo entero es epifanía de Dios, pues no puede percibir esta verdad por los sentidos corporales, y entonces permanece atrapada en un mundo que es sólo apariencia y símbolo.

Esta disposición original con la que fueron creados los seres humanos corresponde al término coránico *fiṭra*. El pensador andalusí Ibn ʿArabī (1165-1240), otro de los grandes místicos sufíes cuya obra es aquí referente fundamental, identifica esta disposición humana primordial con la suma de atributos de perfección que posee el espíritu humano en el momento de su creación: “Cuando Dios creó el espíritu humano, lo hizo perfecto, plenamente desarrollado, racional, consciente, con fe en el *tawḥīd* de Dios, reconocedor de Su señorío. Ésta es la disposición original de acuerdo con la cual Dios creó a los seres humanos”²⁴. Ibn ʿArabī alude así al conocimiento innato, a la fe original con que Dios creó al ser humano.

Y es precisamente la disposición original o *fiṭra* la que impulsa hacia la búsqueda espiritual. Aunque en el estado de caída el ser humano vive en una situación de olvido, éste no llega a ser lo suficientemente fuerte para erradicar por completo su deseo de trascendencia. El ser humano vive en estado de olvido; sin embargo, existe en él una inquietud latente, una insatisfacción que intenta erradicar con lo finito de la vida del mundo, como afirma el Corán: “Aquellos que no esperan encontrarse con Nosotros y se satisfacen con la vida de aquí, acallando su inquietud con ella; así como aquellos a los que les tienen sin cuidado Nuestros signos”²⁵. Esta inquietud se debe a que

existe una disposición interior para conocer lo elevado. Por ello el hombre es un conocedor o *gnóstico* en potencia, del que Rūmī dice: “Su asiento, hogar y residencia es el trono de la conciencia profunda que aspira a lo elevado”²⁶.

Hosein Nasr expone con claridad en una de sus obras esta perennidad de la búsqueda mística: el hombre viene de una situación elevada y ha caído de esa perfección innata que ya no puede, sin embargo, olvidar. Puesto que lleva desde un principio la impronta de la “forma divina”, es decir, puesto que posee la naturaleza teomórfica que indica el hadiz (*ḥadīṭ*)²⁷ “Dios creó al hombre a su propia imagen” (*jalaq Allāh Ādam ‘alā ṣūratihī*), tiende a querer trascender su situación meramente humana, aunque a menudo lo haga por caminos equivocados. Ambos elementos, la naturaleza teomórfica y la corteza terrenal, que cubre y esconde este núcleo espiritual, son parte de la constitución humana, y por eso el hombre vive en este mundo y, no obstante, está obligado a trascenderlo por su propia constitución. Ser humano significa querer trascender lo meramente humano²⁸. Cabe apuntar aquí que este anhelo permanente corresponde, en términos propios de la psicología jungiana, a la “función trascendente de la psique”, que busca la perfección mediante la unión de la conciencia con los contenidos inconscientes de la mente, y por la cual el hombre puede conseguir su más elevada finalidad: la plena realización del potencial de su alma o “sí-mismo” individual²⁹.

En el Corán se insta a los seres humanos a recuperar esta fe primordial y se pone como modelo a Abraham, con relación al cual aparece otro término coránico, *ḥanīf*, que designa a la persona que posee tal fe primordial: “¿Quién es mejor, tocante a religión, que quien se somete a Dios haciendo el bien y sigue la religión de Abraham, que fue *ḥanīf*? Dios tomó a Abraham como amigo”³⁰. Asimismo, el Corán insta directamente al profeta Muhammad a mantener esa forma de adoración: “Mantén tu rostro sin apartarlo de la Adoración primigenia, como *ḥanīf*. La marca original de Allāh, con la que ha marcado a los hombres al crearlos. No se puede reemplazar la creación de Allāh. Esa es la forma de adoración genuina, sin embargo la mayoría de los

hombres no sabe”³¹. Según Chittick, los comentaristas suelen interpretar esta aleya en el sentido de que, al ser creados, los seres humanos veneraban a Dios de la manera apropiada³².

Recuperar esta disposición original que tiene en estado de semilla en su interior es lo que llevará al hombre a viajar, o más bien, a regresar del estado de separación, que es fuente de toda enfermedad, al estado de unión, que es fuente de salud y de toda dicha. Sin embargo, para hacerlo es preciso que el alma aprenda a interpretar el mundo simbólico en el cual vive y que erróneamente toma como real. La sabiduría consiste precisamente en este conocimiento que es liberador, pues proporciona el conocimiento y experiencia directos de los objetos de la fe. Según refiere Corbin, el momento en que el alma se descubre como extranjera en esta gran “cripta cósmica” que es el mundo está en sincronía con la aparición del Yo superior, que actuará de guía para sacar al alma de la prisión. La exégesis simbólica será el camino de vuelta y el medio liberador³³.

La Unidad del Ser y sus planos ontológicos

En el Corán aparece una relevante aleya ampliamente citada en los textos sufíes: “Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Dios”³⁴. Es esta una premisa fundamental según la cual la creación entera es Epifanía (*taʿyalli*), es decir, paso del estado de ocultación y de potencia al estado manifestado y revelado. El mundo es considerado así como un símbolo o metáfora que revela a Dios a la vez que lo esconde; como apunta Corbin: “El universo entero de los mundos es a la vez Él y no Él (*huwa lā huwa*). El Dios manifestado en las formas es a la vez sí-mismo y otro que sí-mismo, puesto que siendo manifestado, es el limitado que sin embargo no tiene límite, el visible que sin embargo no puede ser visto”³⁵. Es decir, las cosas del mundo son y no son Dios, porque Dios es immanente y trascendente al mundo. Según esto, el Amado único se muestra en una Forma que es su epifanía, que al mismo tiempo le oculta, pues él está todavía más allá. El concepto de *taʿyalli* o autorevelación es así

un concepto clave por el cual sufíes como Ibn ʿArabī describen el surgimiento del cosmos y del alma.

El cosmos, por tanto, aunque es “diferente de Dios”, nos dice algo acerca de Él, pues Sus signos se perciben dentro de aquél. En otras palabras, el cosmos es en cierto sentido la automanifestación o auto-revelación de Dios, ya que muestra a Dios igual que una imagen en un espejo muestra la realidad del que se mira en el espejo³⁶. Toshihiko Izutsu, en su estudio sobre Ibn ʿArabī, describe de la siguiente manera este proceso: “El *taʿallī* es el proceso mediante el cual lo Absoluto, que es, en sí, completamente incognoscible, se manifiesta sin cesar en las formas concretas”³⁷. Y esta manifestación tiene lugar en forma de grados ontológicos o planos del Ser, concepto clave en la obra de grandes sufíes como Ibn ʿArabī. El Ser absoluto corresponde al nivel ontológico antes de la creación en el que todavía no hay ningún atisbo de manifestación. En esta fase Dios está más allá de toda descripción. Es a este nivel ontológico al que se refiere el pronombre *huwa* (‘Él’), cuya primera letra árabe, la *hāʾ*, representa simbólicamente la Ipseidad divina (*huwiyya*), la Esencia (*dāt*) incognoscible, oculta e incondicionada de Dios³⁸. Se verá que la Esencia, aunque incognoscible en sí misma, es lo que despierta la maravilla y el amor en el ser humano.

Así pues, el Ser, que corresponde al término *wuḥūd*, es Uno, pero se manifiesta o da a conocer en distintas modalidades o niveles de realidad, de ahí la doctrina de la “Unidad del Ser” (*waḥdat al-wuḥūd*) de Ibn ʿArabī. Como apunta Chittick: “En el plano más elevado, el *wuḥūd* es la realidad absoluta y no delimitada de Dios, el “Ser Necesario” (*wāḥib al-wuḥūd*) que no puede no existir. En este sentido, el término *wuḥūd* se refiere a la Esencia de Dios o de lo Real (*dāt al-ḥaqq*), la única realidad que es real en todos los aspectos. En planos inferiores, el *wuḥūd* es la sustancia subyacente de “todo aquello que no es Dios” (*mā siwā Llāh*), definición de Ibn ʿArabī y otros autores para el “cosmos” o el “universo” (*al-ʿālam*)”³⁹. Así, todas las criaturas son lugares de manifestación del *wuḥūd*. Como tal, cada una de ellas es una “forma” (*ṣūra*) del *wuḥūd*⁴⁰. Esto indica que todos los seres reciben su realidad total

de Dios y que por tanto en su naturaleza esencial no tienen realidad fuera de Su realidad⁴¹.

En la cosmovisión sufi se distinguen cinco ‘mundos’ o planos básicos del Ser o *wuġūd*. De hecho, el Ser Absoluto se revela en una infinita cantidad de grados o etapas del ser, los cuales pueden clasificarse en cinco niveles principales. Ibn ‘Arabī denomina a cada uno de esos planos *ḥaḍra* o ‘presencia’. Cada *ḥaḍra* es así una dimensión ontológica particular en que el Ser absoluto (*al-wuġūd al-muṭlaq*) se manifiesta. Esta actividad de manifestación de lo Absoluto es lo que Ibn ‘Arabī denomina *taġallī*, una palabra que significa literalmente ‘descubrir algo oculto tras un velo’⁴². La primera *ḥaḍra*, pues, como ya se ha apuntado, corresponde a lo Absoluto antes de que empiece a manifestarse. Los cuatro niveles restantes son las formas esenciales en que lo Absoluto «desciende» de su absolutidad y se manifiesta en distintos niveles. Los primeros tres planos son puramente espirituales, en contraste con el quinto, que es sensible, mientras que el cuarto representa la frontera entre ambos. Véase a continuación el esquema presentado por Al-Qāṣānī, discípulo tardío de Ibn ‘Arabī:

1. La primera *ḥaḍra* corresponde a lo Absoluto en su absolutidad. Es el plano de la Esencia (*dāt*), el mundo de la absoluta ausencia de manifestación (*al-gayb al-muṭlaq*) o el Misterio de Misterios. Es por tanto no-*taġallī*.
2. La segunda *ḥaḍra* corresponde a lo Absoluto manifestándose como Dios. Es el plano de los Atributos y Nombres, la presencia de la Divinidad (*ulūbiyya*).
3. La tercera *ḥaḍra* corresponde a lo Absoluto manifestándose como el Señor. Es el plano de las Acciones, la Presencia del Señorío (*rubūbiyya*).
4. La cuarta *ḥaḍra* corresponde a lo Absoluto manifestándose como cosas medio espirituales y medio sensibles. Es el plano de las Imágenes (*amṭāl*) y la Imaginación (*jayāl*).
5. La quinta *ḥaḍra* corresponde a lo Absoluto manifestándose como el mundo sensible. Es el plano de los sentidos y la experiencia sensible (*mušāhada*)⁴³.

Estos cinco planos constituyen un conjunto orgánico, actuando las cosas de un plano inferior como símbolos o imágenes de los planos superiores. Es decir, como apunta Izutsu, “todo cuanto se encuentra en el nivel inferior del Ser, o sea el mundo sensible, y cuanto allí ocurre es un «fenómeno» en el sentido etimológico del término; es una forma (*ṣūra*) en que se revela directamente un estado de cosas del plano superior de las imágenes y, de un modo indirecto, el Misterio absoluto. Mirar las cosas del mundo sensible y no detenerse en ellas, ver a través de ellas la base fundamental de todo ser, es precisamente lo que Ibn ‘Arabī llama «develación» (*kaṣf*) o intuición mística⁴⁴.

Cabe decir que Ibn ‘Arabī a veces prefiere presentar esta estructura sólo en dos tipos principales de *taḥallī*: la «santísima emanación» (*al-fayḍ al-aqdas*) y la «santa emanación» (*al-fayḍ al-muqaddas*). La primera, consiste en la aparición en potencia de las formas de todos los existentes posibles. En contraste con la Unidad real en que no hay ni siquiera un atisbo de los Muchos, o sea la Unidad denominada *aḥadiyya*, esta Unidad potencialmente plural recibe el nombre de *wāḥidiyya* o Unicidad. Al-Qāṣānī define esta manifestación esencial de la siguiente manera: “La manifestación esencial es la aparición de lo Absoluto bajo la forma de los arquetipos permanentes, que están dispuestos a recibir existencia y cuya esfera es la Presencia [o sea el nivel ontológico] del Conocimiento y los Nombres, es decir la Presencia de la Unicidad (*wāḥidiyya*). Mediante esta aparición, lo Absoluto desciende de la presencia de la Unidad (*aḥadiyya*) a la Presencia de la Unicidad. Y ésta es la «santísima emanación» de lo Absoluto”⁴⁵. La segunda etapa de la manifestación, la «santa emanación» significa que lo Absoluto se manifiesta en las formas infinitamente diversas de los Muchos, en el mundo del ser concreto. Por eso se dice que esta segunda etapa es también llamada «manifestación sensorial»⁴⁶. Izutsu resume todo el proceso de la siguiente manera: “La primera manifestación de lo Absoluto crea los arquetipos permanentes, que son las formas que se manifiestan de los Nombres divinos, es decir, las posibilidades ontológicas contenidas en lo Absoluto. Dichos arquetipos son «receptores» que esperan su actualización en la existencia concreta. Proporcionan lugares al

segundo tipo de manifestación”⁴⁷. Estos lugares consisten así en una «preparación» que el Espíritu divino impregna y hace aparecer como cosa existente y concreta⁴⁸.

Otra forma similar de presentar este esquema ontológico es la clásica división de los tres mundos común a místicos sufíes y teósofos chiítas. Así, existen tres mundos:

- 1) el mundo inteligible puro (*‘ālam ‘aqlī*) o de la existencia espiritual, conocido también como *Ībarūt* o mundo de las puras esencias querubínicas, que es el mundo de las Formas inteligibles (*ṣuwar ‘aqliyya*) o de los arquetipos y por tanto objeto del conocimiento inteligible.
- 2) mundo del Alma y de las almas, que es el mundo *imaginal* (*‘ālam miṭālī*) o mundo de las Formas *imaginables* (*ṣuwar miṭāliyya*), conocido como *Malakūt*, y que es por tanto objeto de la percepción imaginativa. Este mundo *imaginal* (o *mundus imaginalis*) corresponde al cuarto *ḥaḍra* según el esquema presentado por Al-Qāṣānī.
- 3) el mundo sensible (*‘ālam ḥissī*), que es el mundo humano terrenal y de las cosas materiales, conocido también como *Mulk* o *Nāsūt* y que es objeto de la percepción sensible, es decir, es el mundo de las Formas sensibles (*ṣuwar ḥissiyya*) que podemos ver a través de los sentidos⁴⁹.

Corbin apunta que tanto en la teosofía chiíta del šayjismo como en Ibn ‘Arabī hay otro universo que se superpone a estos tres: el de *lābūt*, la esfera de la deidad⁵⁰. Ésta correspondería a la Esencia de Dios y a la primera determinación de la *aḥadiyya* o Unidad indivisible, en la cual las cualidades divinas no son todavía discernibles. Los tres mundos empezarían por tanto a partir de la segunda determinación de la Esencia divina, es decir, *al-wāḥidiyya* o Unicidad, en la que las cualidades divinas ya son discernibles. Como apunta Chittick, en rigor, el universo manifestado no “empieza” sino por debajo del nivel de la Unicidad, pero resulta cómodo hablar de la manifestación como todo lo que es distinto de la Esencia⁵¹.

Cada mundo consiste en una “octava” más elevada, donde todo lo de los mundos inferiores se vuelve a encontrar, pero a una altura distinta, es decir, en un modo de ser superior. Esta sucesión de octavas es lo que va a permitir la verdadera puesta en práctica del *ta’wil* o hermenéutica espiritual, que consiste en oír un mismo sonido (una misma aleya, un mismo hadiz, e incluso todo un contexto) a distintas alturas⁵², concepto que se desarrollará más adelante. Y es a este principio al que se refiere el hadiz: “Quién se conoce a sí mismo conoce a su Señor”. Es decir, el autoconocimiento lleva al conocimiento de Dios, puesto que el microcosmos del ser humano está diseñado según los mismos principios que el macrocosmos de los mundos superiores.

Podemos ver un esquema similar también en el planteamiento ontológico del sufí andalusí Ibn Masarra, el cual presenta, según Lomba, un esquema gnóstico-neoplatónico del mundo, concibiendo a Dios como Unidad Absoluta que proyecta su luz sobre la «niebla indiferenciada», la cual es emanación de la «materia prima universal» (común a cuerpos y espíritus). De esta iluminación surgirán emanativamente el Intelecto Universal, el Alma Universal, la Naturaleza Pura y la Materia Segunda o Cuerpo del mundo físico. Lomba hace notar que esta tesis de la Materia Universal, como diferenciadora entre la creación y Dios, influirá poderosamente en la filosofía andalusí posterior, por ejemplo, en Ibn ‘Arabī y en el filósofo judío Ibn Gabirol⁵³.

Merece ser remarcada aquí cierta similitud entre el pensamiento de Ibn ‘Arabī y el de Platón respecto a este tema de los prototipos o ejemplares eternos. Y es que esta idea de que cualquier atributo o cualidad que muestre una cosa concreta no puede existir *in actu* excepto como individualización de un Universal, corresponde a la teoría de las ideas de Platón. Ibn ‘Arabī señala dicha necesidad de la siguiente manera: «De no ser por esas realidades universales e inteligibles, nunca aparecería nada en el mundo de los seres individuales concretos»⁵⁴. Es decir, lo Absoluto se manifiesta en el mundo de los fenómenos no de forma fortuita sino en formas determinadas por las realidades eternas que se han producido en el primer *ta’jalli*. Así, como apunta Izutsu, si suponemos, por ejemplo, que en el plano de los arquetipos no hubiera

sino «caballo» y «hombre», no habría en el mundo nada más que caballos y hombres⁵⁵. La correspondencia con Platón es clara, pues este sostiene la existencia eterna del mundo de las Ideas, de las cuales las cosas del mundo son un reflejo.

Ibn ʿArabī echa mano también de la filosofía aristotélica para dilucidar este punto, pues compara el carácter intermedio de los ejemplares eternos con la teoría aristotélica del hilemorfismo. Así, la relación entre el mundo en potencia, que es el mundo de los arquetipos, y el mundo fenoménico o sensible, es comparable a la relación, por ejemplo, entre la madera y las diversas cosas fabricadas con madera, como una silla, una mesa, un mueble, etc. Así, puesto que no puede existir ningún objeto o trozo de madera sin una forma determinada, quiere decir que la materia prima o “madereidad” cobra existencia gracias a la forma en que se manifiesta. La «madereidad» es así una realidad inteligible universal que no disminuye ni se divide. Así, el mundo en potencia o mundo de los ejemplares eternos consiste en todas esas realidades en sus respectivas perfecciones, que Ibn ʿArabī llama realidad de realidades, o *hayūla* [en griego *byle*], o Materia Prima⁵⁶.

Volviendo al concepto con el que abríamos este punto, estamos ahora en condiciones de entender mejor el concepto de “rostro” o “Faz” de Dios referido en la citada aleya. De la misma forma que los universales determinan a los particulares, como por ejemplo en el caso, dice Al-Qāṣānī, del «conocimiento» en una persona determinada que depende del «conocimiento universal», pues de no ser por éste, no habría «conocedor» alguno en el mundo, exactamente del mismo modo cada ser existente, individual y determinado, depende de la Existencia de lo Absoluto, siendo así la Existencia la «Faz» o Forma de lo Absoluto. Sin la Existencia de lo Absoluto, nada existiría, ni podría afirmarse la existencia de nada⁵⁷, como también se ha visto en el ejemplo del arquetipo de la «madereidad», sin la cual no podría existir en el mundo ninguna cosa de madera.

Lo Absoluto o Esencia divina es, por tanto, lo único Real, y como tal preserva toda la creación. Ibn ʿArabī hace referencia a este aspecto en

su definición del nombre divino *al-Ḥafīz* (el Preservador): “Él es el que preserva Su propia Esencia y preserva todo lo demás”⁵⁸, y alude al sistema alfanumérico convencional, en el cual se asigna a cada letra un valor, para explicar la relación entre la Esencia divina y el universo, pues ambos son simbolizados numéricamente por los números cinco y veinte respectivamente. Beneito señala que la letra *bāʾ* equivale a cinco y la letra *kāf* a veinte. Así, la letra *kāf*, como primera letra de la palabra *kawn*, simboliza lo creado en tanto que ente generado por el divino imperativo existenciador “¡sé! (*kun*). En palabras de Ibn ʿArabī: “... la *bāʾ* se preserva a sí misma y preserva a otros (*gayr*) [...] y este ‘otro’ (*gayr*) que la *bāʾ* preserva es [en especial] la *kāf* de la creación efectiva (*kāf al-kawn*)...” . La Esencia divina, por tanto, se preserva a Sí misma y preserva el universo”⁵⁹.

Los Bellos nombres de Dios

Uno de los *badices* más citados en la literatura sufi es el del ‘Tesoro oculto’, según el cual Dios era un Tesoro oculto y quiso darse a conocer. Por eso creó al hombre para que Le conociera, y esa es pues la finalidad principal del ser humano: conocer al Omnisciente⁶⁰. Esta noción de tesoro oculto hace referencia a la trascendencia de Dios, a su aspecto no manifestado, como ya se ha comentado. En su Esencia incognoscible, Dios no puede ser conocido por el ser humano. El *wuḥūd* en sí es incognoscible y trasciende absolutamente las entidades. En la terminología del *Kalām*, la incognoscibilidad y la trascendencia de Dios se denomina *tanzīh* o “incomparabilidad”. Esto significa que Dios es distinto de todos los seres y que absolutamente nada se Le puede comparar⁶¹. Una aleya del Corán así lo especifica: “No hay nada que se Le asemeje”⁶². Es decir, Dios está siempre más allá de lo que el ser humano pueda pensar o decir de Él; la realidad divina no es asible en este sentido. Ibn ʿArabī, en su definición del nombre divino *al-Mutaʿālī* dice lo siguiente: “El sublime Enaltecido es aquel que, cuando tú Le atribuyes alguna cosa de cuantas requieren la declaración de Su trascendente incomparabilidad (*tanzīh*), siendo ésta verdadera (*ḥaq*), Él se eleva más allá de tal atribución hacia otra cosa por encima de ella que tu

saber (*ilm*) no puede alcanzar”⁶³. Por eso las afirmaciones de los sufíes son afirmaciones en forma de negación, como sucede en la *Šahāda* “no hay más dios que Dios”. Afirmar algo significa cosificarlo. En cambio, si la afirmación es una negación, abre las posibilidades. Nótese aquí cierta resonancia con la teología negativa del neoplatonismo.

Sin embargo, por Su amor y Su compasión, Allāh, “Oculto” en tanto que Esencia incognoscible, Se epifaniza en el cosmos, en el hombre y en el Libro revelado, lugares de Su manifestación, dándose a conocer al ser humano en tanto que “Manifiesto”⁶⁴. Este es el aspecto del tesoro manifestado. Y esta manifestación permite que los seres humanos adquieran conocimiento respecto a sus cualidades. El conocimiento perfecto de Dios requiere que se Le reconozca como incomparable a la vez que semejante: Dios en Sí —*wuḥūd* absoluto— es incomparable a todas las cosas, pero el *wuḥūd* manifiesta sus propiedades en el cosmos y, a este respecto, Dios es en cierto modo similar a las cosas creadas. Esta similitud de Dios se denomina *tašbīḥ*. Es decir, en su incomparabilidad el *wuḥūd* es uno con una unidad absoluta, pero en su semejanza se manifiesta por medio de la pluralidad real percibida en el cosmos⁶⁵. Uno de esos aspectos es que Dios “escucha y ve”, es decir, tiene una dimensión de proximidad en virtud del teomorfismo humano.

Ibn ʿArabī, por tanto, y como ya se expuso antes, dice que el cosmos es “Él/no Él” (*huwa lā huwa*). Dios está más allá en su incomparabilidad, pero se manifiesta o revela en el cosmos, donde se muestran las características y propiedades de Sus nombres. Así, Sus nombres —que Ibn ʿArabī considera ‘relaciones’ (*nisab*)— permiten al hombre llegar a conocerLe en Su similaridad y tener conocimiento de Su incomparabilidad, conciliando inmanencia y trascendencia en una vía intermedia consistente en la reunión de los opuestos⁶⁶.

Los nombres divinos se manifiestan según grados de excelencia, como explica Chittick: “El cosmos entero está ordenado en grados de excelencia (*tafāḍul*), dependiendo del grado en el que las entidades existentes reflejen los atributos de Dios. Algunas criaturas poseen vida con mayor intensidad y otras con menos, y algunas parecen no

tener vida alguna, aun cuando los amigos de Dios pueden percibir una vida invisible incluso en las piedras, por medio del ojo de la revelación. Todos y cada uno de los atributos de Dios —conocimiento, voluntad, poder, habla, generosidad, justicia, misericordia, perdón u otros— se manifiestan con intensidades variables en las cosas del cosmos. Cada entidad posee una “disposición” (*isti‘dād*) específica que le permite mostrar los atributos del *wuṣūd* en mayor o menor grado. Una piedra manifiesta poder, en cierta manera, de modo pasivo. Una planta muestra indicios de vida, conocimiento, deseo y poder activos. Un animal muestra todos estos atributos con mucha mayor intensidad. En la cumbre de la jerarquía visible del *wuṣūd*, los seres humanos poseen el potencial para manifestar todos los nombres divinos”⁶⁷.

Antes se ha introducido la noción de teología negativa del neoplatonismo, que lleva implícita la idea de los nombres divinos como realidades absolutas que las realidades del mundo reflejan en mayor o menor medida. En el modelo de filosofía moral que propone la filosofía del siglo xx de corte neoplatónico Iris Murdoch, vemos expresada esta idea en términos de la relación entre el arte y la moral, pues ambos son aspectos de una única lucha. Tanto el artista como el hombre bueno quieren encontrar la realidad subyacente a un aparente relativismo. La bondad y la belleza forman parte de una misma estructura, y si nos remitimos a Platón vemos que él también trata la belleza como una parte introductoria del bien. La virtud, nos dice Iris Murdoch, es la misma en el artista que en el hombre bueno, en tanto que es una atención desinteresada sobre la naturaleza. No en vano nos dice la autora que Rilke dijo de Cézanne que no pintaba “me gusta”, sino “ahí está”; y es por eso que podemos entender el arte como una analogía de la moral. Ambos tienen su razón de ser en una *idea de perfección*, cuya realización tienen afán de materializar tanto el artista como el hombre bueno. Un entendimiento profundo de cualquier área de la actividad humana, nos dice Murdoch, lleva consigo una progresiva revelación de grados de excelencia; es decir, existe una escala, una dirección, de peor a mejor. Es esta concepción de la perfección con la que el trabajo del verdadero artista se vincula constantemente. Y en el campo de la conducta humana pasa exactamente igual, vemos también

una progresión con respeto a las conductas, de menos a más virtuosas. Así la idea de perfección, que aquí podríamos sustituir por la idea de Bien, produce orden, aportando la luz necesaria para distinguir por ejemplo que A, que superficialmente se parece a B, es realmente mejor que B. Y todo esto ocurre sin que hayamos “aprehendido” la idea del Bien; en esto consiste la “indefinibilidad” del Bien, en que siempre se encuentra más allá, no es representable, y sin embargo se nos presenta como algo misterioso y magnético que ejerce su autoridad inspirando amor en la parte más preciada de nosotros⁶⁸.

El Corán establece esta gradación o escala de perfección. En relación a la Belleza, por ejemplo, encontramos una aleya que distingue la voz del ser humano de la del asno cuando rebuzna, situando esta última en el extremo inferior de la escala: “Sé moderado en el caminar y baja la voz, pues ciertamente la más desagradable de las voces es la del asno”⁶⁹. Esta aleya implica por tanto una gradación de la Belleza, independiente de criterios estéticos subjetivos, pues todo el mundo encuentra más bonito el cantar de un ruiseñor o de una bella voz humana que el rebuznar de un asno. Esto no puede rebatirse con ningún criterio darwiniano de adaptabilidad al medio, pues si así fuera se encontraría más bonita la voz del asno, ya que éste ha contribuido más a la adaptabilidad de la especie humana que un ruiseñor encima de un árbol sin ninguna utilidad aparente relacionada con la supervivencia del hombre. Hay, pues, una Belleza Absoluta, que es la única Belleza existente por sí misma y que corresponde al nombre o atributo divino ‘El Bello’ (*al-Ġamil*), del que las distintas realidades del mundo son expresión, es decir, que reflejan en mayor o menor grado. De ahí el hadiz “Dios es Bello y ama la Belleza”.

Para los pensadores sufíes los Bellos nombres o atributos divinos pueden ser adoptados por el hombre. Es decir, la misión del ser humano es actualizar su verdadera naturaleza, y esto significa permitir que emerjan las cualidades divinas latentes en su interior. Esto equivale a decir que las cualidades de la verdadera humanidad son las cualidades de Dios. Es aquí donde cobra sentido la idea según la cual el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Este punto es

de vital importancia en el sufismo, y por ello Ibn ʿArabī dice que el camino sufi consiste en la “adopción de los rasgos de carácter de Dios” (*al-tajalluq bi-ajlāq Allāh*), e identifica estos rasgos con los nombres de Dios⁷⁰. En el Corán aparecen estos atributos cuando dice que Dios es Justo, Generoso, Paciente, etc., y éstos son los atributos que debe desarrollar el ser humano: justicia, generosidad, paciencia, etc. Los distintos aspectos de la esencia humana son pues los nombres divinos, y el ser humano debe llegar a manifestar dicha esencia.

En la tradición islámica se identifican, en conformidad con el hadiz, noventa y nueve nombres divinos, con los que Dios, en su perfección eterna, se revela al ser humano. Estos se dividen en dos grandes grupos: uno que hace referencia a los aspectos de belleza eterna (*ʿĪmāl*), de ternura y misericordia, y otro relativo a los aspectos de majestad eterna (*ʿĪlāl*) y cólera, de poder y represalia. Ambos se reúnen o coinciden en el concepto de *Kamāl*, «perfección eterna»⁷¹.

La guía de los profetas

Otro aspecto importante es que para los autores sufíes los atributos viles son, en realidad, un desarrollo incompleto, desequilibrado y mal orientado de los nombres o atributos divinos. Rūmī señala que los rasgos de carácter tienen su raíz en los atributos divinos, y que es el uso que se hace de ellos lo que los vuelve positivos o negativos: “Dios nos creó a Su imagen; nuestras cualidades están instruidas por las Suyas. En la medida en que el Creador desea el agradecimiento y la glorificación, también está dentro de la naturaleza del hombre anhelar elogios, especialmente el hombre de Dios, activo en excelencia: se llena de ese viento (de loa) como una bolsa de cuero; pero si no es merecedor, la bolsa se desgarrará con el viento de la falsedad: ¿cómo iba a recibir lustre?”⁷².

También Ibn ʿArabī sostiene que lo que llamamos rasgos despreciables y censurables en realidad son nobles y loables. Es decir, el rasgo en sí es noble porque pertenece o está arraigado en el *wuṣūl*, pero es

la manera en que se percibe o cómo se emplea, lo que lo vuelve censurable. Así, rasgos como la cobardía, la avaricia, la gula, la arrogancia y la severidad son intrínsecos a la naturaleza humana, porque son intrínsecos al *wuḥūd*. Si se aplican correctamente se vuelven nobles, como cuando el alma es cobarde al no atreverse a contravenir la *Šarī'a* o golosa en su deseo de hacer el bien⁷³.

Según explica Chittick en su estudio sobre Ibn ʿArabī, si las personas quieren encontrar el uso adecuado de sus propios rasgos de carácter como manifestaciones plenas del *wuḥūd*, necesitan la orientación de los profetas, que les muestran cómo transformar rasgos censurables en nobles. De aquí el hadiz: “Fui enviado para completar los nobles rasgos de carácter”. Y es que Muhammad “completó” los rasgos nobles al añadirles todos los rasgos de carácter censurables. Su *Šarī'a* transforma las cualidades censurables en cualidades loables. Así, si los seres humanos siguen la *Šarī'a*, esto les asegurará que han elegido adecuadamente cómo emplear las características del *wuḥūd* que son inherentes a su forma divina. Si la ignoran o se oponen activamente a ella, estarán intentando oponerse activamente a las leyes del *wuḥūd*⁷⁴. La misión de los profetas y santos es por tanto la de recordar al hombre su naturaleza original y mostrarle el camino a través del cual ésta se puede actualizar de nuevo⁷⁵.

También Gazālī habla de la capacidad transformadora que tiene el hecho de seguir el camino indicado por los profetas. Según él, los tesoros de Dios, en los que esta alquimia debe ser buscada, son los corazones de los profetas. Gazālī se hace eco de la cifra de 124.000 profetas que según la tradición islámica Dios ha enviado a la tierra para enseñar a los hombres la prescripción de esta alquimia, y cómo purificar sus corazones de las bajas cualidades⁷⁶. Especifica también que no se trata de abolir completamente los apetitos corporales, pues la raza humana se extinguiría; pero estrictos límites han de ser observados a su indulgencia, y puesto que un hombre no es el mejor juez en su propio caso para decidir cuales deberían ser estos límites, hará mejor en consultar a estos guías espirituales que son los profetas. Así, las leyes que ellos han hecho descender bajo divina inspiración pres-

criben los límites que deben ser observados en estos asuntos. Aquel que transgrede estos límites “extravía su propia alma”, como está escrito en el Corán⁷⁷.

Con relación a esto podemos entender el concepto de “servidumbre”, pues la adopción de las cualidades de los nombres no implica apropiación. Según los sufíes el ser humano debe llegar a tomar conciencia de su indigencia absoluta frente a Dios, pues cualquier cosa que posea, sea de orden material, psicológico o espiritual, es algo dado, prestado, y como tal debe hacer un buen uso de ello. Ibn ‘Arabī equipara este término filosófico con el término coránico *faqr* (pobreza). Por su propia esencia, todas las cosas existentes son pobres frente a Dios y están necesitadas de Él, mientras que Dios no necesita nada⁷⁸. El fundamento de esta doctrina de la pobreza espiritual se encuentra en la siguiente aleya: “¡Hombres! Vosotros sois los que necesitáis de Allāh mientras que Allāh es el Rico, en Sí mismo alabado”⁷⁹.

Por ello, aunque parezca paradójico, sólo cuando el hombre contempla la condición señorial de los nombres y es verdaderamente consciente de que todo procede de Él y a Él retorna, puede entonces hablarse propiamente de revestimiento de las cualidades de cada nombre, ya que, cuando a sí mismo el siervo se las atribuye, la manifestación de determinada cualidad no es adopción, sino ilusoria y vana pretensión⁸⁰. Y es con relación a esta condición de servidumbre y pobreza que se comprende la condición de vicerregente del ser humano, es decir, de califa o representante de Dios en la tierra, como establece el Corán: “Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: Voy a poner en la tierra a un representante”⁸¹. Actualizar la forma divina significa llegar a ser receptáculo, “lugar” donde los Nombres divinos se manifiestan.

El Hombre Universal

Otro concepto importante que encontramos en el Corán es el de “Sello de la Profecía” (*Jātam al-nubuwwa*), que hace referencia a la finalización del proceso profético de la humanidad que cristaliza en la

figura del profeta del Islam: “Muhammad no es el padre de ninguno de vuestros hombres sino que es el mensajero de Allāh y el sello de los profetas. Y Allāh es Conocedor de todas las cosas”⁸². Chittick, comentando a Ibn ʿArabī, se hace eco de este concepto de finalización del mensaje profético: “Éste se suele entender como la consecuencia del hecho de que Muhammad fuera el último de los 124.000 profetas que Dios ha enviado al mundo desde los tiempos de Adán”⁸³, y dice que esta idea implica que Muhammad alcanzó en su propia persona todas las perfecciones humanas de los profetas anteriores y que la revelación que recibió de Dios, el Corán, reúne en sí todas las ciencias proféticas en un todo único y sintético⁸⁴. Por eso dice Rūmī lo siguiente refiriéndose a Ahmad, variante del nombre Muhammad: “El nombre de Ahmad es el de todos los profetas: cuando se cuenta cien, también se tiene noventa”⁸⁵.

Este hecho implica que, aunque Muhammad es aparentemente el último de los profetas, es en realidad anterior a todos ellos. Rūmī establece el siguiente símil para explicar ese punto: “Externamente la rama es el origen de la fruta pero intrínsecamente la rama brotó para el fruto. Si no hubiera habido deseo y esperanza de frutos, ¿para qué habría plantado el jardinero la raíz del árbol? Así pues, en realidad el árbol nació de la fruta, aunque aparentemente ésta fue generada por el árbol. Por ello Mustafá (Muhammad) dijo: «Adán y los (otros) profetas van detrás de mí bajo mi estandarte». [...] (Que significa:) «Aunque aparentemente desciendo de Adán, en realidad soy el antecesor de (todo) antecesor [...]. Por consiguiente el padre (Adán) nació de mí y el árbol nació de la fruta»⁸⁶. O, en palabras de Schimmel: “La realidad muhammadiana, *ḥaqīqa muḥammadiyya*, lleva en sí misma la palabra divina que se revela en sus particularidades en los diferentes profetas y mensajeros, hasta que alcanza finalmente su plenitud en el Profeta del Islam”⁸⁷.

Sin embargo, esto no anula la unidad absoluta entre todos los profetas, pues como dice también Rūmī: “Si no crees en uno de ellos, tu fe en cualquier profeta no será perfecta; y ésta es la señal de su unidad, que si destruyes una sola de esas miles de casas, todas las demás se

asolarán y no quedará ni un muro en pie; pues «no hacemos distinciones entre ellos (los profetas)»⁸⁸.

Este concepto se relaciona con la segunda parte de la *Šabāda*: “*Muḥammad rasūl Allāh*”, es decir, que Muhammad es el mensajero de Dios, lo que implica aceptar su mensaje profético. El Islam, por tanto, no se presenta a sí mismo como una nueva religión, sino más bien como la culminación de un proceso, y su función es conducir a la humanidad de vuelta a la religión primigenia ya profesada por Abraham, favoreciendo así el desarrollo de la *fiṭra* y la actitud de *ḥanīf* o de adoración pura.

Con relación a esto podemos entender otro de los conceptos clave del pensamiento sufi: el del Hombre Universal o Perfecto, del cual Muhammad es el modelo. Este concepto se basa en la idea de que el Macrocosmos, que es el universo, y el Microcosmos, que es el hombre, son como dos espejos uno frente al otro; cada uno contiene todas las cualidades del otro, pero uno de una manera más exterior y objetiva y en detalle y el otro de una manera más interior y subjetiva, reflejando ambos los nombres y cualidades divinos. Así, el conocimiento total de sí mismo por parte del hombre incluye en principio el conocimiento del universo entero⁸⁹.

El prototipo tanto del microcosmos como del macrocosmos es el Hombre Universal o Perfecto (*al-insān al-kāmil*), que es la suma total de todos los niveles de realidad en una síntesis permanente. Todas las cualidades divinas están contenidas dentro de él. En palabras de Ibn ʿArabī: “El cosmos en su integridad es un único Hombre: este Hombre único es el amado (*wa-l-ʿālam kullu-hu insān wāḥid huwa l-maḥbūb*) y todos los individuos del cosmos son los miembros, los órganos de este Hombre macrocósmico (*ašjāṣ al-ʿālam aʿḍāʾ dālika l-insān*)⁹⁰.

Por otra parte, desde el punto de vista de la revelación, el Hombre Universal es el Espíritu, del que los profetas son otros tantos aspectos de los cuales, desde el punto de vista islámico, Muhammad es la síntesis perfecta. Muhammad es así el Hombre Perfecto por excelencia, Sello de la profecía universal en el acontecer histórico horizontal y

Realidad o Luz Mahomética, a partir de la cual fue creado el universo, en su dimensión cósmica vertical⁹¹.

Y desde el punto de vista del camino espiritual, el hombre Universal es el modelo humano perfecto que ha realizado todas las posibilidades inherentes en el estado humano. En él los “Nombres” o esencias que el hombre contiene potencialmente (*bi-l-quwwa*) se actualizan de modo que se convierten en los estados mismos de su ser (*bi-l-fi'l*)⁹². El hombre perfecto es, pues, aquel que ha realizado en sí mismo todas las posibilidades del ser y es, por lo tanto, el modelo de cada hombre, pues de hecho cada ser está llamado a realizar sus posibilidades innatas. Resumiendo, el Hombre Universal es al mismo tiempo el Espíritu, la totalidad del universo y el símbolo humano perfecto.

Es función del ser humano Universal interpretar los signos divinos. Vimos anteriormente la teoría del *wahdat al-wuġūd* o Unidad del Ser, según la cual la creación es Epifanía, es decir, manifestación de la esencia divina en sucesivos planos (*ḥaḍarāt*), 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. En el apartado sobre el método sufi se ampliará esta idea y se verá como el *tafakkur* o meditación sobre los signos permite desarrollar esta capacidad hermenéutica del ser humano.

Conocimiento esencial o gnosis

Hay que diferenciar, por tanto, entre un tipo de saber esencial, que apunta al conocimiento de Dios y de las cosas del cosmos de acuerdo a sus raíces en Dios, y otro conocimiento que se dispersa en la multiplicidad. Según Nasr, el conocimiento o ciencia (*al-‘ilm*) significa aquel conocimiento que hace al hombre consciente de Dios, de las verdades eternas, del mundo por venir y del retorno a Dios, y el instrumento por el cual se obtiene este conocimiento es el Intellecto (*al-‘aql al-kullī*)⁹³.

Este conocimiento esencial se basa en el núcleo de la fe islámica: el de la unidad y unicidad de Dios. En efecto, Dios no solamente es único (no hay otro al lado de Él) sino que es uno en su esencia, indivisible, inanalizable, indescomponible y, por tanto, está fuera y por encima de aquello que máximamente divide: el espacio y el tiempo. De este modo, si la mente humana sólo sabe de lo múltiple y de lo que, siendo uno, es descomponible en elementos analizables, el ser de Dios se nos escapa por completo a la intelección, a la ciencia, al pensamiento. Así, la tarea del hombre consistirá en reducir todo a la unidad de Dios. Esta actitud o filosofía recibe el nombre de *tawhīd* o unificación⁹⁴.

Por eso el sufismo se conoce como una enseñanza de unidad. Si lo único que es verdaderamente es Dios, en su esencia incognoscible, pero manifiesto a través de la multiplicidad, la tarea del conocimiento debe estar orientada a afirmar esta unicidad a través del estudio de la multiplicidad, pero sin quedarse atrapado en esta última haciendo de ella un objeto aparte desconectado de la realidad. Ibn ʿArabī expone eso de la siguiente forma: “Los juicios y los relatos son infinitos en su multiplicidad. De aquí que la persona que los tiene en cuenta se dispersa y es incapaz de reunirlos. El Verdadero desea que Su siervo los reúna todos dentro de Él, no que el siervo estudie esta multiplicidad a fin de conocerla. Mejor dicho, Él ha permitido el acceso de algunos de sus siervos al conocimiento de la multiplicidad que les permita integrar las cosas dentro de Él. Esto fue indicado por Sus palabras respecto a la consideración de tales cosas: *Les mostraremos Nuestras señales en los horizontes y en ellos mismos, hasta que perciban claramente que Él es lo Real*. Aquel que se dispersa al reunir las ciencias no ha logrado verlas con relación al hecho de que denotan lo Real. Le impiden ver la manera en que denotan lo Real. Tales son, por ejemplo, las ciencias del cálculo y de la geometría y las ciencias matemáticas, lógicas y naturales. Pero ninguna de estas constituye una ciencia carente de una denotación de Dios y de un camino que conduce hasta Él”⁹⁵.

Según Chittick, los autores sufíes considerarían que la mayor parte de aquello que se entiende por conocimiento en los tiempos modernos

es un velo tras el cual se oculta el verdadero conocimiento, ya que en lugar de dedicarse a las raíces de las cosas, los seres humanos están absortos en las ramas; en lugar de buscar la Causa Primera, examinan detenidamente las causas segundas (*asbāb*); en lugar de ver significados internos, fijan su mirada en formas externas⁹⁶.

Ibn ʿArabī, en su comentario del nombre divino *al-Bāʿit* (el Resucitador, El que revive, El que despierta, etc.)⁹⁷ habla de un tipo de saber que califica de noble y elevado al cual atribuye la capacidad de resucitar al ser humano de la muerte de la ignorancia: “Con relación a esto ha de considerarse que todo ser nacido (*mawlūd*) que es engendrado según su naturaleza primordial (*fiṭra*) está vivo (*ḥayy*); luego, por efecto de la composición natural *elemental* se apoderan de él la muerte del corazón (*mawt al-qalb*) debida a la ignorancia (*ʿāhl*) y la muerte de los órganos (*mawt al-ḡawāriḥ*) debida a las discordancias (*mujālafāt*). Por tanto, cuando lo vivificas resucitando su corazón de esta muerte de la ignorancia por medio del noble y elevado saber (*ʿilm šarīf*) según sus diversas clases (*ḡurūb*), y asimismo lo vivificas resucitando sus órganos de la muerte de la discordia (*mujālafā*) que en ellos había con la vivificación de la concordia (*muwāfaqa*), y esto de modo general, tanto en el plano de lo sensible como en el plano de lo inteligible, eres entonces resucitador (*bāʿit*), aunque necesariamente como intermediario de otro remitente resucitador”⁹⁸.

El noble saber es así un tipo de saber vivificador que, según Beneito, se opone al saber superfluo que vela el conocimiento esencial: “El noble saber, que pudiera contraponerse al saber superfluo, integra las diversas ciencias que tienen por objeto, en última instancia, el conocimiento de Dios y, fundamentalmente, las ciencias religiosas: el conocimiento de las prescripciones de la religión y de los preceptos de la fe, el conocimiento de las obras rituales, etc. Entiéndase, no obstante, que todo conocimiento puede estar orientado al conocimiento de Dios. El noble saber sería, en este sentido, este “saber orientado”. Sería innoble todo saber desorientado e innecesario que velara el conocimiento esencial y apartara de Dios”⁹⁹.

Rūmī habla también de este tipo de conocimiento esencial y dice que quienes lo han alcanzado son los profetas y los santos: “Estas personas lavaron sus corazones de las especies (exteriores) de conocimiento, porque este conocimiento no conoce este Camino. Hace falta un conocimiento cuya raíz se halla en el Mas allá, pues toda rama enseña el camino de su raíz. ¿Cómo podría volar toda ala a través de la anchura del Mar? El conocimiento esotérico llevará a la Presencia. ¿Por qué, entonces, le enseñarías a un hombre el conocimiento del cual le incumbe purificar su pecho?”¹⁰⁰. Por eso Rūmī comenta repetidamente esta necesidad de purificarse del conocimiento convencional o superfluo: “El conocimiento convencional es el azote de nuestras almas; es algo prestado, pero descansamos (tranquilos creyendo que) es nuestro. Nos corresponde volvernos ignorantes de esta sabiduría (mundana)”¹⁰¹. Por el contrario, insta constantemente a la búsqueda de un saber basado en el conocimiento de la unicidad subyacente: “Deja la parte y mantén la vista en el Todo. [...] Olfatea desde la parte hacia el Todo, oh noble; huele del opuesto al opuesto, oh sabio”¹⁰².

Este tipo de conocimiento corresponde al término *ma'rifa* (conocimiento intuitivo de Dios), que se suele traducir por *gnosis*, y es el conocimiento que se tiene de las altas cuestiones de la vía espiritual. En el ámbito del sufismo es el más alto conocimiento, o más específicamente, el “reconocimiento”, pues la *ma'rifa* es conocimiento de aquello que hemos olvidado en el proceso de constituirnos en seres particulares y que podemos volver a recordar. Según Lomba, fue el místico egipcio Dū l-Nūn al-Miṣrī, del siglo ix, quien primero formuló esta teoría de la *ma'rifa* frente al conocimiento racional demostrativo del hombre respecto a Dios. Según esto, la única forma de conocer la divinidad sería por la intuición, desde la intimidad, impregnada fundamentalmente de amor¹⁰³. Por este motivo el camino sufi es también conocido como el camino del corazón, pues el intelecto lógico, es decir, la simple razón, no puede comprender por sí sólo la realidad de Dios. Las técnicas sufíes, que se verán más adelante, permiten empezar a sentir esta realidad. Luego, la razón llega al lado del corazón y se empiezan a producir las intuiciones espirituales (*ilhām*).

Corbin señala que es este tipo de conocimiento, al que se refiere también con el término ‘gnosis’, el que va a permitir al alma escapar en vida del mundo o gran cripta cósmica. Así, todas las gnosis coinciden en este presupuesto liberador del conocimiento esencial: “Ciertamente, el mito gnóstico pasa por variaciones y alteraciones. [...] Pero, en realidad, se trata siempre de una misma actitud espiritual fundamental: la liberación, la salvación del alma obtenida no por el conocimiento simple, sino por el conocimiento que es, precisamente, *gnosis*”¹⁰⁴. Si gnosis es el conocimiento, gnóstico será el conocedor que actualiza dicho conocimiento. Este término corresponde al término ‘arif’, como explica Beneito: “Para traducir el término ‘arif’ se emplea con frecuencia, la palabra *gnóstico*, derivada del verbo latino *gnoscere*, “conocer”, con el significado etimológico de *aquel que realiza la gnosis o sabiduría suprema*”¹⁰⁵.

Se trata, por tanto, del conocimiento esotérico de la realidad. Y este conocimiento parte de la premisa de que el mundo entero es epifanía divina, como ya se ha visto más arriba, es decir, la creación es en sí misma una metáfora o símbolo que apunta a la realidad divina. Así el ser humano tiene que salir del mundo mediante el espíritu de exégesis simbólica, que veremos más adelante, pues interpretando los símbolos que se le presentan, poco a poco el alma podrá desidentificarse de las formas aparentes y actualizar así la condición original o *fitra* con la que fue creada. Al final del proceso, el alma habrá muerto para el mundo aparente y será capaz de ver la Realidad divina en todas las cosas y en todos los seres. Sin embargo, para llegar a este momento, primero el alma tiene que purificarse de todos los velos que le impiden el acceso a esta Realidad. El modo de recepción del conocimiento superior es así un tema clave del método sufi, pues es accesible sólo al alma que ha sido purificada, que ha seguido el proceso ascético-místico que se verá más adelante, el cual implica una clara dependencia entre ética y conocimiento.

El espejo del corazón

En la literatura del Sufismo abundan los ejemplos que establecen el «corazón» (*qalb*) como órgano sutil mediante el que se produce el ver-

dadado conocimiento, la intuición comprensiva, la gnosis (*ma'rifa*) de Dios y de los misterios divinos, en resumen, el órgano de todo lo que puede abarcarse con la denominación de ciencia de lo esotérico (*'ilm al-Bāṭin*). Es el órgano de una percepción consistente en experiencia y gusto íntimo (*dawq*)¹⁰⁶. El mismo Corán así lo afirma: “¿Es que no van por la tierra teniendo corazones con los que comprender y oídos con los que escuchar? Y es verdad que no son los ojos los que están ciegos, sino que son los corazones que están en los pechos los que están ciegos”¹⁰⁷.

Según Lings, ésta perspectiva coránica está de acuerdo con la del mundo antiguo cuando atribuye la facultad de visión al Corazón, el cual no designa sólo el órgano corporal sino también el centro del alma, y tal visión es el conocimiento de aquello trascendente. El “corazón” es también a menudo sinónimo de “intelecto”, pero no en la utilización abusiva que se hace hoy en día de esta palabra, sino en el sentido del latín *intellectus*, nombre de la facultad que permite percibir lo trascendente¹⁰⁸. Como apunta Nasr, el Intelecto (*al-'aql al-kullī*) corresponde, en su sentido macrocósmico, al Intelecto Universal, el arcángel Gabriel, que es la fuente de la revelación en el Islam. Y en su sentido microcósmico existe en el interior del hombre. Así, en su raíz etimológica, la palabra *'aql* significa lo que liga o limita lo Absoluto en dirección de la creación y también lo que liga al hombre a la verdad, a Dios mismo. El Intelecto es según la perspectiva del Islam lo que mantiene al hombre en el camino recto (*ṣirāṭ al-mustaqīm*) y le impide andar descarriado¹⁰⁹.

El Corazón, órgano del conocimiento, y cuya facultad es el Intelecto, sería desde ésta perspectiva aquello que está en contacto con el mundo espiritual, es por tanto la sede del Espíritu (*al-Rūḥ*). Puesto que, en base a la idea de la unidad, existe una misteriosa identificación entre aquello que conoce y lo conocido, puede decirse que Intelecto y Espíritu son términos sinónimos.

En la literatura sufi es recurrente la comparación del espíritu y el corazón con sus símbolos astrológicos del sol y la luna. La relación entre aquellos tiene su expresión más evidente en el hecho de que la

luna sea el receptáculo de la irradiación del sol y la transmita o refleje a modo de espejo a la tierra. El maestro sufí andalusí Ibn Masarra (883-931), por ejemplo, dice lo siguiente: “Dios —enaltecido sea Su nombre— ha dispuesto asimismo que el alma racional [entiéndase aquí el Corazón] sea como la luna y ha dispuesto que el intelecto sea como el sol, de modo que esta alma racional que hay en el hombre recibe la luz del intelecto, así como la luna recibe la claridad del sol”¹¹⁰. Y el Šayj argelino Aḥmad al-ʿAlawī (1869-1934) dice en uno de sus poemas que “la Luz del Sol brilla en la Luna de la oscuridad”¹¹¹. Lings, comentando este mismo motivo astrológico establece una interesante comparación entre dichos astros y la facultad de visión del Corazón: “La luna transmite indirectamente la luz del sol a la oscuridad de la noche; y, de modo parecido, el Corazón transmite la luz del Espíritu a la oscuridad del alma. Pero lo indirecto no es la luna, sino su luz; cuando brilla en el cielo oscuro, está mirando directamente al sol, y éste no está en la noche, sino a pleno día. Este simbolismo revela la trascendencia del Corazón y explica qué sentido tiene decir que es la facultad de la visión espiritual (o intelectual) directa. Pero esta facultad se encuentra velada en el hombre caído [...]”¹¹².

Ibn ʿArabī compara también la luna con el corazón que recibe la revelación (*taʿallī*) de la Esencia divina (*ḍāt*), y, de la misma manera que el reflejo de la irradiación solar por parte de la luna va cambiando según el ciclo de las lunaciones, el corazón cambia continuamente de forma según las diferentes verdades esenciales que dejan sucesivamente su huella en él. Por tanto el corazón nunca puede quedarse encerrado o inmovilizado en una sola forma. En esto consiste pues el aspecto mediador propio del corazón humano¹¹³.

Por otra parte, según el sufismo, el conocimiento esencial no es producto de un esfuerzo directo del intelecto sino de un merecimiento y de la gracia divina. Así pues, el corazón, entendido como la esencia íntima y profunda del ser humano y como órgano del conocimiento, es comparado con un espejo capaz de reflejar la verdad si está bien pulido, pero también susceptible de adquirir “óxido” o “herrumbre”, es decir, impurezas que impiden realizar su función de espejo. Así

lo afirma el Corán: “Pero ¡no! Lo que han cometido ha cubierto de herrumbre sus corazones”¹¹⁴. Ibn ‘Arabī se remite a las palabras del profeta Muhammad al respecto: “Ten presente que el corazón, cual el espejo metálico, se oxida. Así lo dijo el profeta: «Los corazones se cubren de orín, lo mismo que se oxida el hierro». Preguntáronle entonces «Y ¿cómo se limpian para que estén tersos?» Respondió: «Con el recuerdo de Dios y la lectura del Corán se limpian»”¹¹⁵. Y en sus propias palabras nos describe Ibn ‘Arabī el proceso de revelación del conocimiento de la siguiente manera: “La revelación es la supresión de los velos que ocultan una cosa, de modo que el sujeto de la revelación percibe lo que antes no percibía”¹¹⁶.

También el primer gran filósofo del Islam, al-Kindī, en su comentario sobre la tradición griega se remite a esta noción de la purificación y el pulimiento: “Cuando el alma, estando unida al cuerpo, ha abandonado las pasiones, se ha purificado de las impurezas, ha multiplicado la investigación y el estudio del conocimiento de las realidades de las cosas, se ha pulido manifiestamente y se le ha unido una forma de la luz del Creador —apareciendo y siendo perfecta en ella la luz del Creador— a causa de ese pulimiento que ha adquirido por la fuerza, entonces se le manifiestan la forma de todas las cosas y las conoce, del mismo modo que se manifiestan en el espejo, cuando está pulido, las formas de las imágenes de las demás cosas sensibles”¹¹⁷.

Por su parte, Rūmī dice que “el conocimiento del camino a Dios y de Su morada solo lo tiene quien posee un corazón, o el propio corazón”¹¹⁸. Sin embargo, afirma también que para pulir este órgano del conocimiento trascendente es necesario cierto tiempo y esfuerzo: “El zumo de uva no se convierte en vino hasta que fermenta un tiempo en la vasija; si quieres que tu corazón brille, debes esforzarte un poco”¹¹⁹. Y en el *Matnawī* expone una interesante parábola, que se encuentra ya en Gazālī pero que él convierte en poesía; es la historia de la rivalidad entre los griegos y los chinos en cuanto al arte de pintar: “Los chinos dijeron: «Somos los mejores artistas». Los griegos afirmaron: «La superioridad y la excelencia nos pertenecen». «Os pondré a prueba», dijo el sultán, «y veremos quién tiene razón». Los chinos y los grie-

gos comenzaron a discutir, pero los griegos se retiraron del debate. Entonces los chinos dijeron: «Dadnos una habitación y que los griegos tengan otra». Les dieron dos estancias contiguas con una puerta que las separaba. Los chinos se metieron en una y los griegos en otra. Los chinos le pidieron al rey que les diera cien colores y éste les abrió el tesoro. Cada mañana, por su generosidad, a los chinos se les entregaban los pigmentos. Los griegos dijeron: «Ninguna tintura ni color es adecuado para nuestro trabajo, no se necesita nada salvo quitar la herrumbre». Cerraron la puerta y se pusieron a pulir: se volvieron claros y puros como el cielo. Hay un camino de la multiplicidad de colores a la ausencia de éstos: el color es como las nubes y su falta como la Luna. La luz y esplendor que se ven en las nubes provienen de las estrellas, la Luna y el Sol. Cuando los chinos hubieron terminado su trabajo, batieron los tambores de alegría. El rey entró y vio lo que habían pintado y quedó extasiado. Después fue hacia los griegos, que retiraron la cortina de separación. Las pinturas y obras chinas se reflejaban en la pared que había sido purificada. Todo lo que el rey había visto en la habitación china parecía más bello aquí; los ojos se salían de las órbitas. Los griegos, oh padre, son los sufíes que no tienen estudios, libros ni erudición, pero han pulido sus pechos y los han purificado de codicia, avaricia y odio. La pureza del espejo es, sin duda, el corazón que recibe innumerables imágenes”¹²⁰.

El corazón debe ser así limpiado de todas las cualidades negativas. Por ejemplo, Rūmī habla de la necesidad de librarse de la envidia: “Si, por el camino, la envidia te agarra de la garganta, es propio de Iblīs traspasar sus límites, pues por envidia desdeñó a Adán, y por ella está en guerra con la felicidad. No hay paso más duro en el camino. ¡Afortunado aquél a quien no le acompaña la envidia! Debes saber que este cuerpo es la casa de la envidia, pues los habitantes están manchados de ella, pero Dios hace ese cuerpo muy puro. El texto *limpiad Mi casa ambos* es la explicación de esa pureza: el corazón purificado es un tesoro de luz, aunque su talismán sea de tierra. Cuando practicas el engaño y la envidia contra uno que carece de ella, brotan manchas negras en tu corazón. Sé como el polvo bajo los pies de los hombres de Dios; arroja polvo sobre la cabeza de la envidia, igual que nosotros”¹²¹.

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 sufí 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 imaginal

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 (*taʿallī*) 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 la cuales puede ser comprendido. Por ejemplo, la Belleza absoluta correspondiente al nombre divino *al-ʿĀmil* descenderá manifestándose en distintas for-

mas que permiten tener experiencia de ella. Este aspecto de manifestación se relaciona con el nombre *al-Zāhir* (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 descendan 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 sufí este mundo corresponde, como se ha comentado, al mundo *imaginal* (*mundus imaginalis*), en árabe *‘ālam al-miṭāl*, 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 Qayṣarī* (m. 751/1350), por ejemplo, define este intermundo (*barzaj*) así: “el *mundus imaginalis* (*al-‘ālam al-miṭālī*) 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, ‘Abd 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 Ġābalqā, Ġābaršā 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 Ġābalqā, Ġābaršā 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 Ġābalqā y Ġābaršā 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 ‘Arabī, 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 ‘Arabī 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 Šabistārī, 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 imaginales 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 ʿYilī (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-Aʿrāf* 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 ʿArabī 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 empíreo? Más allá del empíreo está nuestra revolución. ¿Qué lugar tienen aquí las aspiraciones al empíreo 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

(por su libertad para escoger), esto es, a medio camino entre la condición angélica y la animal: “Se cuenta en este hadiz que Dios el Augusto creó en tres especies las criaturas del mundo. Una categoría es enteramente razón y conocimiento y munificencia: es el ángel, y éste no conoce nada sino postración en adoración. En su naturaleza prístina no hay ninguna concupiscencia ni sensualidad: es luz absoluta que vive por amor a Dios. Otra categoría está desprovista de conocimiento, como el animal en gordura por forraje. No ve nada sino el establo y el forraje, no hace caso de miseria y gloria. La tercera es el descendiente de Adán y el hombre: la mitad de él es del ángel y la mitad de él es asno. La mitad asnal se inclina por cierto hacia lo que es bajo, la otra mitad se inclina hacia lo que es según la razón. Aquellas dos categorías se hallan en reposo (exentas) de guerra y combate mientras que este hombre está en tormento con dos adversarios”¹⁵².

Corbin, tomando como base un relato aviceniano, habla de las dos caras del alma: la que está vuelta hacia el mundo corporal, eso es, el intelecto práctico, y la que está vuelta hacia el mundo de luz, es decir, el intelecto contemplativo. Así, incumbe al intelecto práctico someter a las potencias vitales para que el intelecto contemplativo pueda realizar su función¹⁵³.

Vemos, pues, que el *nafs* puede evolucionar o degradarse, moviéndose entre la luz y la oscuridad, la inteligencia y la ignorancia, la conciencia y la inconsciencia, la perfección y la imperfección. Y el esfuerzo por domeñarlo, por sacarlo de su estado inicial y hacerlo evolucionar hacia las facultades más altas es aquello en lo que consiste la dignidad del ser humano. El alma debe así transmutarse, convertirse en corazón, de modo que su oscuridad sea plenamente infundida de luz espiritual. La actualización de la disposición original o *fitra*, representada dentro del alma por las cualidades luminosas del espíritu, constituye así el objetivo de la existencia humana.

Puede decirse, entonces, que la premisa básica en la que se fundamenta el método sufi es que el *nafs* se puede educar, y esta educación consiste primero en un proceso de desidentificación. Si bien en la etapa inicial

el alma se identifica y confunde con cosas que son falsas y que no son su verdadera esencia, a medida que evoluciona se purifica de todo ello, y es en la culminación de este proceso en lo que consiste la verdadera meta del ser humano, según afirma el Corán: “Habrá triunfado quien se purifique”¹⁵⁴. Así, la consecución de la perfección humana¹⁵⁵ consiste en este despojarse de todo lo ilusorio hasta llegar, en el nivel más alto, a la identificación con Dios, que es lo únicamente real. O dicho en otras palabras, la evolución del alma consiste en purificarse de todo aquello que no es ella y en llegar a manifestar su verdadera esencia, la cual es divina. Se debe tener presente aquí que uno de los Bellos nombres de Dios en la tradición musulmana es *al-ḥaqq*, que significa el Verdadero o el Real, como expresa el Corán: “Eso es porque Dios es el Real y aquello que invocan fuera de Él es lo falso [...]”¹⁵⁶. Esta identificación, como se ha expuesto ya, la explican también los sufíes como la unión entre el amante y el Amado, unión a la que tiende todo verdadero camino místico.

Una aleya del Corán sugiere esta idea del viaje ascensional: “Remontaréis de piso en piso”¹⁵⁷, la cual algunos comentaristas relacionan con la ascensión (*mi‘rāḡ*) del Profeta¹⁵⁸. El Corán no especifica qué “pisos” o “estados” son por los que ha de ascenderse, sin embargo, se deduce que podrían ser cielos o moradas espirituales¹⁵⁹.

Los sufíes suelen describir tres estadios del alma por medio de la terminología coránica: *el alma que suscita el mal* (*al-nafs al-ammāra*)¹⁶⁰, *el alma que (se) culpa por sus defectos* (*al-nafs al-lawwāma*)¹⁶¹, y *el alma en paz* (*al-nafs al-muṭma’inna*)¹⁶² con Dios. Para los sufíes, estos son los tres niveles sucesivos de desarrollo del alma¹⁶³. Véanse por ejemplo las palabras de Kubrā, quien habla de la invocación (*ḍikr*), que se verá en el apartado del método sufi, como técnica fundamental para realizar este progreso: “Hay tres almas: Está el alma instigadora del mal (*al-nafs al-ammāra*), que es el alma de la mayoría de las personas. Vive sumida en tinieblas y cuando surge la invocación, es como la lámpara que ilumina la casa oscura. En ese momento se vuelve crítica (*al-nafs al-lawwāma*), pues ve que la casa está llena de ratones, perros, puercos, guepardos, panteras, asnos, toros, elefantes y otras muchas cosas

lamentables. Entonces intenta expulsarlos de la casa. Tras haber sido mancillada por los ratones y herida por las bestias feroces, se aplica asiduamente a la invocación de Dios y al arrepentimiento, hasta que el Rey de la invocación se manifiesta y los expulsa. Después, llega la serenidad. No deja de trabajar embelleciendo su hogar con todo tipo de muebles, hasta que acaba de adornarla con diferentes objetos agradables. Por fin la encuentra a su gusto; la casa está dispuesta para acoger el descenso del rey y, en verdad, desciende. Cuando desciende el Rey —Dios Se manifiesta—, es serenada (*al-nafs al-muṭma'inna*)”¹⁶⁴.

Aunque estos son los tres grados generales, hay otras clasificaciones que incluyen subdivisiones. Por ejemplo, Burckhardt habla de un nivel todavía menos evolucionado y anterior al de *al-nafs al-ammāra*, que es el de *al-nafs al-ḥayawāniyya*, literalmente el “alma animal”, es decir, el alma en tanto obedece pasivamente a los impulsos naturales¹⁶⁵. Y otros autores amplían hasta siete los grados del *nafs*. A menudo se utiliza en las traducciones el término psicológico ‘ego’ para designarlos: el *Ego Imperante* (*al-nafs al-ammāra*), el *Ego Censurante* (*al-nafs al-lawwāma*), el *Ego Inspirador* (*al-nafs al-mulhima*), el *Ego Calmado* (*al-nafs al-muṭma'inna*), el *Ego Satisfactorio* (*al-nafs al-rāḍiya*), el *Ego Admitido* (*al-nafs al-marḍiyya*) y el *Ego Perfecto* (*al-nafs al-kāmila*)¹⁶⁶, el cual es el estado del ser humano real o Hombre Perfecto.

En el presente estudio se quiere poner de manifiesto que la evolución del alma conduce a la salud, mientras que su degradación a la enfermedad. Esta conclusión se basa en la premisa según la cual el alma es un principio metafísico que rige al cuerpo, o dicho de otra forma, que el cuerpo sigue al alma. En base a esto se pondrán en relación algunas de las etapas con su dimensión terapéutica.

En primer lugar, se examinará el primer estadio del *nafs* (*al-nafs al-ammāra*), en el cual éste permanece todavía sin evolucionar, y se le identificará como la causa real de la enfermedad y del sufrimiento. Luego se verá cómo la enfermedad puede ser una oportunidad para alumbrar este estado de ignorancia y dar paso al primer nivel de evolución. Este momento se conoce en terminología sufi como *tawba*, en

el cual la persona toma conciencia de la necesidad de un cambio, es decir, se trata de un reajuste de la orientación, de la *qibla* en el camino. A continuación, se analizarán las técnicas del sufismo, las cuales forman ya parte del trabajo espiritual que se empieza en el segundo nivel de evolución del *nafs*. Finalmente se verá como este trabajo puede conducir a la recepción del conocimiento superior y a la adquisición del criterio de discernimiento para una conducta justa, propias del tercer nivel del *nafs* en el que se llega a la estabilidad. Es a partir de este nivel donde se empieza a establecer una salud permanente.