



Hacia una concepción de la enfermedad y sus causas

La raíz metafísica del sufrimiento: el mito de la caída del alma

En el Corán se dice repetidamente que la mayor injusticia que puede realizar el ser humano es negarse a reconocer los signos de Dios en el mundo: “¿Y quién es más injusto que quien inventa mentiras sobre Allāh o niega la verdad de Sus signos? Realmente los injustos no tendrán éxito”¹. Y es que según el Islam la falta (*ḍanb*) más grave es la asociación (*širk*) de otras divinidades a Dios, que es la causa de todas las demás faltas. Ibn ‘Arabī, en su explicación del nombre divino *al-Nūr* (la Luz)², dice que *al-Nūr* es el que, por Su esencia, tiene reparo y aversión (*naḥara*) a que se Le atribuya aquello que Su esencia no requiere y que no es apropiado ni digno de Él. Por ello ha dicho en el Corán: “Allāh no perdona que se Le asocie”³, estableciendo que la asociación (*širk*) es la más grave de las faltas⁴.

Recuérdese aquí que la primera parte de la *Šabāda* implica la inexistencia de todo lo que es distinto de Dios. No reconocer los signos implica creer que los fenómenos existen con independencia de Dios, y en esto consiste asociar o sustituir a Dios. El hadiz según el cual el ser

humano vive dormido en este mundo tiene que ver con esta tendencia. Según ʿĪlī este sueño consiste en la inconsciencia respecto al origen de las percepciones sensibles, en aceptarlos simplemente como datos materiales y someterse a ellos, sometimiento que es la condición del Infierno, pues es una rebelión respecto a la teofanía como tal, porque al ignorar en qué consiste se substituye por el yugo de las objeciones esclavizadoras. La condición paradisiaca, por el contrario, consiste en superar este sometimiento y en aceptar la teofanía como condición fundamental del universo⁵.

En el origen de este sometimiento está el *nafs* o Yo compulsivo. Como apunta Chittick, el que verdaderamente profesa la Unidad (*muwāḥḥid*) ve con la visión de la gnosis que todas las cosas dependen absolutamente de Dios y obtienen toda su realidad de Él, mientras que el “asociador” (*mušrik*), en cambio, sufre una ilusión cuya fuente es su atribución de realidad a su propio yo individual⁶. Es decir, el ego, que se considera autosuficiente, una divinidad al lado de la única Divinidad, es un velo que oculta al Espíritu subyacente, el cual es la verdadera esencia inmortal del alma y es independiente de las formas mentales.

Esto afecta no sólo a los incrédulos sino también a los creyentes cuya fe es puramente externa. Dice Nasr que todos los musulmanes creen en la Unidad, como queda expresado en el sentido más universal posible por la primera parte de la *Šabāda*: *lā ilāha illā-Llāh*. Sin embargo, muchos hombres profesan la creencia en un sólo Dios pero realmente viven y actúan como si hubiera muchos dioses. Así, adolecen del pecado cardinal de “politeísmo” o *širk*, de una hipocresía por la cual a un nivel profesan una cosa y a otro actúan según otra cosa. El sufismo busca desenmascarar este *širk* y curar con ello al alma de esta enfermedad mortal. Todo el programa del sufismo, de la vía espiritual o *ṭarīqa*, es liberar al hombre de la prisión de la multiplicidad. En otras palabras, la meta del sufismo es la integración del hombre en toda la profundidad y extensión de su existencia, en toda la amplitud propia de la naturaleza del hombre universal (*al-insān al-kāmil*). Sólo el gnóstico sabe así el significado real del *tawḥīd*. Sólo él ve a Dios en todas partes⁷.

Según la tradición, este estado del hombre en la tierra como individuo separado de su prototipo espiritual se debe a la caída de Adán, que a su vez proviene del hecho de que Dios expulsó a Iblīs (Satán) del Cielo, como relata el Corán: “Y os creamos, os dimos una forma y luego dijimos a los ángeles: ¡Postraos ante Adán! Y se postraron todos, menos Iblīs, que no estuvo entre ellos. Dijo: ¿Qué te impide postrarte habiéndotelo ordenado? Contestó: Yo soy mejor que él; a mí me creaste de fuego, mientras que a él lo has creado de barro. Dijo: ¡Desciende de aquí! En este lugar no cabe que seas soberbio. ¡Sal de él! Tú serás de los humillados”⁸.

Rūmī atribuye la razón por la que Iblīs no se inclinó ante Adán a que miraba con un sólo ojo y no vio más que la parte externa de Adán, pero no veía su parte interna, que era el espíritu insuflado por Dios, es decir, no vio su realidad divina: “Vio la arcilla de Adán, pero no vio su obediencia a Dios; vio en él este mundo, pero no el espíritu que contempla el otro mundo”⁹.

Asimismo, Rūmī contrapone en muchos pasajes de su obra la inteligencia de Iblīs con el amor de Adán: “El que está bendecido y conoce (los misterios espirituales) sabe que esta inteligencia es de Iblīs, mientras que el amor es de Adán”¹⁰. Según Chittick, mientras Iblīs representa la tendencia del hombre hacia la ignorancia y la dispersión, los ángeles que se inclinaron ante Adán están relacionados con la naturaleza más íntima del hombre y con sus facultades espirituales, y así con el amor a Dios, la gnosis, y el conocimiento integral de la esencia del hombre. Rūmī expone esto así: “La carne (*nafs*) y el diablo (también) han sido (esencialmente) una misma cosa desde el principio, y han sido un enemigo y un envidioso de Adán. El que vio a Adán como un cuerpo huyó (de él con desdén), mientras que el que (lo) vio (como) la Luz fiel se inclinó (venerándolo)”¹¹.

Iblīs representa así la tendencia a ver la parte externa de las cosas, desconectándolas de su sentido interior, y es esa la tendencia humana que ocasionó la Caída y que se identifica con el *nafs* o yo carnal. Antes de la expulsión, Adán veía las “cosas” como aspectos de Dios, sin exis-

tencia separada. Pero cuando fue tentado quiso ver las cosas tal como existían en sí mismas y por sí mismas. Y Rūmī asocia este deseo por el “fruto prohibido”, simbolizado aquí por el trigo, con la causa de la enfermedad: “Cuando el deseo de Adán por el trigo creció, le robó la salud al corazón de Adán”. Así, al igual que Iblīs no podía ver nada más que los aspectos exteriores, la caída de Adán también se produjo cuando éste sólo miró la forma externa de la creación y vio el mundo como una realidad independiente aislada de Dios. Iblīs tentó a Adán para que mirara el estado de la existencia contingente desde el punto de vista de la propia contingencia, y como resultado Adán, y todo el mundo con él, cayó en este estado. Y esta caída implica que el hombre vive en un estado de desconocimiento de sí mismo: “El desgraciado hombre no se conoce; viene de una elevada posición y ha caído en lo bajo”¹². La ilusión del ego es así un velo para que el hombre llegue al auto-conocimiento de su propia naturaleza divina.

Sin embargo, como señala Chittick, la caída de Adán, aunque moralmente se considera un defecto, desde el punto de vista metafísico puede verse como una consecuencia necesaria del despliegue de las posibilidades principales o arquetipos contenidos en el ‘Tesoro Escondido’. Iblīs es así la personificación de la tendencia que hay en el universo hacia la separación y distancia respecto a Dios. Pero el aspecto positivo de esta tendencia es que mantiene el mundo. En el Edén no había desatención respecto a Dios, por ello si ahora todos los hombres alcanzaran el estado de Hombre Universal, el mundo sería reintegrado en el Principio y el Edén se restablecería, es decir, el mundo dejaría de existir como tal. El mantenimiento del mundo depende así de un equilibrio entre el contemplativo que ha realizado el estado de Hombre Universal y el hombre caído. Ambos son necesarios para que las posibilidades de los nombres divinos puedan manifestarse. Por ello es deseo de Dios que existan dos mundos hasta un término fijado¹³.

Esta tendencia separativa o negativa se traduce, pues, en que el alma caída está dispersa en el mundo exterior. Como apunta Burckhardt, el *nafs* “es cómplice del ‘mundo’ en lo que éste tiene de múltiple y

cambiante, pues se adapta pasivamente a la condición cósmica de la forma”¹⁴. Y en palabras de Lings, “el alma (*nafs*), que tiene el hábito del flujo de los fenómenos, se entrega a ellos sin resistencia, vive en ellos y es dividida y dispersada por ellos, e incluso más que eso: llega a convertirse en lo que piensa y lo que hace”¹⁵. Por tanto, concluye Lings, “debe producirse en el alma un movimiento interiorizante hacia el Corazón para neutralizar la atracción del mundo exterior”¹⁶. Y este es el objetivo del método sufi, que se desarrollará más adelante.

El principio inferior del ser humano

Así pues, el hombre fue creado en la mejor estatura (*aḥsan taqwīm*), pero luego cayó en la condición terrestre de separación y alejamiento de su prototipo divino, una condición que el Corán denomina la inferior de las inferiores (*asfal sāfilīn*): “Que en verdad creamos al hombre en la mejor armonía y luego lo convertimos en uno de los más bajos”¹⁷.

Esta condición corresponde al lugar más bajo de la escala evolutiva del *nafs*, que como vimos recibe el nombre de *al-nafs al-ammāra*. Es el estado del hombre dormido, ignorante de su realidad esencial y atado a impulsos negativos inconscientes que lo gobiernan. Se trata del “yo” que está por naturaleza lejos de Dios y es incapaz de ver la realidad espiritual de las cosas, que se satisface con el mundo sin darse cuenta de que es sólo la sombra de algo más real. El *nafs* se encuentra aquí en un estado “salvaje”, sin domeñar. Vemos que muchos autores sufíes utilizan la palabra *nafs* restringiéndola en muchas ocasiones a éste sentido negativo, equiparando el término al principio inferior del ser humano. En adelante también el presente estudio se referirá con el término *nafs* a esta connotación negativa a no ser que se especifique.

La tradición sufi ha descrito el *nafs* como un enemigo interior que habita en el corazón del hombre y al que hay que vencer. Rūmī nos recuerda las palabras del profeta Muhammad al respecto: “Si describiera al enemigo que hay dentro de vuestras almas, estallarían las vesículas hasta de los valientes: nadie seguiría su camino ni le preocuparía