



La doctrina sufí de la virtud

Zailan Moris

Introducción

Tradicionalmente, la virtud ocupa un lugar central en occidente y tiene un papel preponderante en la moralidad. La palabra «virtud», que se utiliza para traducir el término griego *arete*, va siempre asociada con alguna de las siguientes ideas: primera, con todo aquello que es excelente y recomendable; segunda, con el cumplimiento de la función, o *telos*, de algo; y tercera, con la búsqueda de la felicidad y del bienestar (*eudaimonia*) humanos. En ningún sitio se han desarrollado estas ideas más clara y sistemáticamente que en la obra de Aristóteles *Ética Nicomachea*. En ella, Aristóteles trata de mostrar cómo puede el hombre lograr la felicidad viviendo una vida ética basada en la práctica de las diferentes virtudes. Para Aristóteles, la búsqueda de la felicidad y una vida virtuosa son una misma cosa. Una vida feliz es aquella en la cual el hombre cumple con su naturaleza específica, y la realización de la naturaleza humana es una vida virtuosa (Lear 1988, p. 156).

En este artículo, examinaremos la doctrina sufí de la virtud. Al igual que Aristóteles, los sufíes relacionan la virtud con aquello que es bueno y excelente y con la búsqueda de la felicidad y del bienestar humanos a través de la realización de la naturaleza característica del hombre. Sin embargo, la perspectiva sufí difiere de la aristotélica

en varios aspectos importantes. En lugar de tender, como Aristóteles, hacia una concepción de la virtud más racional y naturalista, el punto de vista sufí es más próximo a Platón. Tanto Platón como los sufíes ven el origen de las virtudes en una fuente transcendente ajena a la naturaleza del hombre y que está más allá de ella. Aristóteles define la virtud como el punto medio entre los extremos; los sufíes, sin embargo, consideran que la virtud tiene su origen en los Nombres y los Atributos divinos. El hombre, de acuerdo con Aristóteles, es fundamentalmente un animal social y puede desarrollar completamente su naturaleza en una sociedad que promueva la felicidad humana. En contraste con esto, los sufíes, siguiendo el punto de vista general islámico, consideran al hombre vicario (*jalifa*) de Dios en la tierra. Y la preeminencia del hombre, de acuerdo con los sufíes, se basa en que es la teofanía (*tajalli*) central que refleja los Nombres y los Atributos divinos en el orden cósmico.

El objetivo del sufismo y el concepto sufí del hombre

El objetivo del sufismo puede describirse de muchas maneras, como lo ponen de manifiesto las nume-





En la primera palabra límpida
Max Ernst, 1923

rosas definiciones ofrecidas por los maestros sufíes a lo largo del tiempo. Sin embargo, todas las definiciones del sufismo pertenecen a una única verdad o realidad, que no es otra que alcanzar a Dios y volver a re-unirse con Él. Esencialmente, el sufismo, que es una vía de contemplación o de realización espiritual, se compone de tres elementos básicos. Estos son una doctrina, un arte o ciencia de la concentración, a la cual se suele hacer referencia como una «alquimia espiritual» (*keimiya-ye sa'adat*), y unas virtudes (Burckhardt 1988, p. 99). Mientras que la doctrina y el método de concentración se consideran como pertenecientes a Dios y reveladas por Él, el desarrollo de las virtudes se ve como el resultado del esfuerzo y del empeño del ser humano.

El sufismo considera al hombre (*ensān*) como la teofanía (*taǧalli*) central de los Nombres y de los Atributos divinos en la creación. El hombre es creado a imagen de Dios. Para los sufíes, existe una correspondencia entre la naturaleza humana y la naturaleza divina. A la tríada divina de Ser, Consciencia y Felicidad o a los Atributos divinos de Poder (*qodrāt*), Sabiduría (*bekmat*) y Beatitud (*rahmat*), le corresponden las tres facultades humanas fundamentales de Voluntad, Entendimiento y Alma (Schuon 1981, p.95). Cada una de estas facultades ha sido creada para el Absoluto (*Haqq*) y está relacionada con Él.

De acuerdo con los sufíes, el entendimiento humano (*'aql*) opera básicamente de dos modos, discernimiento y contemplación (Ibíd., p. 101). El Entendimiento tiene la capacidad de discernir entre lo real y lo ilusorio, lo absoluto y lo relativo, el bien y el mal. Puede incluso contemplar a Dios tanto desde el punto de vista de Su transcendencia (*tanẓih*) como de Su inmanencia (*tashbih*); esto es, contemplar a Dios más allá de la creación o en la creación. La Voluntad (*erādat*) ha sido dotada de libertad y de fuerza. Es libre de elegir entre lo real y lo ilusorio, lo absoluto y lo relativo, el bien y el mal. Tiene además capacidad para actuar y elegir libremente, para rechazar el mal

y elegir el bien. Finalmente, el Alma humana puede amar a Dios y a Su creación; por ejemplo, el hombre es capaz de amar las manifestaciones divinas de belleza y bondad, así como al mismo Dios, el cual es Bondad y Belleza (Ibíd.). En cuanto a las virtudes, los sufíes consideran que representan la asimilación de los Atributos divinos por parte del alma, por su participación en ellos o su identificación con ellos. A modo de ejemplo, la virtud de la generosidad (*karāmat*) participa del Atributo divino de la Misericordia.

Las tres facultades humanas fundamentales son esencialmente objetivas y desinteresadas por naturaleza. El Entendimiento puede razonar de una manera desinteresada y ofrecer juicios objetivos. Tiene también la capacidad de meditar y de contemplar. La Voluntad tiene el poder de negar e ir más allá de sus deseos e intereses inmediatos y de ser inspirada por la Verdad. Y el Alma puede encontrar su felicidad en la felicidad de los demás y puede elevarse e ir más allá de ella misma, o sea, hasta Dios (Ibíd., p. 93). Para los sufíes, la objetividad e integridad de estas tres facultades no sólo definen al hombre sino que aportan una base metafísica para el fin y el propósito verdadero de la existencia humana, que es el de realizar a Dios y manifestarlo a Él.

Por tanto, pueden equipararse los tres elementos de la Senda (*tariqat*) con las tres facultades humanas fundamentales de la siguiente manera: la doctrina como discernimiento para el Entendimiento, la alquimia espiritual como concentración para la Voluntad y las virtudes como conformidad del Alma con los Atributos divinos (Ibíd., p. 103). Según los sufíes, las tres facultades se inter-penetrar unas en otras de modo que constituyen esencialmente una unidad. Los sufíes explican que el hombre debe dedicarse a, y desear realizar, aquello que, mediante su Entendimiento, sabe que es ciertamente la Verdad, y no debe desear realizar un determinado conocimiento, salvo que esté convencido de que es verdadero y que ame realizarlo (Ibíd., p.95). Estas tres facultades, que están relacionadas con

Dios, están unidas por su objeto y su función. Desde el punto de vista sufí, el único propósito de la existencia humana es conocer a Dios, desearle a Él y amarle a Él. Lo que distingue a un hombre de otro es el grado de realización de la vocación propiamente humana, tal como fue establecida por Dios.

La naturaleza de la virtud

Se puede decir que existen tres grados o niveles en el Islam: el nivel de la sumisión (*eslām*), el nivel de la fe (*imān*) y el de la virtud (*ehsān*). Un famoso *hadith* dice que cuando el arcángel Gabriel, bajo la forma de un hombre joven, preguntó al Profeta del Islam acerca de estos tres niveles, el Profeta replicó:

La sumisión (*eslām*) es profesar el testimonio de la fe islámica (*shahadah*), cumplir con las cinco oraciones diarias, ayunar el mes de Ramadán, pagar las limosnas legales y realizar el peregrinaje a La Meca. La fe (*imān*) es creer en Allāh, en Sus ángeles, en Sus Libros Sagrados, en Sus Mensajeros, en el Día del Juicio y en la predestinación del bien y del mal. La virtud (*ehsān*) es adorar a Dios como si Lo vieras y, si no Lo ves a Él, Él en cualquier caso te ve a ti. (Danner 1987, p. 242).

Los tres principios son conocidos tanto en el Islam exotérico como en el esotérico. Sin embargo, dentro del sufismo, es el tercer principio, el de la virtud (*ehsān*), el que proporciona a los sufíes la llave indispensable para la vida contemplativa; por lo que llegar a ser una persona virtuosa (*mohsen*), implica un compromiso total de la persona.

Desde el punto de vista sufí, la virtud no es tan sólo un acto moral o un atributo externo; bien al contrario, se considera fundamentalmente como un estado interior o un modo de ser (Nasr 1972, p. 74). Esto es, la virtud está relacionada con el conocimiento y con el Ser. Para los sufíes, a una Verdad revelada debe corresponder una actitud volitiva y afectiva particular (Schuon 1987, cap. 1). Un principio conocido por el En-

tendimiento, debe verse reflejado en la Voluntad y adoptado por el Alma. Se considera que una verdad metafísica es estéril e ineficaz si la Voluntad no actúa en consecuencia o si no es asumida por el Alma. La virtud es precisamente una verdad metafísica conocida por el Entendimiento, que se convierte en algo real y concreto por los actos de la Voluntad y que es asumida por la persona. La virtud, concretamente, es conocer a Dios, que es el Bien absoluto y lo infinitamente Bello, desearle y amarle, lo cual implica ser como Él (Schuon 1981, p. 96).

La virtud está relacionada, por un lado, con el conocimiento, puesto que es un reflejo del conocimiento en la Voluntad y, por otro lado, con el Ser, puesto que es una forma de respuesta a la Realidad divina. Por otra parte, los sufíes afirman que, para que un reflejo existencial del conocimiento y una forma de ser se consideren una virtud real, tienen que llevar el sello de lo permanente. Esto es, la virtud es un reflejo del conocimiento firmemente fijado en la Voluntad y una forma de ser permanente. Por tanto, la virtud no puede ser un pensamiento improvisado; por el contrario, la virtud es una forma de ser permanente que refleja las diferentes etapas y los diversos modos de conocimiento en el viaje del hombre hacia la realización de su naturaleza y su propósito verdaderos. En este sentido, actúan como apoyos necesarios para el conocimiento y como indicadores fiables de los niveles espirituales alcanzados (Burckhardt 1988, pp. 102-103).

En el sufismo, los niveles espirituales se evalúan mediante los estados (*ahwāl*) y las moradas (*maqāmāt*) que experimenta la persona. Un estado, *hāl*, se define normalmente como una condición espiritual temporal o pasajera fruto de un favor o gracia divina hacia la persona. Una morada, *maqām*, se define como una condición espiritual permanente nacida del empeño y de la perseverancia de la persona en el camino espiritual (Nasr 1972, p. 74).

Existe una relación definida pero compleja entre los distintos estados

y moradas y las virtudes. Esto explica por qué en los textos sufíes la enumeración y la explicación de los estados y las moradas en un orden jerárquico se relaciona siempre con las correspondientes virtudes. Sencillamente, un estado o morada como la paciencia (*sabr*) es también una virtud en la medida en que el alma que alcanza esta morada, es transformada sustancialmente por la virtud de la paciencia y se convierte de hecho en esa virtud (Ibíd., p. 76).

Para los sufíes, la esencia o arquetipo de una virtud es un Atributo divino. Las virtudes se consideran reflejos de los Atributos divinos en el microcosmos humano. Por ejemplo, la virtud de la vigilancia tiene como raíz el Poder divino. La virtud nace de la consciencia de un aspecto o cualidad de la Realidad divina que penetra, ilumina y transforma gradualmente la voluntad y el alma del individuo, hasta que su alma se identifica completamente con la virtud en cuestión. Cuando esto ocurre, se considera que la persona ha adquirido permanentemente esa virtud y ha alcanzado la morada correspondiente. Si la persona continúa su progreso a lo largo de la senda espiritual y alcanza una morada superior, continúa poseyendo la virtud de la morada inferior. A menudo, los sufíes describen la adquisición de una virtud y de su correspondiente morada como la muerte de su alma respecto a su naturaleza secundaria y miserable —mediante la desaparición de los vicios que se oponen a la virtud en cuestión— y la resurrección de su alma en Dios (Ibíd., p. 70). El renombrado sufí de origen persa Ḍoneid, la máxima autoridad de la Escuela de Bagdad en el siglo noveno, expresa este punto de vista sucintamente de la siguiente forma: «El sufismo es que Dios te hace morir a ti mismo y renacer en Él» (Ibíd., p. 69).

El papel de la virtud en la espiritualidad y la ética sufíes

La virtud juega varios papeles importantes en la vida de los sufíes.

Por encima de todo, están permitir la manifestación metafísica de las verdades en la voluntad y purificar el alma humana de los vicios que se oponen a estas manifestaciones. Ambos son requerimientos necesarios para que el hombre realice su verdadera naturaleza y desarrolle su propósito en la vida, y son aquello que le aportará la felicidad que busca.

El sufismo considera la metafísica como una ciencia sagrada que define los principios del Ser en términos intelectuales. La virtud es concomitante con esta ciencia sagrada. Las verdades metafísicas comprendidas por el Entendimiento deben reflejarse en las actividades de la Voluntad y ser asumidas por el Alma (Schuon 1987, p. 183). En otras palabras, para que el conocimiento metafísico sea eficaz espiritual y moralmente debe llegar a tener efecto sobre las facultades volitivas y afectivas.

La consecuencia moral y espiritual del conocimiento es la conformidad del ser con ese conocimiento. El conocimiento debe transformar al conocedor, y la coincidencia entre el objeto del conocimiento y el sujeto que conoce da lugar al estado de felicidad y de bienaventuranza. La posibilidad de unión del conocimiento con el Ser existe en potencia en todos los seres humanos; el hombre es creado a imagen de Dios, y la identidad completa entre el conocimiento divino y el Ser es la felicidad perfecta. En árabe, estas relaciones están claramente identificadas por los términos *wojūd* para Ser, *wojdan* para la Sabiduría divina y *na'jūd* para la Felicidad divina. Las tres palabras derivan de la raíz común *w-j-d*.

La necesidad de la virtud para la realización de la naturaleza y del propósito del hombre se debe, en parte, a las limitaciones de la misma mente humana (Burckhardt 1988, pp.101). La facultad racional, la mente, reduce y define todo lo que conoce conforme a sus propias categorías. La mente es incapaz de conocer con certeza cosas que están más allá de lo delimitado y de lo definido y que trascienden el orden espacio-temporal. Para que el conocimiento humano pueda

transcender los límites de la mente, necesita la ayuda de la virtud.

Según los sufíes, la virtud es un medio para realizar y llevar a buen término una verdad conocida por el Entendimiento. Esto se debe a que no todos los aspectos y las implicaciones de la verdad conocidos por la facultad teórica confieren automáticamente al alma del individuo los efectos y las implicaciones de la verdad conocida (Schuon 1987, p. 189). Por ejemplo, tener conocimiento del Bien no es lo mismo que ser bueno. En el hombre, existe claramente un abismo entre el pensamiento y el ser, y el nexo que puede unir ambos es la virtud. La virtud elimina todas las trabas y dificultades —las pasiones y los vicios— que obstaculizan la posibilidad de realización de la Verdad por el ser humano. La virtud, que es la conformidad total del alma con la Verdad, provee la base para esta realización. El alma conforme con la bondad, que es un reflejo del Bien supremo en el plano humano, sabe con certeza qué es la bondad porque ella misma se ha convertido en bondad (Ibíd., pp. 187-189).

La doctrina según la cual la finalidad de la existencia humana es convertirse en la teofanía consciente que refleja los Nombres y Atributos divinos se basa en ciertos aspectos metafísicos relativos al hombre y a su relación con Dios. En el sufismo, se considera al hombre como un microcosmos. Como lo afirma el gran sufí de Fārs (Irán) Ruzbehān Baqlī: «Adán es el espejo de ambos mundos. Y todo lo que fue puesto en esos dos reinos fue hecho visible en su forma» (Schimmel 1978, p. 188). Estos dos reinos se refieren a la diferenciación cosmológica del Qorán entre el mundo visible (*'ālam-e shahāda*) y el mundo de lo Invisible (*'ālam-e qayb*), a partir de la cual los sufíes desarrollaron posteriormente divisiones adicionales, como los cinco niveles del Ser o las cinco Presencias divinas definidas por la influyente escuela de Ibn 'Arabi. Entre el hombre y Dios existen una analogía y una reciprocidad profundas. La doctrina de la analogía y de la reciprocidad entre lo Divino y lo humano, que constituye

Cuando el viento de Saba de tu olor llenó mi corazón,
él emprendió tu búsqueda y así me abandonó.

Ahora, de mí, no tiene ya recuerdo:

sumido en tu perfume, a tu modo se adaptó.

—*Robā'iyāt* de Abu Sa'īd Aboljeir

—Traducido por Clara Janés y Ahmad Taherī

la piedra angular de las enseñanzas sufíes y de sus prácticas espirituales y éticas, se refleja en varias tradiciones sagradas (*abādīth qodsī*) y versículos del Qorán. Por ejemplo, la tradición sagrada «Aquel que se conoce a sí mismo conoce a su Señor», formula, en esencia, la doctrina de la analogía entre el hombre y Dios; y en el Qorán, se proclama: *Él [Dios] los ama y ellos lo aman a Él* (5,59). Los sufíes han interpretado este versículo en el sentido de que el amor del hombre hacia Dios es en realidad el efecto del amor de Dios por el hombre. Es decir, el amor de Dios por el hombre no sólo precede al amor del hombre hacia Dios sino que el hombre puede amar a Dios sólo porque Dios ama al hombre. *Yālāl-ol Din Rumi*, el gran maestro y poeta sufí persa, fundador de la orden Mawlawī, escribe en su famoso *Mathnawī*: «Ni un solo enamorado podría buscar la unión si el Amado no estuviera también buscándola» (Ibíd., p. 139).

Podemos relacionar así la doctrina de la analogía y la reciprocidad entre el hombre y Dios con el análisis sobre la virtud: cada virtud es una forma de identidad con el Ser divino o una forma de participación en Él. Cada virtud tiene, como esencia, un Atributo divino y esa esencia sobrenatural de la virtud es lo que le otorga su naturaleza impersonal, universal y celestial (Burckhardt 1988, p.102). El alma, en su estado primordial (*feṭrat*),

es virtuosa, es decir, está en completa conformidad con la Belleza y la Bondad divinas. En el lenguaje de la alquimia espiritual, el estado original no corrompido del alma humana se simboliza con el oro, el metal considerado perfecto y que representa los atributos de luminosidad e inmutabilidad. Sin embargo, en el hombre caído (es decir, el hombre expulsado del Paraíso) el alma está cubierta por una espesa capa, por un velo de ignorancia y de indignidad, fruto de las pasiones y los deseos. Es preciso desarrollar las virtudes para eliminar del alma el orín de los vicios y las pasiones que se ha incrustado sobre ella y se ha convertido en una segunda naturaleza para ella.

La virtud es la condición de ausencia de vicio. Por lo tanto, poseer una virtud es permitir la manifestación en el alma de un Atributo. A través de la virtud, el Atributo divino irradia y la virtud florece en la medida en que asimila el Atributo divino (Ibíd., p.102). Para los sufíes, la asimilación completa de un Atributo divino sólo es posible a través de la negación del yo o el anonadamiento del ego. El Profeta del Islam proclama: «*Al-faqr fajrī*» (la pobreza espiritual es mi orgullo). La pobreza espiritual es la condición que espera alcanzar todo aquel que aspira a realizar su verdadera naturaleza y, por ende, a lograr la felicidad real. La senda del sufismo se describe a menudo como

la forma de emular la pobreza espiritual. La pobreza espiritual denota una condición de vaciamiento ante Dios. Lo vacío desde el punto de vista humano es plenitud desde el de Dios (Ibíd., p. 104). Por lo tanto, cada virtud, para ser perfecta, debe necesariamente implicar un anonadamiento interior respecto a Dios. Solamente aquellos que sean «pobres» espiritualmente pueden manifestar e irradiar la plenitud divina en el orden cósmico. A menudo, los sufíes citan el versículo del Qorán: ¡Hombres! Vosotros Sois los necesitados de Dios, mientras que Dios es Quien se basta a Sí mismo, el Digno de Alabanza (35,15) para describir la nada ontológica del hombre y el todo de Dios. Únicamente la persona realmente pobre en relación con su Señor puede portar la Dádiva divina (*amāna*)¹ y la prerrogativa de manifestar Sus Nombres y Atributos. Se define a veces al sufí como «el que ha muerto en sus atributos y vive en los atributos de su Amado» (Hojwiri 1980, p. 32).

Conclusión

Desde la época de Sócrates, la pregunta clásica que ha dominado el campo de la ética es: ¿Cuál es la vida buena para el hombre? Y cada sistema ético es, en algún sentido, un intento de responder a esta pregunta. Sin embargo, esta pregunta fundamental no puede ser contestada satisfactoriamente si no se define primero qué quiere decir «bueno» y qué constituye la verdadera naturaleza humana. Para los sufíes, lo Bueno es Dios, puesto que nada es real excepto Él, tal como da testimonio de ello el *shahadah*. Todo lo que es bueno en este mundo es un mero reflejo de la Bondad divina. Según los sufíes, para que el hombre sea verdadera y perfectamente bueno es necesario que participe en la Bondad suprema y que se identifique con Ella. Y esto es solamente posible a través del desarrollo de las virtudes, las cuales están fundadas en los Atributos divinos. En otras palabras, sólo Dios es Bondad absoluta y el hombre únicamente se vuelve bueno participando de forma consciente y voluntaria en

Su Bondad. Para los sufíes, el hombre tiene la posibilidad de participar en los Atributos divinos y de identificarse con ellos, puesto que existe una profunda analogía y reciprocidad entre Dios y la humanidad. El hombre, como lo atestigua el Qorán, está hecho a imagen de Dios.

Los sufíes ven al hombre como la teofanía central de los Nombres y Atributos divinos en la creación. Sin embargo, esta función está en todos los hombres solamente en potencia. Sólo se realiza cuando el hombre cumple con su naturaleza real y con su propósito. Para alcanzar su naturaleza verdadera y original, el hombre debe en primer lugar eliminar su naturaleza secundaria, adquirida desde su expulsión del Paraíso. La naturaleza primordial del hombre es esencialmente virtuosa, es decir, acorde con los Nombres y Atributos divinos. Sin embargo, esta naturaleza virtuosa está velada por la naturaleza secundaria, que es fundamentalmente indigna y pasional. El desarrollo de las virtudes, mediante el esfuerzo, el hábito y la gracia divina, elimina progresivamente la naturaleza secundaria que oculta la belleza y bondad inmutables de la naturaleza original. Los sufíes ven esta eliminación progresiva como un proceso de recuperación del estado paradisiaco perdido por el hombre. Es decir, la adquisición de las virtudes permite al hombre alcanzar la felicidad que le corresponde como elegido entre las criaturas de Dios. Entre todas las criaturas de Dios, el hombre es el único que posee la facultad o el potencial de manifestar todos los Nombres y Atributos divinos de una forma libre y consciente y como un todo unificado en su ser.

Las tres virtudes proféticas principales de vigilancia, generosidad y sinceridad tienen sus prototipos celestiales en el Poder, la Misericordia y la Verdad divinos. En el ámbito de la conducta humana, estas virtudes se traducen como firmeza en relación con el yo de uno mismo, caridad hacia los demás y sumisión completa a Dios. Estas tres virtudes son la base y la condición para una buena vida, aportarán al hombre la felicidad y la

paz que busca, y son su verdadera herencia como vicario (*jalifa*) de Dios en la tierra.



Nota

1.- Hace referencia al versículo coránico: *Propusimos la Dádiva divina a los cielos, a la tierra y a las montañas, pero se negaron a hacerse cargo de ella, tuvieron miedo. El hombre, en cambio, se hizo cargo* (33,72). Los sufíes consideran que esta Dádiva divina fue el Amor. [N.T.]

Referencias:

- Burckhardt, T. (1988), *An Introduction to Sufi Doctrine*, Lahore. Muhammad Ashraf Publishers.
- Hojwiri. (1980), *Kashf al-Mahjub*, R. A. Nicholson (trad.), Lahore: Islamic Book Foundation.
- Lear, J. (1988), *Aristotle: The Desire to Understand*, New York; Cambridge University Press.
- Nasr, S. H. (1972). *Sufi Essays*, New York: State University of New York Press.
- (1987), *Islamic Spirituality: Foundations*, New York: Crossroads Publications.
- (1981). *Knowledge and the Sacred*, New York: Crossroads Publications.
- Schimmel, A. (1978). *Mystical Dimensions of the Islam*. Chapel Hill; University of North Carolina Press.
- Schuon, F. (1981). *Esoterism as Principle and as Way*, Middlesex: Perennial Books.
- (1987). *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Middlesex: Perennial Books.
- (1981). *Understanding Islam*, London: Unwin Paperbacks.

