

planteamiento es relevante debido a la proximidad con el punto que nos ocupa. Su hipótesis fue la siguiente: “Que existe una Divinidad, un Fundamento, *Brahman*, Clara Luz del Vacío, que es el principio no manifiesto de todas las manifestaciones; Que ese Fundamento que cimienta el ser es a un tiempo trascendente e immanente; Que es posible que los seres humanos amen, conozcan y, a partir de la virtualidad, lleguen a ser idénticos al Fundamento divino; Que lograr ese conocimiento unitivo de la Divinidad es la finalidad y el propósito de la existencia humana; Que hay una Ley o *Dharma* que ha de ser obedecida, un Tao o Camino que ha de ser recorrido, si los hombres han de alcanzar esa finalidad; Que cuanto más haya del yo, menos habrá de la Divinidad; que el Tao es por consiguiente una vía de humildad y de amor, el *Dharma* una ley viviente de mortificación y de conciencia autotrascendente”¹⁹.

Relación entre doctrina y método: grados de la gnosis y proceso ascético-místico

El sufismo se compone básicamente de doctrina y método. La doctrina es esencial, ya que proporciona una orientación y dirección iniciales y favorece así una primera integración entre la mente y el ser del hombre. Según Nasr, la persona que es propensa a pensar y a aprender, y que quiere conocer las causas de las cosas, sólo puede empezar a seguir la senda espiritual si se le presenta una doctrina sobre la naturaleza de la realidad, donde estén interrelacionadas distintas áreas, y así su necesidad de causalidad queda colmada. La doctrina sufí se presenta al hombre de mente confundida como un conocimiento teórico de la estructura de la realidad y del lugar del hombre en ella. Es en sí misma fruto de la visión espiritual de sabios a los que, habiendo logrado el estado de totalidad, les ha sido dada una visión del todo. Y a su vez es el medio por el que otros pueden ser conducidos a la totalidad. Así pues, esta doctrina se encuentra al principio y al final del camino espiritual²⁰. En los dos primeros apartados se expusieron algunos puntos de la doctrina sufí, la cual comprende una metafísica, una cosmología, una psicología y una escatología.

De la metafísica vimos la doctrina de la unidad o *tawhīd*, que es su eje central, así como los planos del ser.

Respecto a la cosmología, es necesario decir en primer lugar que la cosmología sufi se centra en los aspectos cualitativos y simbólicos de las cosas, y no en sus aspectos físicos o químicos. Las cosas pierden así su opacidad habitual y se insertan en un mapa de relaciones y significados. La cosmología sufi ofrece por tanto un plano para que el hombre pueda orientarse en su viaje, y muestra la interrelación y la unicidad entre todas las cosas. Más adelante, en el punto sobre el *Tafakkur* se verán más detalles sobre este planteamiento.

En cuanto a la psicología, hemos tratado de los grados de desarrollo del alma. La psicología sufi presenta también un plano del viaje del alma hacia su propio centro. Prepara al viajero para el sufrimiento del necesario «descenso al infierno» antes de su subida hacia el «purgatorio» y finalmente al «paraíso», etapas que se corresponden con los grados de desarrollo del *nafs* y con las distintas estaciones espirituales. Esta exposición previa tiene el efecto de integrar el plano mental y el psíquico antes de emprender el auténtico viaje. Un aspecto de extrema importancia en relación con el objetivo del presente estudio es que, en palabras de Nasr, “debe recordarse que el sufismo contiene un método completo de curar las enfermedades del alma y, de hecho, tiene éxito allí donde tantos métodos psiquiátricos y psicoanalíticos modernos, con todas sus extravagantes pretensiones, fallan. Esto se debe a que únicamente lo superior puede conocer lo inferior; sólo el espíritu puede conocer la psique e iluminar sus oscuros rincones y grietas. Sólo aquel cuya alma se ha integrado e iluminado tiene el derecho y los medios para curar las almas de los demás”²¹.

Finalmente, la escatología tiene el aspecto macrocósmico y el microcósmico. Este último se basa en el consejo del Profeta de morir antes de morir, que significa la muerte a la vida del alma compulsiva.

Vemos así la importancia de la doctrina en el papel de la integración del ser humano. Sin embargo, como apunta Burckhardt, la doctrina

es como una prefiguración simbólica del conocimiento que se debe alcanzar²². Es a través del método como se llega al descubrimiento real de las verdades cuyo conocimiento teórico comunica la doctrina. La doctrina, pese a su extrema importancia, por sí sola no es suficiente. De hecho, sin un método espiritual auténtico demasiado estudio de la metafísica sufi sólo puede causar una mayor separación entre la mente y el resto de la propia naturaleza y volver así más difícil la integración final del ser total del hombre. Por esto doctrina y método van siempre combinados en todos los caminos espirituales íntegros, como un par de piernas con que debe el hombre emprender su viaje espiritual²³.

En el Islam, pues, conocimiento y *praxis* nunca son dos realidades desligadas entre sí. Al examinar la raíz lingüística árabe de ambos términos descubrimos una proximidad que no es casual, como señala Beneito: “En la tradición islámica —y más entre sufíes— la noción de ‘ciencia’ (*‘ilm*) está indisociablemente unida a la noción de *praxis* (*‘amal*). Ambos términos árabes tienen las mismas letras en sus morfemas radicales (‘-l-m / ‘-m-l), lo cual propicia su asociación”²⁴. Por eso Ibn ‘Arabī, en su descripción del proceso de adopción del nombre *al-Hakīm* (el Sabio) dice lo siguiente: “Aquel a quien es dado conseguir el conocimiento (*ma‘rifa*) de estas cosas, tanto por lo que se refiere a la adquisición de las ciencias (*‘ulūm*) como a la aptitud para enseñarlas (*ta‘līm*) y a la capacidad de realizar las obras (*a‘māl*) que de ellas se derivan, así como la habilidad de invocar a Allāh escogiendo el nombre adecuado (*ism munāsib*) que a cada necesidad en particular corresponde de modo específico (*tajṣīs*), tal siervo ha adoptado entonces los rasgos característicos de este nombre”²⁵. Es decir, la adquisición del conocimiento tiene sentido con relación a su aplicación práctica.

El método del sufismo es, por tanto, esencialmente operativo. Vemos que según el sufismo existe un tipo o nivel de conocimiento inicial que enseña cuál es el camino a seguir y que debe conducir al nivel del conocimiento real, el cual se identifica con la Verdad. Así, la vía que lleva de uno a otro nivel es la vía o sendero espiritual, donde la ascesis, el conocimiento y los estados místicos se van entrelazando.

El primer tipo de conocimiento, dice Rūmī, es el que proporciona la Ley religiosa, la cual es como una candela que enseña el camino²⁶. Se trata de la doctrina que presenta una cosmovisión y un camino a seguir. A este tipo correspondería, por ejemplo, la explicación que el califa Omar dio al embajador de bizantino sobre las etapas o moradas del camino espiritual: “Omar le recordó los estadios que atraviesa el alma y los viajes del espíritu, y el Tiempo vacío de tiempo, y la estación de santidad que siempre es majestuosa, y la atmósfera donde el Simurg del espíritu ha volado y experimentado la gracia divina²⁷. Este primer tipo de conocimiento, que es la doctrina, consiste en una visión de la montaña a la que hay que subir y señala la ruta como si de un mapa se tratara. Sin embargo, de la misma manera que el mapa no es el territorio, este conocimiento sobre el camino tampoco es el camino en sí. El camino en sí, afirma Rūmī, sólo lo puede hacer uno mismo andando por él (la *ṭarīqa*), y llegar al término de dicho camino es llegar a la Verdad (la *Ḥaqīqa* y la *Maʿrifā*): “Cuando has entrado en el camino tu caminar es el Camino, y cuando has llegado al término del viaje es eso la Verdad”²⁸.

Rūmī compara los tres momentos, eso es, la Ley, el Sendero y la Verdad con las ciencias de la alquimia y de la medicina: “En fin, la Ley es como aprender la teoría de la alquimia con un maestro o un libro, y el Sendero es el hacer uso de productos químicos y el frotar el cobre contra la piedra filosofal, y la Verdad es la transmutación del cobre en oro. [...] O bien puede ser comparada la Ley con el aprender la ciencia de la medicina, y el Sendero con el regular su régimen alimentario según la medicina y el tomar remedios, y la Verdad con el alcanzar salud perpetua y el llegar a estar independiente de los dos”²⁹. Así, cuando se llega a la Verdad, ya no son necesarios los dos anteriores: “Como cuando el cobre se vuelve oro o era originalmente oro: entonces no le hace falta la alquimia que es la Ley ni le hace falta frotarse contra la piedra filosofal, lo cual es el Sendero”³⁰. Y cuando el ser humano muere, solo permanece la Verdad. Resumiendo el proceso, primero está la Ley o conocimiento que ilumina el Sendero, luego está el seguir el Sendero, que es la acción, la cual lleva finalmente a alcanzar la Verdad, que Rūmī identifica con el llegar a Dios³¹.

Por su parte, Ibn ʿArabī habla de tres niveles de conocimiento: en primer lugar está el conocimiento del intelecto (*ʿilm al-ʿaql*), que se obtiene por evidencia inmediata, como las leyes de la lógica basadas en el principio de no contradicción, o bien tras la indagación de un indicio demostrativo (*dalīl*). El segundo nivel es el del conocimiento de los estados, que sólo puede adquirirse a través de la experiencia inmediata (*dawq*). No puede describirse intelectualmente, de la misma manera que pasa con la dulzura de la miel, pues sólo se puede conocer experimentándola directamente³². Cabe recordar aquí que el sufismo ha sido descrito a menudo como un «sabor»³³. Y, finalmente, el tercer nivel de conocimiento es la ciencia de los secretos, la cual está por encima del estadio del intelecto. Ibn ʿArabī señala que este conocimiento es infundido por el Soplo del Espíritu Santo en el corazón, y es propio de los profetas y de los Amigos de Dios³⁴.

Hay otra clasificación sobre los grados del conocimiento místico bastante común en el sufismo, y es la de los tres grados de certidumbre. La Verdad divina está simbolizada aquí por el fuego como elemento. Así, en primer lugar está la «Ciencia de la Certeza» (*ʿilm al-yaqīn*), que consiste en la certeza obtenida al escuchar una descripción del fuego. La doctrina mística corresponde a esta Ciencia. Ésta conduce a la «visión de certidumbre» o «Ojo de la Certeza» (*ʿayn al-yaqīn*), que se compara con la visión de las llamas y que es el grado del conocimiento por el Corazón, y por tanto la estación de los gnósticos. Y finalmente está la «Verdad de la certeza» (*ḥaqq al-yaqīn*), que se compara con la certeza que proviene del hecho de ser consumido por las llamas, que es el lugar reservado a los amigos de Dios y la estación asociada al estado de extinción (*fanāʾ*) de toda alteridad, único medio de realizar la Identidad suprema³⁵. El místico sufi Ḥallāwī simbolizó este proceso como el comportamiento de una mariposa nocturna que experimenta *ʿilm al-yaqīn* cuando ve la luz de la vela, *ʿayn al-yaqīn* cuando se aproxima a ella y siente su calor, y *ḥaqq al-yaqīn* cuando finalmente es quemada y consumida por la llama³⁶. Y Rūmī, refiriéndose a esta misma llama, dijo: “No podrás vivir sin la llama, cuando conozcas el éxtasis del ardor”³⁷.

Finalmente, está también la clasificación que relaciona los tres grados de la *gnosis* con los tres grupos de gnósticos: el conocimiento común, el de la élite, y el de la élite de la élite³⁸.

Según todas estas clasificaciones, el conocimiento gnóstico no se obtiene sin esfuerzo y sin la gracia divina, es decir después de haber seguido el camino de la ascesis y las prácticas devocionales y haberse purificado de toda mancha del egoísmo, pues sólo en este estado de humildad se es digno de él; si la mente no es humilde, no puede llegar a lo sagrado. Esto significa que mientras el alma esté dominada por el *nafs* todo su conocimiento será superficial; su intelecto estará al servicio del egoísmo y no de la Verdad. Por tanto, la primera etapa por la que tiene que pasar todo buscador consiste en librarse en la medida de lo posible del egoísmo y llegar al estado de humildad. Por eso, como ya se ha visto más arriba, el Corán establece la meta de la purificación como el auténtico triunfo del ser humano en el mundo: “Habrá triunfado quien se purifique”³⁹. Vemos así que se trata de un proceso que consiste en quitar, más que en añadir. Ibn ‘Arabī señala al respecto que sólo la purificación hace aflorar la esencia del ser humano, y que ésta es en sí misma virtuosa: “Perfeccionar los nobles caracteres consiste en despojarlos de cuanto ocasionalmente pudiera envilecerlos, pues los caracteres sólo son viles por accidente, siendo nobles por esencia”⁴⁰. Por su parte, Gazālī dice que el amor a Dios, fruto del conocimiento de Él, no puede tomar posesión del corazón del hombre hasta que éste es purificado del amor al mundo, purificación que sólo puede ser efectuada por abstinencia y austeridad⁴¹.

Por tanto, el conocimiento esencial o sagrado, que corresponde, como hemos visto, a la Verdad (según Rūmī) o al tercer nivel de conocimiento (según Ibn ‘Arabī), se obtiene necesariamente a través del proceso asceticomístico, donde conocimiento y *praxis* se van entrelazando hasta que el buscador llega al final del camino, eso es, a la Verdad o, en términos de Ibn ‘Arabī, a la “intuición esencial”. Según Rūmī, “la sapiencia es el resultado del ascetismo pasado. El ascetismo es el penoso trabajo del sembrar, la sapiencia es el crecimiento de la semilla”⁴².

Cabe recordar aquí que esta concepción coincide con la identificación platónica entre virtud y conocimiento, según la cual sólo al alma purificada por la práctica de la virtud y el ejercicio de la filosofía le es posible acceder a un mundo de realidad más allá de la percepción de los sentidos. En el siguiente punto se verá que la exposición de los estados espirituales en el sufismo es inseparable del de las virtudes. La meta del sufismo no es poseer una virtud determinada, sino llegar a la unión con el Amado. Pero para alcanzar lo trascendente, más allá de las virtudes, el hombre debe primero poseer las virtudes; para alcanzar la estación del aniquilamiento y subsistencia en Dios el hombre debe haber atravesado ya el resto de estados y estaciones⁴³.

Así, Rūmī señala que este proceso es gradual y que no se puede pretender llegar apresuradamente al final sin un duro combate ascético: “La luna nueva está interiormente libre de la imperfección: su imperfección aparente es un crecer gradual [...]. Dice con consideración detenida: «Oh necio arrebatado, (sólo) paso tras paso se puede subir al techo». Deja que llegue gradualmente a hervir el puchero como lo hace un hombre ducho; el estofado cocido con precipitación loca no es de ningún provecho. [...] ¿Por qué se hace en nueve meses la creación de un niño? Porque lo gradual es un rasgo característico de aquel Rey, [...] no como tú, oh hombre necio, que te has precipitado hacia adelante ahora mismo: eres un niño y te has hecho pasar por un Anciano. Has subido apresuradamente cual (vástago de) calabaza a la cumbre de todos: ¿dónde están la guerra y el combate (que hubieran sido necesarios) para sostenerte?»”⁴⁴.

Ibn ʿArabī describe el proceso ascético-místico así: “El fenómeno místico, que en lo interior del hombre se da, es paralelo y se corresponde con el fenómeno ascético que en su exterior aparece. El acto de lo interior es una intuición o experiencia viva del espíritu. El acto de lo exterior es un ejercicio práctico de virtud, de que el espíritu está revestido. Pero de ambos, el primero es de dos clases: hay una intuición o experiencia espiritual, que consiste en una revelación divina y de la cual se engendra el acto exterior o ascético; y hay otra intuición que a su vez se engendra del acto exterior. Esta segunda intuición, si

bien la examinas, encontrarás que, a su vez, produce como consecuencia otro acto ascético exterior. De modo que todo fenómeno místico participa o pertenece en común a dos fenómenos ascéticos: al que lo ha engendrado y al otro que es consecuencia suya. Este es el proceso del camino espiritual, hasta que el alma llega a una intuición, tras la cual ya no existe acto ascético exterior. Esa última intuición es la intuición esencial”⁴⁵.

Rūmī describe de forma similar el proceso, pues en primer lugar está un primer conocimiento que impulsa al ser humano a practicar actos de devoción y renuncia, es decir, ascéticos, luego y a consecuencia de estos viene un segundo tipo de conocimiento: “Pues el devoto ha conquistado su fervor por medio del conocimiento, y la devoción sin conocimiento es imposible. ¿Qué es la devoción? Renunciar al mundo y tender a la sumisión a Dios y al otro mundo: eso es la devoción. [...] Este proceso implica el conocimiento, sin el cual es imposible la devoción. Por consiguiente, el verdadero devoto es a la vez sabio y devoto. Es verdad que este sabio vale más que cien devotos, pero no se ha comprendido el sentido de estas palabras. El conocimiento es algo que Dios da a alguien después de la devoción y el conocimiento anterior. El segundo conocimiento es fruto del primer conocimiento simultáneo a la devoción. Un sabio así vale ciertamente más que cien mil devotos”⁴⁶.

Por su elocuencia, merece la pena describir el proceso en palabras de un autor no sufi, Huxley, ya citado: “Y es que a medida que renunciamos a la vida del yo [...], a medida que abandonamos lo que los místicos alemanes llaman el «yo, mi, me» nos hacemos progresivamente capaces de recibir la gracia. Mediante la gracia se nos permite conocer la realidad de forma más completa, y este conocimiento de la realidad nos ayuda a renunciar más aún a la vida del ego; así, sucesivamente, en una creciente espiral de regeneración e iluminación. Nos volvemos diferentes de lo que éramos y, al ser diferentes, dejamos de estar a merced de un destino que, en tanto seres «naturales», no regenerados, nos habíamos forjado por medio de nuestros malos pensamientos y nuestros malos actos”⁴⁷.