

estos deseos los responsables reales de los dolores de espalda y no los tacones en sí, pues éstos son sólo una causa secundaria. Vemos otra vez cómo el *nafs* es capaz de llevar a la persona a sobrepasar los límites, en este caso del equilibrio postural. Huelga decir aquí que el objetivo de este estudio no es juzgar a nadie, sino poner de manifiesto los principios espirituales a través de ejemplos.

Hasta ahora hemos visto que existe un estado inicial de ignorancia respecto al origen del propio funcionamiento que es causa de sufrimiento. Se trata de una guía inconsciente incorrecta respecto a la existencia de la cual el ser humano puede estar totalmente velado. Sólo se puede empezar a salir de este estado inicial de caída cuando se arroja luz sobre este proceso interno, es decir, cuando lo inconsciente es llevado a lo consciente. A continuación veremos como algunos de los más importantes sufíes coinciden en afirmar que las crisis pueden abrir una puerta a este conocimiento interior, ya que gracias a ellas se iluminan aspectos de la conciencia. El sufrimiento y los síntomas de las crisis pueden tener así un papel de guía orientador, favoreciendo el acceso al primer grado de desarrollo espiritual, el grado de *tawba*, que consiste en darse cuenta de la necesidad de un cambio. Por tanto, es conveniente recordar aquí de nuevo la conveniencia de ampliar la perspectiva de la medicina puramente sintomática, la cual elimina el síntoma sin tener en cuenta que es la manifestación de un proceso interno más profundo, de forma que impide el acceso al desarrollo espiritual que según el presente estudio es la fuente última de una salud integral.

La función iluminadora de la enfermedad

En este punto se quiere mostrar que según el sufismo la enfermedad, así como la privación o la aflicción en general, puede desempeñar una función iluminadora. Esta concepción parte de la premisa, ya comentada, según la cual la indisposición aparece en el ser humano olvidado de su origen y dimensión divinos, como apunta Ibn ʿArabī: “La ausencia de visión de la Faz de Dios en las cosas es el origen de la indisposición espiritual (*marad*)”¹¹⁹. A continuación se presentan las

opiniones de diversos autores sufíes sobre el papel que desempeñan el sufrimiento y la enfermedad en relación con la actualización y el descubrimiento del anhelo interior de transcendencia. Antes de empezar esta enumeración, sin embargo, es conveniente citar algunas de las aleyas coránicas más significativas en relación a este tema: “[...] Dios hará que a la adversidad suceda la felicidad”¹²⁰. “Porque es cierto que junto a la dificultad hay facilidad. Sí, junto a la dificultad hay facilidad”¹²¹.

Ya en Gazālī encontramos esta idea, pues según él la enfermedad es una de las formas de experiencia por las cuales el hombre llega al conocimiento de Dios. Gazālī distingue las causas segundas de la enfermedad de su causa Primera. Si un hombre, dice, entra en depresión, el doctor dirá que es un caso de melancolía y le prescribirá una determinada receta; el físico dirá que es un caso de sequedad del cerebro y que sólo se recuperará en un ambiente de aire húmedo; y el astrólogo la atribuirá a ciertas conjunciones u oposiciones de los planetas. Gazālī dice que cada uno de esos tres especialistas está sin duda en lo cierto respecto a su particular rama del conocimiento, pero ellos no ven que Dios ha puesto a este hombre en esta situación y ha ordenado a sus sirvientes, los planetas o elementos, producir semejante condición en él, de forma que se pudiera volver del mundo a su Hacedor. El conocimiento de este hecho es una perla del conocimiento inspirado, pues todos los demás tipos de conocimiento, dice Gazālī, no son sino islas en este mar¹²².

Ibn ‘Arabī distingue entre dos grandes tipos de compasión divina: “La compasión (*rahma*) tiene una epifanía (*taṣalli*) en la forma del castigo (*‘adāb*)... y una epifanía en la forma de la dicha (*na‘im*), de modo que adopta dos formas opuestas”¹²³. Es decir, la compasión divina puede tomar la forma de un bien manifiesto o de un daño aparente que en realidad esconde también un bien. En la definición del nombre *Al-Raḥīm* (el Misericordioso), el mismo Ibn ‘Arabī dice que “la esencia divina requiere que haya en la existencia corrupción y salud”¹²⁴. Según Beneito, el término corrupción (*balā’*), que significa también ‘pena’ o ‘prueba’ y que con tanta frecuencia se comenta en los textos akbaríes, ha de comprenderse a la luz de su significado y su función alquímica en el proceso de transmutación espiritual¹²⁵. Desde esta perspectiva, la

compasión, cuando toma forma de castigo, tendría un aspecto redentor. El nombre *al-Rahīm* está, por tanto, relacionado tanto con el bien manifiesto como con el bien oculto, como afirma Ibn ʿArabī: “Este nombre está relacionado con todo bien (*jayr*) que no conlleva implícito daño (*darar*) y con todo daño *aparente* en cuyo interior hay un bien”¹²⁶.

En su descripción de otro Bello nombre de Dios, *al-Muntaqīm* (El Vengador, el Castigador, el Intransigente), Ibn ʿArabī vuelve a poner de manifiesto este aspecto de gracia oculto en el sufrimiento: «El Vengador es el que castiga la trasgresión (*ḍanb*) sin dispensarla ni condescender»¹²⁷, y «[...] todo lo cual es *aparente* represalia (*intiḳām*) y oculta merced (*ʿāzāʾ jafī*) que no todos perciben, pues incluso el dolor del niño de pecho es una merced (*ʿāzāʾ*)»¹²⁸. Este ejemplo ilustra la idea de que todo dolor tiene un aspecto oculto de gracia. Así, el sufrimiento desempeña una doble función purificadora y orientadora: por un lado, el calor del fuego posibilita la sublimación, por otro, los síntomas de una enfermedad ponen de manifiesto su existencia e indican la necesidad de sanación. En este sentido, el dolor hace de guía en el camino a la felicidad señalando los límites. Si al acercarse un niño al fuego y quemarse no le doliera, podría sin temor consumirse en sus llamas. En la cosmovisión akbarí, pues, necesariamente hay una gracia oculta tras toda manifestación de la majestad divina. Para ilustrar este punto, Ibn ʿArabī emplea a menudo la imagen del remedio de efecto curativo, pero de apariencia desagradable¹²⁹.

Este principio es aplicable a todas las adversidades en general. En el punto anterior se expuso la idea de las consecuencias que generan los actos y, anteriormente, se expuso también el carácter probatorio de la vida. En relación a esas dos ideas hay una aleya del Corán muy explícita al respecto: “Eso es porque Allāh no cambia el favor que ha concedido a una gente mientras ellos no cambien lo que hay en sí mismos. Y Allāh es Quien oye y Quien sabe”¹³⁰. Según esto, las circunstancias de la vida están en directa relación con el interior de las personas. Si las circunstancias que sobrevienen a una persona son de signo adverso, ello indica la necesidad de un trabajo interior. Las circunstancias actúan así de espejo y a la vez de oportunidad para cambiar aspectos internos. En esta aleya se afirma implícitamente que cuando estos aspectos han

sido cambiados ya no hay necesidad de estas pruebas y entonces dejan de presentarse. Las dificultades son enviadas para perfeccionar al creyente, pero cuando éste se perfecciona ya no hay necesidad de ellas. Es decir, Dios cambia las situaciones externas de las personas cuando ellas hacen el esfuerzo de cambiar su interior. Más adelante se verá cómo la cosmovisión y el método sufíes sirven a este propósito transformante.

Respecto a la actualización de la compasión por parte del ser humano, vemos que Ibn ʿArabī distingue entre dos tipos de *rahma* a actualizar: (1) la compasión natural (*rahma ṭabīʿiyya*) y (2) la gracia conferida por Dios (*rahma mawḍūʿa*): “La compasión divina conferida va acompañada en el siervo de distanciamiento (*ʿizza*) y autoridad (*sulṭān*) y no está ligada a la piedad emocional (*ṣafaqa*), mientras que de la compasión natural sí resulta el sentimiento de piedad (*ṣafaqa*)... La compasión conferida sólo se manifiesta, de hecho, en los encargados del ejercicio del gobierno (*julafāʾ*). ¿No has reparado en que quien ve cómo el califa castiga, oprime y veja a la gente inculpada siente conmiseración y lástima (*ṣafaqa*) por los inculcados y los castigados y dice: “este gobernante no tiene compasión; si yo estuviera en su lugar me apiadaría de ellos”...? El hecho es que, al ocupar su puesto, a quien así decía Dios le vela y aparta de la compasión natural que produce la piedad (*ṣafaqa*), confiriéndole en su lugar la compasión acompañada de distanciamiento (*ʿizza*) emocional y responsabilidad (*sulṭān*) civil, para que gobierne y sea compasivo con la necesaria determinación consciente (*maṣīʾa*), sin dejarse llevar por la emoción de la piedad (*ṣafaqa*)”¹³¹.

Esta compasión correspondería a la compasión ejemplificada por Jidr en el relato coránico sobre su relación con Moisés. Así, Ibn ʿArabī distingue entre “la compasión que está en la naturaleza congénita” (*al-rahma allatī fī l-ḥibla*) —es decir, la compasión natural (*ṭabīʿiyya*)—, por la cual Jidr apuntaló el muro (C. 18:77), y “la compasión oculta en lo aparentemente reproable y detestable” (*al-rahma al-mabṭūna fī l-makrūh*) que confiere la ciencia divina *ladunniyya*, por la cual mató Jidr al muchacho (C. 18:74) o averió la nave (C. 18:71)”¹³². A esta gracia oculta bajo un daño aparente también la llama Ibn ʿArabī *rahma jafīyya*, la gracia escondida, por ejemplo, en el medicamento de sabor desagradable¹³³.

Por su parte, Rūmī atribuye también a la enfermedad una función iluminadora, es decir, asociada al despertar espiritual: «El remordimiento y la humildad ocurren durante la enfermedad, que es el momento de estar completamente despierto. Cuando estás enfermando, rezas a Dios para que perdone tus faltas; se te muestra cuán horrible es tu falta y decides volver por el buen camino. Haces promesas y votos diciendo que de allí en adelante tu curso elegido no será nada sino obediencia: así, pues, está visto con certeza que la enfermedad te da conciencia y despertar»¹³⁴. Una aleya coránica corrobora este principio: “Cuando al hombre le afecta algún daño, ruega a su Señor y se vuelve a Él [...]”¹³⁵.

La aflicción sería así la puerta para acceder al grado de evolución del alma en el que ésta empieza a asumir la responsabilidad de sus propios defectos y faltas, que como vimos corresponde al estado de *al-nafs al-lawwāma*. Rūmī dice que antes de la llegada de la aflicción el alma no reprobará su conducta ni escuchará los consejos de su corazón: “Antes de que su cabeza dé en el muro de la aflicción, su oído sordo no escuchará el consejo de su corazón. La avidez por torta de nueces y por azúcar hace sordos contra amonestaciones los oídos de los niños: (sólo) cuando comienza el dolor de su abceso se vuelven abiertos para buenos consejos sus oídos”¹³⁶.

Rūmī habla así de un cierto tipo de bienestar, basado en una aparente salud y riqueza, que es en realidad un velo: “Entre la criatura y Dios [...] sólo hay dos velos de los que provienen todos los otros velos: la salud y la riqueza. El hombre sano dice: «¿Dónde está Dios? Yo no lo sé ni lo veo». Pero cuando aparece en él el sufrimiento, exclama: «¡Oh Allāh! ¡Oh Allāh!» y todas sus palabras y confianzas se vuelven hacia Dios. Así pues, la salud es un velo para él y Dios se esconde bajo ese sufrimiento”¹³⁷. Vale la pena apuntar aquí el planteamiento de Carl Jung por su similitud con el de Rūmī en este punto, pues dice lo siguiente: “en nuestros tiempos, hay millones de personas que han perdido la fe en toda clase de religión. Tales personas, ya no entienden su religión. Mientras la vida se desliza suavemente sin religión, la pérdida permanece tan buena como inadvertida. Pero cuando llegan los sufrimientos es otra cuestión. Es cuando la gente comienza

a buscar una salida y a reflexionar acerca del significado de la vida y sus turbadoras y penosas experiencias”¹³⁸.

Esta postura representa una inversión de los valores a los que el sentido común está acostumbrado, pues la buena fortuna puede ser en este sentido incluso perjudicial, como aclara Rūmī en otro pasaje: “Dios dice: «Después de todo, la desolación y el padecimiento te han vuelto recto y han hecho que rogaras humildemente. Quéjate de la buena fortuna que cae sobre ti y te aparta de Mi puerta y te convierte en desterrado»”¹³⁹.

Así pues, como Ibn ʿArabī, también Rūmī dice que el sufrimiento tiene una función sublimadora y purificadora, semejante al efecto del fuego del horno sobre el oro y la plata: “¿Cómo dejaría materias impuras la sublimación? El propósito de tan severa disciplina y duro trato es que el horno separe la escoria de la plata. Lo bueno y lo malo son puestos a prueba para que hierva el oro llevando a la superficie la espuma de la escoria”¹⁴⁰.

Y en otra parte: “En realidad, cada enemigo (tuyo) es tu medicina, es un elixir benéfico que intenta ganar tu corazón. [...] Hay un animal llamado *ushgur* (puercoespín): los golpes le hacen crecer y fortalecerse. Cuanto más le pegas, más prospera: engorda con los golpes del palo (saca las púas). Ciertamente el alma del verdadero creyente es como un puercoespín, pues cuando la tribulación la apalea, engorda y se robustece. Por ello la mortificación y las penalidades que caen sobre los profetas son mayores que las que padecen todas las (otras) criaturas del mundo, y así sus almas son más fuertes que las demás, pues ninguna otra clase de personas ha sufrido tal aflicción. Al cuero le zahiere la medicina (la sustancia para curtirlo) pero luego se dulcifica como la piel de Taif; y si el curtidor no lo frotara con el líquido acre y amargo, se volvería fétido, desagradable y apestoso. Has de saber que el hombre es como un cuero sin curtir, y los humores lo vuelven ruidoso y grosero. Dale acritud y amargura (disciplina) y mucho resregar (tribulación) para que pueda tornarse puro, bello y muy resistente; y si no puedes (mortificarte), alégrate, oh astuto, de que Dios te envíe penalidades sin elección (por tu parte), pues el sufrimiento

(que manda) el Amigo es (el medio) para que te purifiques. Su conocimiento supera a tus argucias”¹⁴¹.

Rūmī aporta, por otro lado, el ejemplo histórico de un enfermo al que visitó el Profeta: “La enfermedad me ha traído esta buena fortuna, que el sultán haya venido a mi lado de mañana, de forma que la salud y el bienestar me vienen de la llegada de esta rey sin séquito. ¡Feliz dolor, enfermedad y fiebre! ¡Bendita angustia y desvelo! En mi ancianidad, Dios en Su munificencia me ha concedido tal indisposición. También me ha dado dolor de espalda para que, a medianoche, tenga que despertar de repente y no duerma toda la noche, como un búfalo; Dios en Su gracia me da sufrimientos. Por esta debilidad surge la compasión de los reyes y quedan silenciadas las amenazas que el infierno me hacía”¹⁴².

Finalmente, y para no alargar más la gran cantidad de ejemplos sobre este tema que se encuentran en la obra de Rūmī, hay que destacar que, según él, la enfermedad es una preparación para la alegría, como apuntaban las dos aleyas citadas al principio: “Aunque el pensamiento de la aflicción le ponga celada a la alegría, está haciendo preparaciones para la alegría. Violentemente te barre la casa limpiándola de otras cosas de modo que pueda entrar una alegría nueva desde la fuente del bien. Dispersa las hojas amarillas de la rama del corazón para que crezcan incesantes hojas verdes. Desarraiga a la alegría vieja para que un deleite nuevo pueda entrar marchando desde el Más Allá. La aflicción arranca lo podrido y torcido para poner al descubierto la raíz que está velada de la vista. Cualquier cosa que la aflicción pueda hacer que sea descargada del corazón o que pueda quitar, seguramente traerá en sustitución otra mejor, en particular para aquel que sabe con certeza que la aflicción es la servidora de los que poseen certeza”¹⁴³. Podemos concluir el pensamiento de Rūmī sobre este tema con la siguiente definición que da del sufismo: “¿Qué es el sufismo? Sentir alegría en el corazón cuando llega el sufrimiento”¹⁴⁴.

Otro autor sufi del siglo XIII, Ibn ‘Aṭā’ Allāh, en varios de sus aforismos habla también de este aspecto oculto del sufrimiento: “Algunas veces, Él da mientras te priva, y, a veces, Él te priva al darte”; “Un regalo del

hombre es una privación; pero una privación de Dios es munificencia”; “La privación te duele sólo porque no comprendes que Dios está en ella”; “Para mitigarte el sufrimiento de la aflicción, te ha enseñado que Él es quien hace que caigan sobre ti las adversidades”¹⁴⁵.

También en los relatos visionarios de Ibn Sīnā vemos esta función orientadora de las crisis representada por el símbolo del relámpago, que ilumina y permite al alma ver por un momento su estado de caída. En el relato de Salāmān y Absāl es un relámpago el que ilumina la noche de bodas de Absāl y descubre a éste la impostura de la mujer de Salāmān, que pretende suplantar inadvertidamente a la novia, su hermana, sin que Absāl se de cuenta. La mujer de Salāmān representa a las potencias irascible y concupiscible del alma (*al-nafs al-ammāra*) y su acto de impostura simboliza la estrategia que usan estas energías al ocultar su verdadera naturaleza para conseguir sus fines, aspecto del funcionamiento del *nafs* que se ha visto más arriba. Corbin nos recuerda también que el primer episodio de la ascensión del profeta Muhammad (*Mi‘rāṣ*) se produce en una noche de relámpagos. El símbolo, pues, es bien claro: el relámpago es una merced del cielo que ilumina momentáneamente la situación actual del individuo. Es a partir de aquí que Absāl, que representa el intelecto contemplativo, empieza la lucha. Y es también a partir de aquí que el Profeta empieza su ascensión celestial.

Vemos así que, para los autores sufíes, las adversidades de cualquier tipo pueden ser una gracia. Sin embargo, este tipo de compasión está limitada y restringida, pues no todos tienen acceso a ella. Según esto, cuando se expresan las partes negativas de aquellos que han sido favorecidos con la guía divina, éstos reciben sanción desde el exterior, pues, por ejemplo, a menudo sus acciones crean repulsa en el entorno y la misma vida se encarga de sancionarlas. Por tanto, la privación a la que son sometidos esconde en realidad un don, pues mediante ella van corrigiendo la negatividad interna. En el lado opuesto, en el caso de los que no disponen de la guía, las partes negativas no crean fealdad aparente en el entorno y por tanto no reciben sanción, sino que adquieren un aspecto seductor que las refuerza. De aquí que en el Corán se diga de estos últimos que son el enemigo, contra el cual se

insta al mismo Profeta a estar precavido: “Cuando los ves, te gusta su aspecto y si hablan, sus palabras captan tu atención. Son como madeiros que no sostienen nada. [...]. Ellos son el enemigo, tened cuidado. [...]”¹⁴⁶. Ibn ‘Aṭā’ Allāh, en otro de sus aforismos, también habla sobre este principio, según el cual las acciones de origen patológico pueden tener una apariencia seductora que impulsa al individuo a seguir practicándolas, pues no encuentra resistencia que le lleve a un replanteamiento de las mismas: “Y puede que te mantenga a distancia, sin tú saberlo, aunque sólo sea porque Él te deje hacer lo que quieras”¹⁴⁷. Y Rūmī nos recuerda el ejemplo del Faraón de Egipto: “Dios había dado al Faraón, durante cuatrocientos años, el mando, la soberanía, la realeza y el goce. Todo aquello era un velo que lo alejaba de la presencia de Dios. No le dio ni un solo día que no le fuese favorable y sin hastío, para que nunca se acordase de Dios. El Altísimo le dijo: «Ocupate de tu propio deseo y no te acuerdes de Mí»”¹⁴⁸.

La necesidad de desarrollar el criterio de discernimiento

Hemos visto que existe una guía inconsciente incorrecta, es decir, que la acción del *naḥs* pasa desapercibida. Esto, entre otros efectos, tiene el de producir una distorsión en la apreciación de la realidad que puede llevar a no distinguir entre lo perjudicial y lo beneficioso, lo bello y lo feo, lo correcto y lo incorrecto. Rūmī pone ejemplos de realidades aparentemente iguales, pero muy distintas en esencia: “[...] de una, la avispa, proviene una picadura, y de la otra, la abeja, la miel. Ambas clases de ciervo comieron hierba y bebieron agua: uno produjo excrementos y el otro almizcle puro. Ambos juncos bebieron de la misma fuente de agua, pero uno está vacío y otro lleno de azúcar. Considera cientos de miles de comparaciones, [...] puede que el agua dulce y la amarga tengan la misma claridad. ¿Quién puede percibir la diferencia salvo un hombre con gusto? Encuéntrale: sabe distinguir el agua dulce de la salmuera”¹⁴⁹. Con ello, Rūmī pone de manifiesto la necesidad de desarrollar un criterio de discernimiento, una ‘piedra de toque’, que permita la apreciación correcta de la realidad: “Sin la piedra de toque no podrás diferenciar el oro de ley del adulterado.