

la puerta a la modificación del pensamiento, y puede dar vía tanto a expresiones negativas como positivas. Controlando el lenguaje, por tanto, se controla el pensamiento, y consecuentemente las emociones y el cuerpo.

Dice Rūmī que nuestras intenciones se manifiestan al exterior a través de nuestras acciones y palabras, y para mostrarlo pone el ejemplo de un albaricoque, pues si siembras el hueso con la corteza protectora brotará²²⁹. De la misma manera, la palabra es como la corteza de la intención que se oculta en su interior. La forma exterior, por tanto, es de vital importancia, y cuidarla es responsabilidad de cada uno.

Por ello antiguamente se atribuía un status elevado a los que poseían el don de la bella palabra, y en los primeros tiempos del islam se enviaban a menudo los niños a pasar temporadas con las tribus nómadas del desierto, pues ellas conservaban todavía toda la pureza original del árabe con que fue revelado el Corán. El mismo profeta Muhammad pasó unos años con la familia de su nodriza, impregnándose del ambiente saludable y puro del desierto. Así, el bello hablar del árabe original, según varios eruditos considerada la lengua original de la humanidad, era capaz de transmitir todas las sutilezas del espíritu. Y por ello también la corrupción de una sociedad se asocia también a menudo a la degradación progresiva de su lenguaje.

La oración para afrontar el alma inferior

Vimos en el personaje de Ángelo (*Medida por Medida*) el peligroso acceso al poder de quien no ha purificado primero su alma, pues el mal potencial es manifestado cuando tiene

²²⁹ Cf. J. Rūmī, *Fihī-Ma-Fihī*, p. 185.

los medios para expresarse, en el caso de Ángelo vimos que cuando accedía al poder abusaba mezquinamente de su posición. Esta situación ficticia expresa un principio real conocido por todas las tradiciones de sabiduría y que debe prevenirse.

Una aleya del Corán pone de relieve el mismo principio, pero además añade la cura o antídoto, pues dice que el hombre es mezquino cuando la fortuna le favorece, excepto quienes oran y perseveran en la azalá (la oración ritual)²³⁰; es decir, la oración previene la manifestación del mal potencial aun disponer de los medios cuando la fortuna en la vida es favorable, la oración permite así la constancia en la conducta justa independientemente de los vaivenes de la fortuna.

Este principio de que la oración constituye un eficaz antídoto contra el mal oculto en el alma lo vemos expresado también en Shakespeare, concretamente en las palabras de arrepentimiento del personaje del rey Claudio, asesino del padre de Hamlet, cuando, después de haber presenciado el acusador montaje teatral, se dispone a orar a causa del abrumador sentimiento de culpa, pues se dice a sí mismo que la oración tiene la doble fuerza de prevenirnos antes de cometer el pecado y también de perdonarnos, aunque reconoce que esto es así siempre y cuando no se reincida o se mantengan los beneficios conseguidos ilegítimamente, y puesto que este no es su caso sus rodillas no se quieren doblar en oración²³¹.

La oración es por tanto un instrumento necesario para controlar y purificar el alma inferior (*nafs*). En palabras de Rūmī:

230 Cf. C. 70: 21-23.

231 Cf. W. Shakespeare, *Hamlet*, Acto III, Esc. III.

“El viento de la ira y el viento de la concupiscencia y el viento de la avidez barrieron a aquel que no cumplió con las oraciones”²³².

Y otra aleya dice lo siguiente:

“Buscad ayuda en la constancia y en la plegaria ritual. Esta resulta algo pesado, excepto para los humildes, los que piensan que encontrarán a Su Señor y que a Él retornarán”²³³.

En el Corán se habla también del concepto de ‘huida hacia Dios’. Dada la premisa de la Unidad por la cual toda la creación es manifestación divina, es Dios quien crea las consecuencias de los actos, incluso las consecuencias perjudiciales fruto de los actos transgresores. Desde esta perspectiva, huir hacia Dios significa huir de Él hacia Él, es decir de su castigo hacia su perdón.

Ibn ‘Arabī termina el capítulo diecisiete de los *Fuṣūṣ* al *ḥikam*, dedicado al profeta David, comentando el don que Dios le otorgó de ablandar el hierro, y hace notar que únicamente le otorgó este don para confeccionar corazas de hierro, o sea, para protegerse del hierro (lanzas, espadas, etc.) con el hierro mismo. El *Šayḥ al-Akbar* interpreta este hecho diciendo que se refiere a la siguiente revelación muhammadí: <<Me refugio de Ti contra Ti>>. Es decir, sólo la ‘huída’ hacia Dios, protege realmente de Él mismo, pues, dice el *Šayḥ al-Akbar* que Él es el Vengador Supremo, pero también el Misericordioso sin límites, y su Misericordia supera a Su venganza.

‘Huir’ hacia Dios permite así protegerse contra los ‘ataques’ del alma inferior, que consisten en la dominación

232 J. Rūmī, *Mathnawī*, vol. I, Municipalidad Metropolitana de Konya, p. 279 (verso 3796).

233 C. 2: 45-46 (trad. de A. Guijarro).

que el alma compulsiva ejerce en nosotros a través de la mente, la imaginación y los hábitos nocivos. Romper con esto se puede hacer sólo desde este sentido profundo que implica la frase <<me Refugio en Ti contra Ti>>, y que implica la experiencia ‘unitiva’, la concentración total en Dios que se opera a través del estado de recuerdo o *dīkr*, y que se expresa también en el consejo que se le da en el Corán al mismo profeta Muhammad:

“Y recuerda el Nombre de tu Señor y concéntrate totalmente en Él”²³⁴.

Rūmī se refiere también a este principio cuando explica la historia de un judío que puso un ídolo al lado de la hoguera y dijo:

“<<Quien se incline ante este ídolo es salvado, y si o se inclina se sentará en el corazón de la hoguera>>. Ya que él no castigó debidamente a este ídolo del yo (*nafs*: el alma apetitiva), nació del ídolo de su yo el otro ídolo. El ídolo de tu yo, es la madre de todo ídolo. Es cosa fácil romper un ídolo (externo), muy fácil; el considerar al yo como cosa fácil (de someter) es locura, pues en cada momento surge un acto de falacia del *nafs*. Huye al Dios de Moisés, no derrames el agua de la Fe por la cualidad del faraón (insolencia rebelde), aférrate al Uno y a Ahmad (Muhammad), ¡huye del Bu Jahl del cuerpo!”²³⁵.

La oración en la tradición sufi tiene dos expresiones: la oración ritual (*ṣalāt*), y el *dīkr*, que literalmente significa ‘recuerdo’ o ‘remembranza’ de Dios (*dīkr Allāh*). La oración ritual o *ṣalāt* se dice que es un poderoso medio para llevar a cabo una profunda transformación del alma, pues es un rito

234 C. 73: 8 (trad. de A. Guijarro).

235 Cf. J. Rūmī, *Mathnawī*, vol. I, Municipalidad Metropolitana de Konya, p. 79 o SUFI p. 68, versos 769-782.

que, como todos los ritos auténticos, tiene su origen en una revelación divina, y precisamente por esa cualidad divina, no humana, nos saca de nuestra condición meramente humana. El *ṣalāt* es así un rito por cuya repetición el ser humano se sitúa en un modo de ser universal. Para alcanzar el espíritu que reside en una forma sagrada, hay que tener primero esta forma externa, que es la expresión de la verdad que esta forma manifiesta. Rūmī dice lo siguiente respecto a este tema:

“La oración está en el fuero interno: <<Sólo hay plegaria con la presencia del corazón>>. Pero es necesario darle forma inclinándote y prosternándote (*rukūʿ* y *suḵūḍ*) exteriormente; entonces obtienes provecho [...]. También el alma necesita inclinarse y prosternarse, pero es preciso que se manifieste mediante una inclinación y una prosternación corporales, ya que el sentido mantiene un vínculo con la forma. Si no están unidas, no tienen utilidad”²³⁶.

Por otra parte, el hecho de dirigirse hacia la *qibla*, es decir, hacia la *Kaaba* en la en la Meca, reviste de una significación simbólica todo el ritual del *ṣalāt* y tiene un importante efecto estructurante, pues el hecho de orientar el cuerpo postrándolo en dirección a un elemento externo y simbólico como la *Kaaba*, permite también al alma postrarse hacia un foco trascendente, dando así una dirección interior y reorientando las múltiples direcciones internas dispersas. La atención, dispersa en la multiplicidad, es así llevada naturalmente a concentrarse en la Unidad.

Pero además, como ponía de manifiesto Shakespeare en el texto comentado arriba, la oración tiene también la capacidad de prevenirnos de cometer actos injustos; una aleya coránica es clara al respecto:

236 J. Rūmī, *Fihī-Ma-Fihī*, p. 185.

“Recita lo que se te ha revelado en la Escritura y establece la plegaria ritual. La plegaria ritual impide la insinceridad y lo reprobable, pero el recuerdo de Dios es mayor, y Dios sabe lo que hacéis”²³⁷.

Esta aleya pone de manifiesto que el *dīkr* es todavía más poderoso que la plegaria ritual (*ṣalāt*), siempre y cuando la incluya, pues el *dīkr* es un acto supererogatorio (voluntario) que en cierto modo consiste en una extensión de las oraciones diarias, las cuales tienen carácter prescriptivo y no voluntario. Respecto al *dīkr* debe decirse pues que, mientras que la oración ritual (*ṣalāt*) forma parte de la vida espiritual musulmana común, pues es uno de los cinco pilares del islam, la forma de adoración que distingue al sufí es el *dīkr*. Aunque este término aparece en el Corán bajo el sentido de mención, rememoración de Dios, en el método sufí adopta la connotación de una técnica altamente desarrollada. Así, la mayoría de las fórmulas de *dīkr* provienen de versos coránicos, como la repetición de la primera parte de la *ṣahāda* (*lā ilāha illā lāh*) ‘no hay divinidad salvo la única divinidad’, que se practica en todas las *tariqas* sufíes.

El recuerdo de Dios tiene la capacidad de vaciar o barrer el corazón de todos los contenidos que lo perturban, como se pone de relieve en la siguiente aleya:

“Los que creen y tranquilizan sus corazones por medio del recuerdo de Dios. ¿Pues no es acaso con el recuerdo de Dios con lo que se tranquilizan los corazones?”²³⁸.

Dichos contenidos negativos según el sufismo pueden ser vencidos únicamente con el Nombre divino, pues este es como una espada forjada en el cielo capaz de echar del corazón los enemigos que lo invaden. Este principio está en

237 C. 29: 45 (trad. de A. Gujarro).

238 C. 13: 28 (trad. de A.G. Melara Navío).

concordancia con el hadiz según el cual el corazón es como un espejo metálico capaz de oxidarse de la misma forma que se oxida el hierro, y la forma de purificarlo es con el recuerdo de Dios y la lectura del Corán²³⁹.

El poder de la música

Encontramos en las obras de Shakespeare varias referencias al poder y las funciones de la música. Quizás la referencia más explícita es la que aparece en *El Mercader de Venecia*, cuando Lorenzo le dice a Jesica que el poder dulce que tiene la música es capaz de calmar la sangre que hierve, pues incluso un grupo de potros salvajes desbocados, cuando algún aire musical les acaricia los oídos se detienen todos, como si lo hubieran acordado, y adoptan una actitud humilde. No hay nada, por furioso que sea, que no sea transformado por el momentáneo ensalmo que ejerce la música. Y por ello, los hombres que no sienten la música ni se sienten conmovidos por sus dulces sonidos son dados a cometer traiciones y ardidés de todo tipo, movidos por impulsos oscuros, y tales hombres no son dignos de la más mínima confianza²⁴⁰.

La música, pues, vemos que Shakespeare la relaciona con los valores espirituales o altos valores humanos, y su propósito es contribuir a desarrollarlos. Por ejemplo en la obra *Noche de reyes* dice el personaje de Orsino que el amor se alimenta de música. Y en el mismo pasaje de la misma obra dice, refiriéndose a Olivia, su amada, que la primera

239 He recogido una explicación más detallada sobre el *dikr* en *La dimensión terapéutica de la música en el sufismo*. Véanse las pp. 165-179.

240 Cf. W. Shakespeare, *El mercader de Venecia*, Acto V, Escena I.