

SUFÍ

NÚMERO 5 / PRIMAVERA Y VERANO 2003



Dr. Javad Nurbakhsh
LA AUSENCIA Y LA PRESENCIA

William C. Chittick
LA DOCTRINA DE IBN 'ARABI
SOBRE LA UNIDAD DEL SER

Terry Graham
LA INFLUENCIA DEL SUFISMO
EN LA MÚSICA EN LOS PAÍSES
ISLÁMICOS

Tom Block
ABRAHAM MAIMONIDES:
UN SUFÍ JUDÍO

SUFÍ

NÚMERO 5 / PRIMAVERA Y VERANO 2003

DIRECTOR
Mahmud Piruz

REDACCIÓN
José María Bermejo, Carlos Diego,
Gustavo de Lama, Ana Ancochea,
Juan Martín Carvana

DIRECTOR ARTÍSTICO
Gustavo de Lama

EDITORIAL NUR
PUBLICACIONES DEL
CENTRO SUFÍ NEMATOLLÁHI
C/ Abedul, 11
28036 Madrid - España
Tel: 91 350 20 86
Fax: 91 350 20 86
web: <http://www.nematollahi.com>
e-mail: darwish@nematollahi.com

INGLATERRA:
41 Chepstow Place
London W2 4TS
Tel: (020) 7221 11 29
Fax: (020) 7229 07 69
Alireza@Sufism.demon.co.uk

ESTADOS UNIDOS:
306 West 11th Street
New York, New York 10014
Tel: (212) 924 77 39
Fax: (212) 924 54 79

La revista SUFÍ se publica
semestralmente por el centro Sufí
Nematollāhi, organización no
lucrativa, N° Reg. Q 7800909 I.

Se autoriza la reproducción
parcial o total de un artículo,
siempre que se cite la
procedencia y se remita un
ejemplar de la publicación.

Las opiniones expresadas en
los artículos representan el
punto de vista de su autor y no
necesariamente la del Editor.

Precio de unidad: 4,50 €

ISSN: 1577-5747
Depósito Legal: M-12.862-2002
Impreso en España por:

LA PORTADA:

Allāh
El Nombre Omni-
abarcante de Dios

ÍNDICE

DISCURSO

- La ausencia y la presencia 2
Dr. Javad Nurbakhsb

ARTÍCULOS

- La influencia del sufismo en la música en los países islámicos 4
Terry Graham

- La visión del *nafs* o «yo» en los sueños 12
Dr. Javad Nurbakhsb

- El alcance de nuestro viaje 14
Thomas S. Inui

- Abraham Maimonides: un sufí judío 20
Tom Block

- La doctrina de Ibn 'Arabi sobre la Unidad divina 27
William C. Chittick

- Simbolismo de los ojos 38
Dr. Javad Nurbakhsb

NARRACIÓN

- Vino añejo en odres nuevos 46
La carta divina, 'Attār

POESÍA

- El retiro del corazón 18
Colección de Robāiyāt de varios poetas sufíes persas

- Al igual que la mano 20
Nachman de Breslau

- Llegó a su fin 36
Hāfez

IN MEMORIAM

- En el encuentro de Henry Corbin 45
Agustín López Tobajas

JUEGO

- El tablero sufí 23

LOS AUTORES

47

PUBLICACIONES

48





La Ausencia y la Presencia

Discurso del maestro Nurbakhsh
en el círculo de los darwishes



En la terminología sufí, *qeybat* es la ausencia respecto de sí y de las criaturas y, *hozur*, la presencia de Dios. Algunos de los maestros de la Senda han considerado la ausencia y la presencia como dos moradas espirituales independientes entre sí; sin embargo, teniendo en cuenta que la ausencia es el resultado de la presencia y que, mientras no surge la presencia, no habrá ausencia alguna, no podemos considerarlas como dos moradas independientes, pues una ausencia de uno mismo (*qeybat*) sin la presencia de Dios (*hozur*) carece de todo sentido y valor, ya que son muchos los enfermos mentales que están ausentes de sí y de la gente, pero no tienen ninguna presencia de Dios.

En el sufismo existen dos formas diferentes de presencia: una, la presencia del aliento (*hozur-e dam*), y la otra, la presencia del corazón (*hozur-e del*).

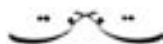
1. *La presencia del aliento*: Poseedor de la presencia del aliento es aquel que, en todos sus alientos, está con el recuerdo del Amado, sin desviar su atención de Él. Tal presencia origina ausencia de la gente.

La presencia del aliento depende de la propia voluntad del sufí y del amor y cariño que siente por el Amado; es una morada donde el que recuerda y el Recordado están separados el uno del otro. La presencia del aliento pertenece al nivel del *nafs*¹ o el «yo» y, sólo cuando el «yo dominante» (*nafs-e ammārah*) se convierte en el «yo arrepenido» (*nafs-e lawāmah*) y en el «yo purificado o serenado» (*nafs-e motma'nah*), surge la presencia del corazón; sin embargo, esta presencia no es duradera: como un rayo de luz brilla repentinamente y en el acto se apaga.

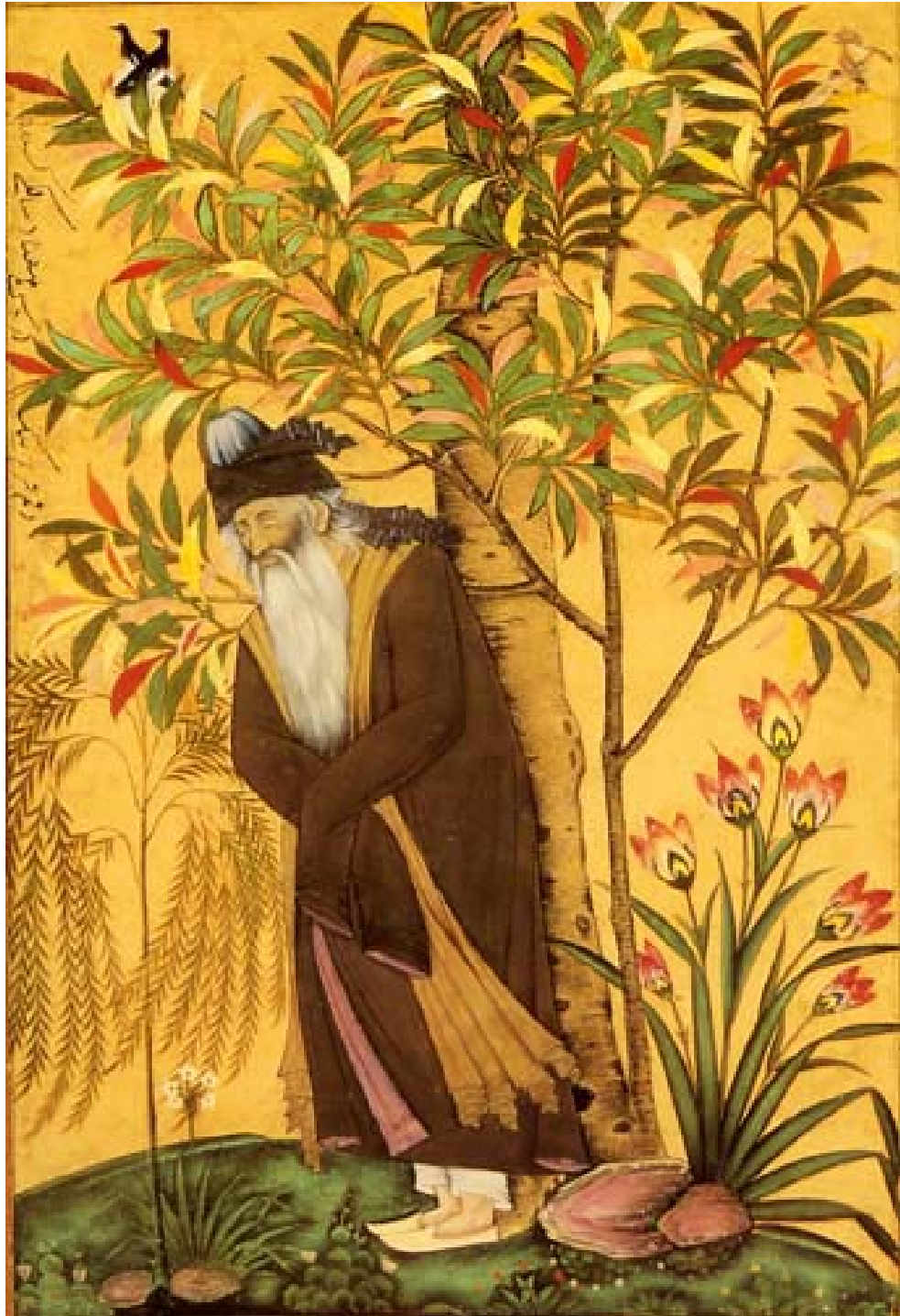
2. *La presencia del corazón*: La presencia del corazón es una morada surgida por la constancia en la presencia del aliento; sin embargo, esta condición es necesaria pero no suficiente. Para alcanzar la presencia del corazón es también necesario el favor y el auxilio de Dios. Cuando, por la gracia de Dios, el espíritu es atraído con la fuerza del amor o la atracción divina y el discípulo se mantiene firme en la presencia del aliento, nace en él la presencia del corazón, la cual conlleva la ausencia de sí mismo; pues, en esta morada, el que recuerda y el Recordado se vuelven uno.

Esta presencia pertenece al nivel espiritual del corazón (*del*); es la morada y la etapa que origina la continua presencia del corazón con el Amado, una presencia que jamás será perturbada. En ella el sufí canta:

*De tal manera, con Tu recuerdo, me perdí a mí mismo,
que le pregunto por mí a quien encuentro en el camino.*



1. *Nafs*: El ego, el alma inferior, el yo. Uno de los siete niveles del perfeccionamiento del alma humana de acuerdo con la psicología sufí. Estos niveles son: *tab'*, la naturaleza genética; *nafs*, el yo; *del* o *qalb*, el corazón; *ruh*, el espíritu; *sér*, el secreto, la conciencia más íntima; *sér-e sér*, o *jafi*, el arcano, y *ajfi*, el núcleo del ser. Para más información, véase la obra *La psicología sufí*, del doctor Nurbakhsh. Editorial Nur, Madrid, 1997.



Damish. Miniatura persa, 1615. Cortesía del Victoria and Albert Museum



La influencia del sufismo en la música en los países islámicos

Terry Graham

El niño persa es arrullado en los brazos de su madre en el modo *Dashti*; los vendedores de la calle vocean sus productos en el de *Abu Atā* o en el de *Afshāri*; los albañiles piden un ladrillo a sus compañeros en el de *Shur* o de *Homāyun* o de *Esfabān*; y el mendigo pide limosna a los transeúntes con un grito en la melodía de *Mansuri*.

—R. Khāleqi, *The Theory of Iranian Music*

¡Anunciad las bodas, aunque sea con una pandereta!

—Tradición Profética

*¡Golpea el tambor de la separación; toca la flauta de Irak;
Mezcla la melodía de Busālek con la de Hejāz!*

—Rumi, *Divān-e Shams*

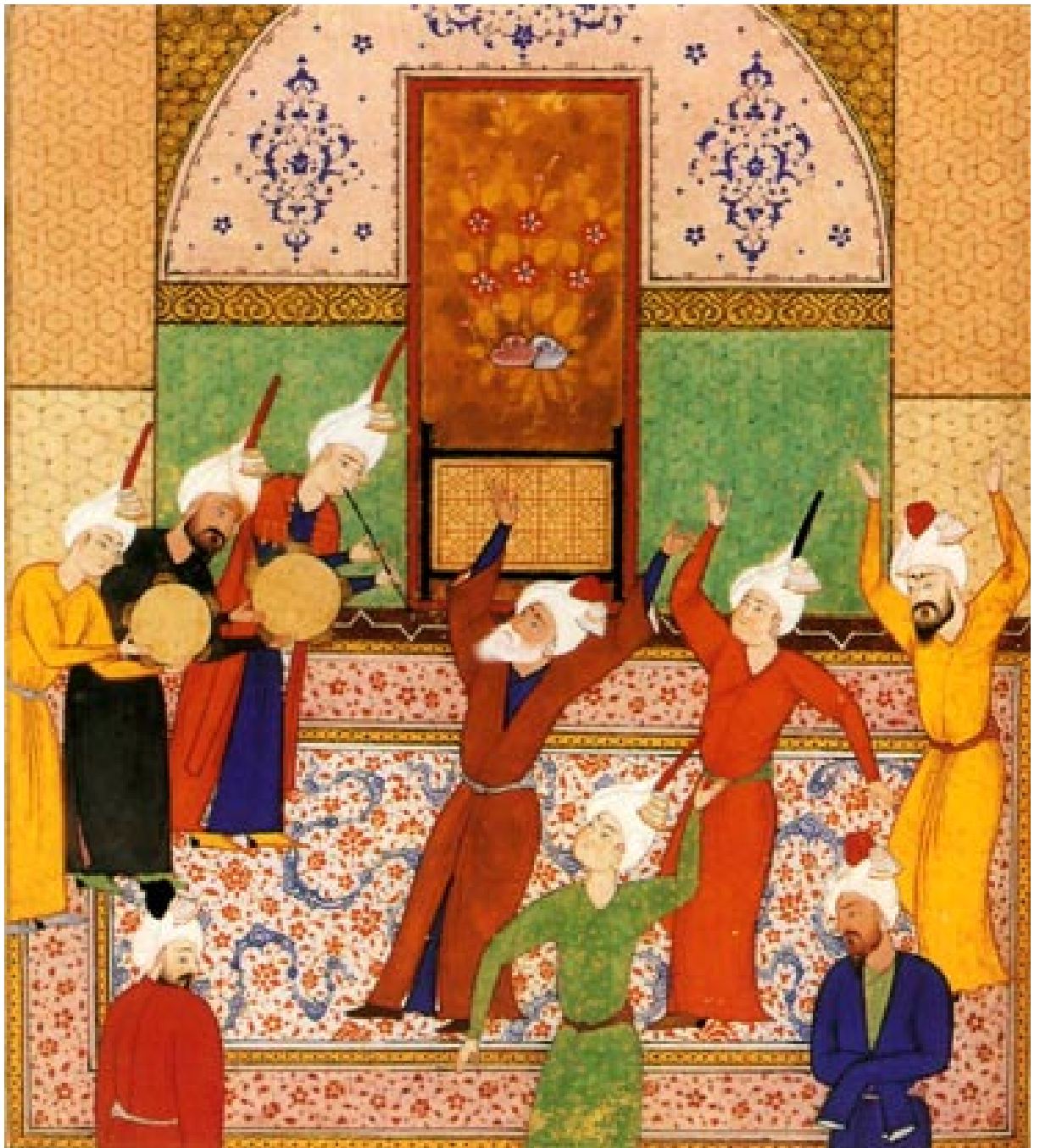


La relación entre sufismo y música en las tierras del Islam se ha parecido mucho a una relación matrimonial, con todo lo que implica de armonía y de desavenencias. Acosada ésta por restricciones y prohibiciones dictadas por clérigos exotéricos, los sufíes han oscilado entre diferentes puntos de vista, desde los derviches Mawlawi de Turquía, que han cultivado activamente la música como una forma de arte dentro de los recintos de sus *jānaqāhs*, a los Naqshbandis, quienes se han tomado los decretos legalistas al pie de la letra y han prohibido las interpretaciones musicales en sus locales. A pesar de todo, independientemente de la postura de alguna orden sufi en particular, la música clásica tradicional se cultivó en el mundo islámico y se enriqueció gracias a dos fuentes: por un lado, el patrocinio de los príncipes persas y árabes persianizados (y más tarde de los turcos), todos ellos con

sus sirvientes zoroastrianos, cristianos y judíos, y por otro, la influencia de los sufíes.

El primer grupo fue el promotor del patrocinio y de la interpretación de la música desde un punto de vista seglar, pasando por alto las leyes religiosas, mientras el segundo proporcionó la base espiritual, el manantial que alimentó constantemente la tradición musical, manteniéndola viva y rica y evitando que se convirtiera en algo estancado o pretencioso. La que en su día fue la música de la corte de los reyes Sasánidas del segundo imperio persa (224-649 d.C), fue conservada por los zoroastrianos convertidos al Islam que la combinaron con la lengua árabe de la revelación islámica, la nueva lengua de la corte de los califas que reinaron sucesivamente en Medina en Arabia, en Damasco en Siria y en Bagdad en Irak. Esta tercera capital, con sus administradores persas, era realmente una recreación en espíritu de la cercana capital Sasánida hoy en





*Otra vez, como un átomo, bailando hemos venido,
del otro lado de la rueda del amor, girando hemos venido.
En el círculo del amor, al unificarse nuestras palabras,
algunas veces hemos cabalgado hasta el confín, y otras, al centro hemos venido.
Amor conlleva súplica, si así lo sientes, está bien,
pero nosotros, al estar más allá de la súplica, sin ella hemos venido.
Tú eres el Amo de nuestra asamblea, aquí estamos reunidos
tráenos agua ardorosa, pues nosotros en busca del pan no hemos venido.
Gracias a Dios que lo perdimos todo a causa de tu amor,
y, llegado el momento de ofrecer nuestra alma, rápidamente hemos venido.
Oh, Sol de la Verdad, tu amor está sediento de mi sangre,
con espada y sudario bajo el brazo, para morir hemos venido.*

—Rumi, *Diván-e Shams*

ruinas, Tesifonte, pero con una nueva religión y el árabe como idioma. Esto fue lo que ocurrió en particular con la música. Un cortesano Sasánida hubiera oído como algo familiar una orquesta de la corte del período Abasida (751-1258 d.C.). Lo que le hubiera sorprendido como algo extraño, habrían sido las nuevas cadencias que se componían para armonizar con la nueva métrica, la de la poesía árabe. Si hubiera abandonado su tierra natal en Mesopotamia para dirigirse a otras provincias, y hubiera llegado a las capitales Samánidas de Tus y de Neyshāpur en Jorāsān, en la altiplanicie iraní, en el siglo cuarto d.H. / once d.C., habría escuchado cantar en el viejo y familiar lenguaje persa, aunque con considerables modificaciones, por estar entonado en ritmos adaptados a la métrica poética árabe.

Los dictados de la poesía, coherentes con las dos tradiciones pre-islámicas —la poesía *jāheliya* de los árabes y la de los juglares de la corte de los persas— fueron los que gobernaron la formulación musical. Por otro lado, fue la antigua tradición de la complejidad modal, que los persas compartieron con griegos e hindúes, la que dirigió la elección del modo y de la melodía. Con esta base, las melodías árabes podían ser injertadas en el tronco del árbol persa de la música, tan fácilmente como ocurriría después sucesivamente con las turcas, las hindúes y las de otras tradiciones étnicas; éstas se reflejaron en la nomenclatura tradicional en nombres tales como *bejāz* para una de las secuencias melódicas (*gushas*) o variaciones modales, de la música tradicional de Irán, *bayāt-e tork* para uno de los modos, y *rak-e hendi* (literalmente, «raga hindú») para otra melodía.

Sin embargo, si bien los califas y príncipes, junto con sus cortesanos, dirigieron en el contexto islámico el desarrollo de la música clásica tradicional, o música «artística» (*sen'atol-qenā*), fue el naciente sufismo el que dió a la nueva música su base espiritual. Mientras el trabajo de re-creación fue llevado a cabo por los compositores y músicos persas que fueron llevados como *manlās*, 'sirvientes contratados', desde Mesopotamia a la capital islámica, Medina, en los primeros tiempos,

y su establecimiento definitivo como institución tuvo lugar bajo el visirato persa de los Barmecidas más de un siglo más tarde en Bagdad, la tarea de los sufíes fue hacer de ella un vehículo para la expresión espiritual, más aún, para la liberación espiritual. En contraste con los cristianos y los judíos, cuyos cantos litúrgicos proporcionaban un canon sagrado que podía inspirar tanto a los místicos como a los devotos comunes, la música sacra del Islam no fue en la liturgia más allá del canto del Corán, la llamada a la oración cinco veces al día desde el minarete y las oraciones invocatorias (*do'a* o *monājāt*) realizadas públicamente en ocasiones particulares.

De esta forma, quedó en manos de los sufíes la creación de una música intermedia, ni sacra ni profana, aunque participando de ambas. Al crear su música siguieron los mismos procedimientos que los músicos y compositores cortesanos, construyéndola inicialmente alrededor de la poesía, con la salvedad de que ellos espiritualizaban el proceso. Mientras la música cortesana de los Abasidas era tejida alrededor de la poesía árabe del más renombrado poeta de este género en el mundo de habla árabe, Abu Nawās (que era de etnia persa), los sufíes tomaron los temas cortesanos del amor y del vino y los convirtieron en símbolos transmutatorios. Al poco tiempo surgió en Egipto uno de los dos nombres más grandes de la poesía mística árabe, Zolnun (f. 859), quien era a la vez maestro sufí. La otra gran figura sería, cuatro siglos después, su compatriota Ibn Fāredh (f. 1235), cuya *Qasīdat al-jamriya* (Oda al Vino) es una obra clásica en su género, mientras Zolnun sobresale por su innovación en formas de poemas cortos de quejas al Amado. Los trabajos de ambos fijaron el modo en el que debían cantarse los poemas en las reuniones sufíes.

El procedimiento para conectar la composición musical a la poesía es como sigue:

«Al componer música para acompañar poesía, que sigue siendo la principal manera de componer música clásica en el mundo musulmán, el primer paso es establecer el patrón rítmico siguiendo el del verso; se busca

luego el *maqām* (modo) más conveniente a las palabras y al sentimiento de la poesía y finalmente, se compone la melodía para seguir este metro y el *maqām* seleccionado. Se puede observar cómo el patrón rítmico, o 'metro' de la canción, es aquí el determinante de la composición musical; si bien se puede elegir entre varios patrones rítmicos para ajustarse a un metro de poesía dado, elección que requiere un avanzado conocimiento musical, éstos están, sin embargo, 'prescritos' o 'fijos', mientras la 'melodía' queda sólo sujeta a la imaginación del intérprete y compositor... Durante el aprendizaje, se insiste por igual tanto en la adquisición del conocimiento de las relaciones entre los diferentes patrones rítmicos y los *maqāms*, como en la habilidad para aplicar unidades rítmicas musicales a los metros de la poesía y en la destreza necesaria para tocar los instrumentos musicales. El logro de la maestría se basa en esta síntesis y se juzga por la fluidez y la espontaneidad del músico a la hora de componer o improvisar. Este arte es el que constituye la base común a la composición de música en el mundo musulmán. Los distintos estilos, turco, persa, norteafricano, etc... se han desarrollado mediante la introducción de variaciones en los patrones rítmicos básicos y en los *maqāms* para ajustarse a las diferencias de lenguaje o dialecto, y a la poesía de las diferentes regiones.» (El-Said y Parman 1976, 140)

Fue durante el período Abasida cuando la tradición musical clásica llegó al equilibrio entre los dos aspectos que la integran, el cortesano y el místico. Un zoroastriano enseñó en Irak su arte musical a Ebrahim al Mawseli (f. 804), y éste lo transmitió a su hijo, Eshāq (f. 850). Un alumno de este último, el persa-iraquí, Zeryāb, llevó su música a la corte en Córdoba del emir Omeya Abderramán II, en 821 d.C. El primero de los grandes místicos musulmanes españoles, Ibn Masarra, nació 62 años después, pero hubieron de pasar otros tres siglos de incubación —durante los cuales la poesía árabe andaluza fue una de las expresiones más ricas entre todas las tradiciones poéticas, floreciendo brillantemente así mismo, en ese

periodo, el sufismo en la región— para que estas dos tradiciones produjeran la poesía mística y la música de personas como al-Shushtari (f. 1269), de origen persa, o el renombrado Ibn 'Arabi (1165-1240), conocido como el «Maestro más grande» (*al-Shejj al-akbar*), fundador de la que llegó a ser, curiosamente, la escuela de filosofía sufi predominante en el mundo de habla persa.

En consonancia con las bases de la tradición de la música clásica, Zeryāb proporcionó una dimensión tanto mística como técnica a la música que enseñó. De acuerdo con Titus Burckhardt, introdujo «las formas de la música persa, que perdurarían en las canciones de amor místicas y profanas» del cante jondo de Andalucía, y que son características «hasta el día de hoy en el flamenco popular». Componiendo «versos para ajustarse a las melodías» (melodías que a su vez, habían sido compuestas en base a formas poéticas), Zeryāb también «inventó una variante del laúd de cuatro cuerdas, que era el usado normalmente en aquella época, añadiéndole una quinta cuerda» que «tomó el lugar del aliento», produciendo, en palabras de un contemporáneo, «un sentimiento más delicado y un mayor efecto».

«El aliento (*nafas*) al que se refiere», continúa diciendo Burckhardt, «no significa simplemente una respiración formada por aire, sino más bien su esencia, el aliento o espíritu de vida». Explica: «Esto mismo no es algo de naturaleza física, sino que representa el puente entre el cuerpo y el alma. Es el instrumento del alma, a través de la cual trabaja sobre fuerzas latentes que se encuentran en el cuerpo y preserva el equilibrio de los humores» (Burckhardt 1972-72).

Por tanto, la música que Zeryāb trajo a España, así como las demás expresiones musicales por todo el mun-

do islámico, no fue un mero ejercicio estético para salas de concierto ni un entretenimiento de variedades. Fue un medio para brindar paz a las atribuladas mentes de los oyentes ordinarios, y éxtasis y liberación para los espiritualmente avanzados. Los «hombres del Renacimiento» de la era islámica clásica, científicos y a la vez filósofos



y médicos, como los dos sabios del Jorāsān, Fārabi (872-950) e Ibn Sinā (Avicena) (980-1037), ambos además místicos relacionados con el sufismo, han escrito sobre las propiedades místicas y curativas de esta música tradicional, declarando Ibn Sinā que «todas las antiguas canciones de Jorāsān y de Persia siguen ritmos continuos que ayudan a regular y a apaciguar el alma». (Rice [1964] 1969,98)

Fārabi, llamado «el más grande de los escolásticos» por H.G. Farmer en su artículo sobre *Musiqi* en la *Encyclopedia of Islam* ([1913-38] 1987), escribió el *Ketāb al-musiqi al-Kabir* (Gran

libro de música), al que Farmer, en sus anotaciones, se refería como «el tratado más importante sobre la teoría de la música oriental». Farmer fue más allá al decir que el «tratamiento de los principios físicos y fisiológicos del sonido y de la música» por Fārabi, «es desde luego un avance desde el tiempo de los griegos, ya que fue el primero en dedicar un estudio detallado a los instrumentos musicales, un tema sobre el que no nos había llegado nada desde los griegos». Fārabi no fue solamente un «buen matemático y un buen físico», lo que «le permitió hacer justicia a lo que [los musulmanes] llamaron '*elmo'n-nazari*, o teoría especulativa, incluso para no repetir los errores de los griegos», sino que «fue algo más. Ejerció la música y pudo apreciar tanto el arte como la ciencia» (Farmer 1913-1938, VI: 754), una combinación hecha posible por la visión del mundo místicamente trascendental y unitaria de Fārabi.

«Como intérprete reconocido — reconocimiento del que daban fe los místicos y científicos enciclopedistas, los *Ejwān-e-Safā'* (Hermanos de la Pureza), en su *Rasā'el* (Tratados, i. 85)— «Fārabi aportaría el '*elmo'l'-amali*, o arte práctico, para zanjar las discusiones.» (Farmer 1913-1938, VI: 754). El círculo místico y erudito de Basra, los *Ejwān-e-Safā'*, que confesaban «ser herederos de la Persia oriental», y que consideraban como la persona ideal a «un sufi con una vida espiritual completa», hicieron una contribución especialmente valiosa al estudio de la música «debido a su tratamiento competente y lúcido de la acústica.» (Farmer 1913-1938, VI: 752). Evidenciando el sentido sufi de la unidad en su forma de aunar ciencia práctica y espiritualidad, los Hermanos, en su tratado sobre música

en los *Rasā'el*, aportan un trabajo que, de acuerdo con A. Shiloah, «es de considerable calidad literaria», y está diseñado para iniciar a la persona «en las doctrinas básicas de la orden mediante la música. La música, nos dice, conduce al ‘conocimiento espiritual’; ayuda a deshacer los nudos del alma, haciendo al hombre consciente de la belleza y armonía del universo y de la necesidad que hay de ir más allá de la existencia material.» (Shiloah [1976] 1980-170). Safiyo'd-Din Orumi (m. 1294), natural de la ciudad de Orumiya en el noroeste de Irán, fue el último de los grandes teóricos musicales, y se interesó por «la teoría del sonido, los intervalos y sus proporciones, las armonías y disonancias, los géneros, los sistemas, los modos, ritmos y modos rítmicos, así como por la teoría de la composición y por la construcción de instrumentos musicales». De hecho, se puede decir que estos científicos, a la vez que

artistas, relacionados con el sufismo, dejaron el campo abonado para las ciencias modernas de la acústica y la musicología, tras haber «expandido y mejorado sus modelos para que se correspondieran con la música viva de su propio tiempo» (Shiloah [1976] 1980-170), y haber completado y desarrollado sus teorías en base a su inspirada experiencia práctica.

Con la caída de Bagdad a manos de los mongoles en 1258, «el núcleo de la cultura se movió más al este» (Farmer 1913-1938, VI: 753), y el idioma persa alcanzó una importancia equivalente al árabe tanto como lenguaje para disertar, como para la poesía sufí. El último de los grandes poetas sufíes en lengua árabe, Ibn 'Arabi, creó la escuela de filosofía de la *wahdat al-wujūd* («unidad del ser»), cuyos desarrollos posteriores fueron, en su mayoría, escritos en persa. El sufí Qotbo'd-Din Shirāzi (m. 1310), miembro de esta escuela, fue el primero en disertar en persa sobre teoría musical, y dedicó una parte importante de su *Dorrat al-tāj* (Perla de la corona) (Brit. Mus. Ms. ADD. 7694) a la «ciencia de la música».

La composición y la teoría musicales sufrieron un eclipse en las tierras del oeste del Islam después del siglo diecisiete. La enseña del pensamiento y del descubrimiento científicos pasó al oeste, que estaba emergiendo de la dominación de la religión dogmática, aunque al huir de este integrismo cayó en la secularización. Al mismo tiempo, en el mundo del Islam, la intolerancia de las autoridades religiosas amenazaba al arte, a la ciencia y al sufismo, tres disciplinas éstas que se apoyaban unas a otras. En el período Qāyār (1798-1921), en Irán, fueron restablecidas las tres. Según Jean During, musicólogo francés, intérprete de música tradicional iraní, y a la vez sufí, los reyes Qāyār «crearon las condiciones ideales para un renacimiento musical, único en su dimensión y en su calidad» (During 1980, 19), y dieron a la música persa una base sólida sobre la cual construir un sistema perdurable de creación, de representación y de transmisión. Esto, unido al hecho de que la arremetida cultural de Occidente afectó a Irán más tarde que a Turquía o que a los países de habla árabe, dio como resultado

que la tradición clásica de Irán sobreviviera en una forma más pura, más intacta que la de sus vecinos de Oriente Medio. Otro factor es la vitalidad del sufismo en Irán, que ha permitido a los iraníes amoldarse a la cultura occidental en términos profesionales, de vestimenta y de estilo de vida, sin perder su autenticidad cultural. De ahí que, hoy en día en Irán, la mayoría de los intérpretes de música tradicional sean o bien miembros de órdenes sufíes, o estén profundamente influidos por el sufismo y simpaticen con él.

En Turquía las órdenes sufíes fueron suprimidas en 1925, pero la música sufí ocupa un lugar tan importante en la cultura turca que el gobierno se vio forzado a levantar la prohibición en 1954, hasta el extremo de permitir a los derviches Mawlawi «representar» su *samā'* públicamente en la celebración anual del nacimiento de su fundador, Rumi. La orden Mawlawi fue, en sus días de esplendor, la fuente de la vitalidad de la música clásica turca. Como dice la especialista en literatura sufí, Annemarie Schimmel, «el intenso amor por la música que los Mawlawis heredaron de su maestro Yalālo'd-Din ha inspirado a muchos músicos clásicos y compositores en el Imperio Otomano. De hecho, las mejores piezas de música clásica turca, como las de 'Etri, fueron compuestas por artistas que eran miembros de la orden, o estaban al menos libremente conectados con ella.» (Schimmel 1975, 325). Además de Mostafa 'Etri (1640-1711), otros compositores sufíes de música tradicional turca fueron Mostafa Dada (Dede) (1610-75) y Darvish 'Ali Siryāni (f. 1714).

Sin embargo, el sufismo no solamente ha sido un manantial para la música clásica en tierras islámicas, ha enriquecido también la tradición popular incorporando poesías compuestas en lenguas vernáculas y adaptadas a melodías populares en sus expresiones más conocidas. Un ejemplo de ello es la «estrofa de cuatro versos de tradición turca, en la cual los tres primeros versos riman, y la rima del cuarto se extiende a lo largo de todo el poema... Los metros populares turcos utilizan el cómputo de sílabas; no son cuantitativos como en la tradición literaria



Joven músico. Miniatura persa, s. XVI

árabo-persa.» (Schimmel 1982, 148). Schimmel sigue explicando: «Aquí tocamos un aspecto importante de la poesía mística popular: se compuso para ser recitada o cantada y dirigida a gente analfabeta... su uso en la música es la razón de sus irregularidades gramaticales, sus formas extrañas, sus ritmos inusuales y de redacciones que a veces desafían el análisis lógico. Su lógica peculiar es debida a que intenta crear un cierto sentimiento místico más que explicar con palabras llanas hechos racionales.» (Schimmel 1982,

bailar y cantar los versos del poeta sufi enterrado allí; por otra parte el santo Shāh' Abdo'l-Latif, enterrado en Bhit Shāh en la provincia más sureña de Sindh, tuvo una influencia profunda al crear realmente la tradición músico-poética sindhi con su *Risalo*, en el que utilizó cuentos procedentes de la tradición popular para enseñar la sabiduría mística a la gente. Los *qanwālis* cantan canciones sufíes en persa, en urdu, en punjabi, en bengalí o en cualquier otra lengua local, y utilizan música que fusiona la tradición clásica

jastán), de Nezāmo'd-Din Awliyā' en Delhi (donde está también enterrado el fundador persa de la poesía sufi india, Amir Josro), y de Lāl Shāhbāz Qalandar en Sehwan Sharif (Sindh).

Una gran parte de la India, así como de Indonesia y del África Sub-sahariana fue islamizada por sufíes que adaptaron las tradiciones musicales locales a su poesía y a sus enseñanzas, de tal forma que canciones en honor del Profeta, de 'Alí y de los *wālis* (amigos de Dios, santos) han llegado a formar parte de las canciones



Músicos (*qanwāl*) sufíes en el mausoleo del santo sufi Mo'īnuddīn Ajmeri en India (Cortesía de Nacho Castellano)

148-49)

Pone como ejemplo al poeta vernáculo Yunus Emre (f. 1321), como poeta por excelencia en este género, cuyos versos fueron compuestos para el *samā'*, y pasaron al mismo tiempo a formar parte de la tradición popular.

En el Punjab en el noroeste de la India, personas de todas las clases sociales se reúnen en torno a la tumba de Mādhā Lāl Hosain en Lahore para

con la propia de la región. Como sufíes conectados con la orden de los *wāli* a cuyos santuarios acuden, actúan para los peregrinos y devotos a lo largo de todo el año, y son particularmente activos en la época de los *'ors*, la celebración anual conmemorativa de los *wāli*; este es el caso, en particular, en las tumbas de 'Alí Hoḡwiri (Dāta Ganḡbakhsh) en Lahore (Punjab), de Mo'īno'd-Din Cheshti en Ajmer (Ra-

populares míticas en estas regiones. Las canciones de influencia persa y del entorno sufi de la escuela andalusí, florecen hoy, según Burckhardt, en Tetuán, en Fez y en Túnez (Burckhardt 1972, 89). Además, en el Magreb así como en toda el África Occidental, los *wālis* y sus tumbas son conocidos como «*marabouts*», y en éstas, al igual que en los mausoleos en todo el mundo musulmán, «se ha ofrecido a

las masas de creyentes un desahogo emocional para sus sentimientos de veneración por el hombre santo y la ocasión de participar en festividades con música y... baile». (Schimmel 1975, 239). Aún con todo, el predominio de lo vernáculo en estas celebraciones no excluye la presencia en el repertorio de poetas clásicos, y «los poemas de amor tiernos y embriagadores (compuestos por el poeta persa, 'Erāqi) siguen siendo cantados por los músicos pakistaníes a la puerta de la tumba del maestro Bahāo'd-Din Zakariyā en Multan». (Schimmel 1975, 353)

Es más, han sido los sufíes los que han sido capaces de innovar en la tradición, de estimular la evolución de la música tradicional sin violar el espíritu de la tradición. El musicólogo iraní, sufí e intérprete de música tradicional, Daryouche Safvate, previene sobre el efecto devastador de la secularización en el siglo veinte que opone al verdadero compositor-intérprete tradicional con el «juglar modernizante», que busca florituras superficiales para ganarse el agrado de los oyentes, mientras que los intérpretes tradicionales, que o bien son sufíes o bien están influidos por el sufismo, sólo admiten cantar para Dios y no se preocupan de la opinión popular.

Las grandes innovaciones en música clásica fueron, en su mayoría, iniciadas por sufíes. Fārābi hizo un trabajo importante de sistematización de las escalas e inventó el *qānun*, un instrumento parecido a la cítara, y que junto con el 'ud (nombre árabe para el persa antiguo *barbat* y origen de la palabra española *laud*), son hoy en día los instrumentos solistas favoritos en la música tradicional árabe. El *sheij* sufí iraní, Moshtāq 'Ali Shāh Kermāni añadió, a finales del siglo dieciocho, una cuarta cuerda al *setār*, «y su ejemplo fue seguido por todos los músicos de la corte» (During 1980-19). Justo antes del inicio del siglo pasado otro sufí persa, Darvish Khān añadió una

cuarta cuerda al *setār*, y el gobernante sufí Rokno'd-Din Khān añadió el *pišdar āmad* (literalmente, «pre-obertura») al programa habitual de los conciertos, lo que ha supuesto el desarrollo de un modo (*maqām* o *dastgāh*).

La figura más influyente en el renacimiento de la música tradicional en Irán al comienzo del siglo diecinueve fue 'Ali Akbar Shaidā, y éste, según Safvate, quien cita a uno de sus



alumnos, Abo'l-Qāsem 'Aref, fue «un hombre místico, desprendido y realmente liberado». Safvate sigue diciendo: «enseñaba caligrafía, tocaba el *setār*, era poeta y compositor y era un gran conocedor de las reglas de la música clásica. Escribía sus versos y componía sus *tasnifs* (piezas poético-musicales) durante sus meditaciones nocturnas.» (Caron y Safvate 1966,145)

Safvate explica más adelante que «la mayoría de los grandes músicos de la época Qāyār, en tiempos de Nāsero'd-Din Shāh (finales del siglo diecinueve), eran sufíes. Los dos célebres hermanos, Aqā Hosain-Qoli y Mirzā 'Abdo'llah Khān, que han transmitido el *radif* clásico (término que designa un género musical), junto con ...Darvish Khān,...se unieron a varios de sus compañeros músicos, miembros de su orden [sufí], para dar conciertos dedicados a ayudar a los pobres.» (Canon y Safvate 1966, 147)

En la primera parte de aquel siglo, antes de que estos intérpretes sufíes hubieran ejercido su influencia bajo el patronazgo de Nāsero'd-Din Shāh, y ampliado la base social de la ejecución de la música tradicional, existía una diferencia entre el músico profesional, al que se pagaba para agradar a su señor y tocar en cualquier ocasión, al capricho del patrón, en cualquier ambiente por mundano, o incluso libertino que éste fuera, y aquellos músicos que, «sobre todo en las provincias, siendo verdaderos artistas, no buscaban la fama y los honores, con los que se colmaba a los músicos cortesanos. Estas personas ejercían la música de una forma más discreta, como un medio de meditación, o dejando los secretos internos de este arte revelarse ante audiencias íntimas.» (During 1980, 19)

During da el ejemplo del emperador mogol Akbar, que se disfrazó de derviche, para buscar a un anciano ermitaño y oírle cantar, y dice que esta historia «evoca la situación de la música en Irán tal como era. Esos artistas eran a menudo grandes conocedores y estaban más versados en teoría musical que los músicos de carrera». Cita a Moshtāq entre otros muchos y señala que «Ruho'llāh Khāleqi, en su *Teoría de la música iraní*, menciona a un tal Abo'l-Qasem Shirāzi, profesor de teología por la mañana y de danza por

la tarde, y que también tocaba el *tār* y el *kamancha*.» (During 1980, 19)

El sufismo fue la tradición que ayudó a la música a sobrevivir en épocas de presión clerical, de modo que no deja de ser curioso que la religión misma que, por una parte, se esforzaba en suprimir la música, por la otra, ayudaba a su conservación. Ahora bien, en vista de las nuevas amenazas de secularización, de occidentalización, de comercialización, o como sea que se las quiera llamar, During plantea el dilema del músico que desea mantener pura la tradición, pero a la vez no quiere que se estanque. ¿Qué es lo que hace viable la innovación por parte de un Moshṭāq o de un Darwish Khān y no por la de un «juglar modernizante»? During tuvo la ocasión de plantearle la cuestión a Nur ‘Alī Borumand en sus últimos tiempos, uno de los más distinguidos *ostāds* (maestros de música) en una tradición musical donde la enseñanza se transmite de una forma muy parecida a como se transmite el conocimiento espiritual en las cadenas iniciáticas sufíes. Borumand era a su vez discípulo de un discípulo del sufí ‘Aqā Hosain Qoli. Le contestó, «si quieres innovar, debes ser maestro en la tradición, luego analizar tu invención para ver si es tan buena, si no mejor, que lo que tus antecesores hicieron. Si no es el caso, debes desecharla.» (During 1980, 8)

Teniendo en cuenta este rigor, During señala un curioso fenómeno en la historia reciente de la música tradicional persa; ha evolucionado de manera más significativa en el desarrollo de nuevas formas y en el refinamiento de las antiguas en la década de los 70, que la música occidental en dos decenios. (During 1980, 8). Es más, esto se producía dentro de los límites de formas estrictamente definidas, y no en un terreno totalmente libre para explorar fantasías como el minimalismo, el serialismo, la «música aleatoria», u otras. Lo que hace esto posible es que, en contraste con el coqueteo occidental con lo puramente intelectual, la música tradicional de Irán hunde sus raíces en la espiritualidad, en el sufismo, en la conciencia del corazón, y allí los valores sufíes de humildad, amor, éxtasis, sinceridad y respeto son

el prerrequisito para desarrollar con éxito una carrera musical. La destreza por sí sola no es suficiente.

Por supuesto, mientras la música occidental disfruta de una libertad horizontal para explorar, a la música tradicional oriental le pertenece la libertad vertical de la liberación, donde, como apunta During: «Los sufíes que practican música tradicional insisten en este aspecto: la forma en que uno toca es lo que importa, no la melodía que está tocando.» (During 1980, 207). Y aquí los músicos tradicionales —sean o no sufíes— utilizan un término sufí para expresar el éxito de una interpretación musical, en la cual es necesario que haya una relación de corazón a corazón entre el intérprete y el que escucha. Si se consigue, se dice que «proporciona el estado (*hāl*)».

La música tradicional está, de hecho, tan marcada por los valores sufíes que muchos de los términos que emplea están inspirados en el sufismo. Para empezar, están los nombres de varias *gushas* (variaciones modales): *Suz-o godāz* (arder y fundirse, que expresa el tormento sufrido por el enamorado y viajero de la Senda), *Rāz-o niyāz* (secreto y necesidad, expresión de la súplica del creyente y de su conversación con Dios), *Sufi-nāma*, *Sāqi-nāma* (El libro del Saqi, de la Copera, el que sirve el vino espiritual), y tantos otros. Con todas las variaciones y modulaciones, que afectan a un modo a lo largo de una representación, se precisa un factor de unificación, y éste es el *rub-e āwāz* (el espíritu de la pieza). Se trata de un cierto carácter, técnicamente indefinible, integrador de la representación, que el intérprete experimentado y consciente espiritualmente debe sentir, de una manera que sólo puede ser descrita como «trascendente» o «mística».

El sufismo ha impregnado, igualmente, la terminología técnica del sistema tradicional, de modo que a la nota más crítica, la nota central, en una pieza o en el desarrollo de un modo, se la llama el *shāhed*, «testigo». Este es el término sufí para designar al Amado manifestado, presente, contemplado, bien sea bajo una forma terrenal o figurativa, bien sea el maestro, o Dios. La nota-testigo «es el centro desde el cual la melodía se desenvuelve», dice

Safvate, «allí donde el intérprete la establece en primer lugar; luego continúa volviendo a ella, enriqueciéndola con adornos.» (Caron y Safvate 1966, 42). Es, a veces, el primer nivel de la escala de un determinado modo, pero el término musical occidental, «tonalidad» es inadecuado, ya que la nota-testigo no siempre es eso. Como el amado, es demasiado escurridiza para sujetarla a una terminología tan plana. «Este retornar y empezar de nuevo desde el mismo punto de partida es una reminiscencia del enfoque místico, que todo lo relaciona con la Unidad Divina.» (Caron y Safvate 1966, 19)

De este modo, tanto la música clásica como la popular están infundidas, en la tradición de los países islámicos, por la inspiración sufí e interaccionan con el sufismo. Cuando cesa este proceso de infusión e interacción —bien, como en Turquía o en Túnez, por la intervención de los gobiernos que prohíben las actividades de los sufíes, o por un proceso desgastador de rechazo de los valores interiores y espirituales— se seca la fuente que las alimenta y las refresca.



Referencias:

- Burckhardt, Titus. (1972). *Moorish Culture in Spain*, trad. Jaffa, Alisa (del alemán). Londres: George Allen and Unwin.
- Caron N. and D. Safvate. (1966). *Iran*, Vol. II de la serie, *Les traditions musicales*. París.
- During, Jean (1980). *La musique iranienne: tradition et évolution*. París.
- El-Said I. y A. Parman. (1976). *Geometric Concepts in Islamic Art*, Londres: The World of Islam Publishing Company.
- Farmer, H.G. (1913-38). «Musiqi», in E.J. Brill's *First Encyclopaedia of Islam*, VI. Leiden: E.J. Brill.
- Rice, Cyprian. ([1964] 1969). *The Persian Sufis*. Londres: George Allen and Unwin.
- Schimmel, Annemarie. (1982). *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*. Nueva York: Columbia University Press.

La visión del *nafs*¹ o «yo» en los sueños

Dr. Javad Nurbakhsh

Los grandes de la Senda, al inicio del viaje, han contemplado al *nafs* bajo una imagen o una forma simbólica de aquel atributo que le domina.

Son muchos los símbolos del *nafs* en los sueños y, dependiendo de los atributos negativos que le caracterizan, cambia la apariencia ya que a lo largo de su travesía por los diferentes estados y moradas espirituales, adopta diferentes manifestaciones para cada sufi.

Los ejemplos más comunes de estas formas de apariciones del *nafs* en los sueños, son: la serpiente, el zorro, el perro, el lobo, el ratón, el mono, el oso, una vieja de aspecto aterrador o la imagen de la misma persona.

Si la ofensa y agresividad hacia otros domina al *nafs*, su apariencia en los sueños es la de serpiente. Si la falsedad y el engaño son sus características, aparece en forma de zorro o de una vieja bruja. Si la violencia y el salvajismo predominan en el *nafs*, se manifestará en forma de perro o de lobo [también, en algunos casos, el perro representa la lealtad]. Si la avaricia y el ansia de acumular riquezas domina al *nafs*, aparecerá en forma de ratón. Si los apetitos sensuales y las pasiones le dominan, se manifestará en

forma de mono, oso, o asno. Y, por fin, si le domina la autoadoración y el engreimiento, verá en sueños a alguien parecido a sí mismo.

Por ejemplo, en el libro *Kashf-ol mahjub* (El desvelamiento de lo Oculto), de Hoÿwiri (1017), encontramos los siguientes comentarios:

Del *sheij* Abu 'Ali Harwarzi cuentan que dijo: «Vi a mi *nafs* bajo el aspecto de una persona idéntica a mí. Alguien le había cogido del cabello y me lo entregaba. Lo até a un árbol con la intención de destruirlo, cuando me dijo: «¡Oh, Abu 'Ali! Yo soy el ejército de Dios Todopoderoso, tú no puedes destruirme».

De 'Alian Nasawi (s. IX-X), uno de los compañeros de Ýoneid, cuentan: «Al principio de la Senda, cuando me hice consciente de los perjuicios del *nafs*, y descubrí sus escondites, mantenía continuamente en mi corazón un sentimiento de odio hacia él. Un día, algo parecido a un zorro pequeño, salió de mi garganta, y por la gracia de Dios, le reconocí: era mi *nafs*. Empecé a pisotearlo, mas,



1. *Nafs*. El término árabe-persa (*al-nafs*) posee una gran variedad de significados, entre ellos: la esencia (de un objeto), el alma, la psique, el deseo, la identidad de una persona, o el «yo».

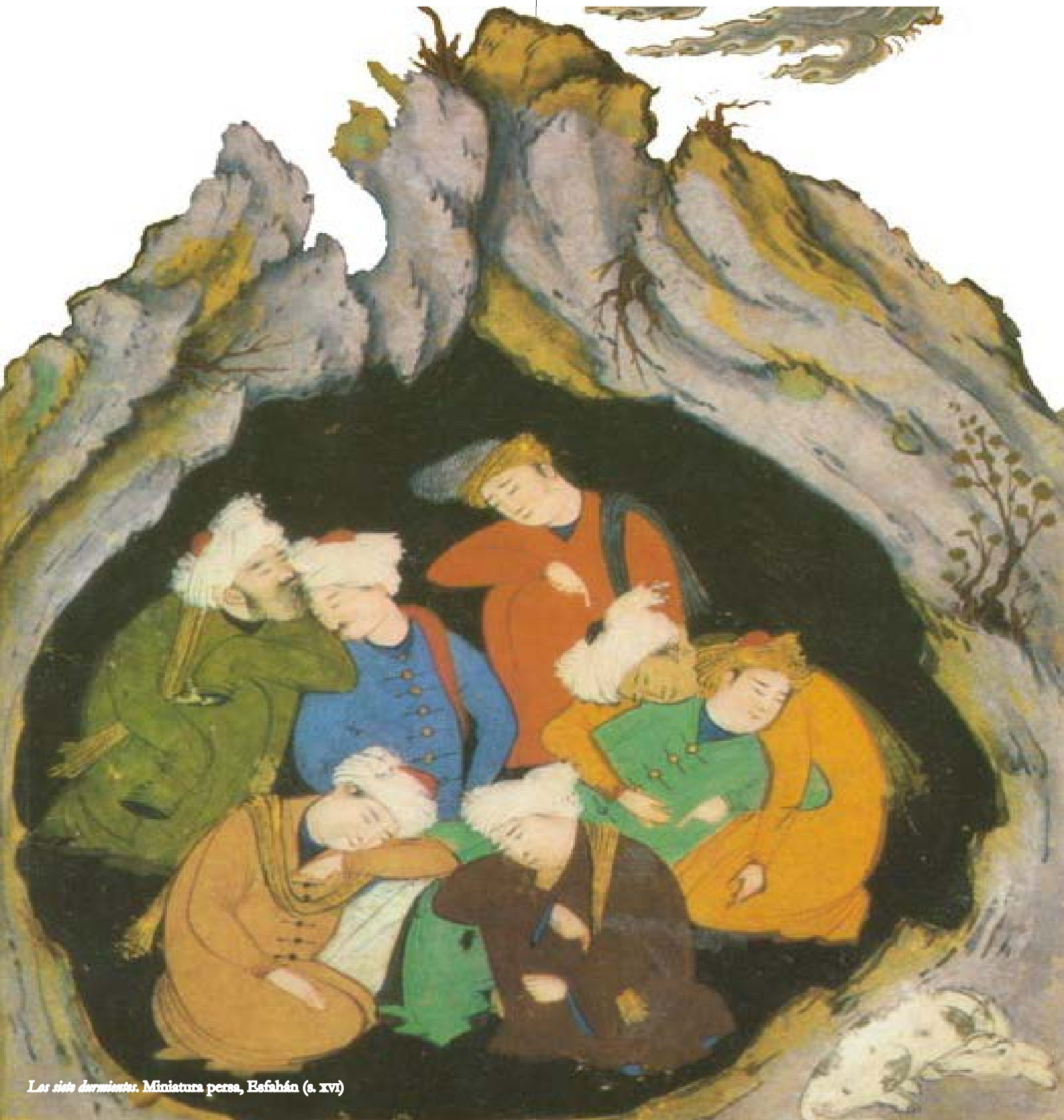
En la terminología sufi, normalmente, se usa el término *nafs* para referirse al *nafs-e ammāra* (el alma baja, el yo dominante) (en latín: *cupido libido*), haciendo alusión al ego del hombre que induce al mal.

Para más información sobre el arquetipo de los sueños en los diferentes estados del *nafs* y su interpretación, véase el libro *La psicología sufi*, del autor.

cuanto más le pisaba, más crecía su tamaño. Perplejo por el asombro, le dije: «Todas las cosas son destruidas por los golpes y las heridas, ¿cómo es que tú te vuelves más grande y más fuerte?». Entonces, me contestó: «Porque mi creación va al contrario de todas las cosas. Todo lo que molesta a otros, me agrada, y todo lo que agrada a otros, me es perjudicial».

El *sheij* Abol Qāsem Eshqāni cuenta: «Un día, al entrar en mi casa, vi a un perro amarillo dormido en mi cama. Pensé que había entrado de la calle y decidí echarle. Mas, al acercarme, se metió bajo mi manto y desapareció».

El *sheij* Abol Qāsem Gorgāni vio al *nafs* en forma de serpiente. Y otro darwish comenta: «Vi al *nafs* en forma de ratón, y le pregunté: «¿Quién eres?». Él me contestó: «Soy la destrucción de los ignorantes, pues les provocho para que cometan actos negativos. Y también soy la salvación de los amigos de Dios, porque si yo no existiera, ellos se volverían orgullosos al mirar dentro de sí mismos y ver la pureza de sus corazones, la fidelidad de sus seres, la luz surgida de su amistad con Dios, y su constancia en obedecerle. Mas, al verme dentro de sí mismos, se aleja de ellos este orgullo y esta vanidad».





El alcance de nuestro viaje

cuidados cuando se acerca el final de la vida

Thomas S. Inui

*Para vivir en este mundo
debes ser capaz
de hacer tres cosas:
amar lo que es mortal;
sujetarlo
contra ti sabiendo
que tu propia vida depende de ello;
y, cuando llegue el momento de dejarlo ir, dejarlo ir.*

Mary Oliver

En los últimos años en Estados Unidos muchas fundaciones y organizaciones de profesionales de la salud han iniciado actividades importantes de investigación y de enseñanza para explorar el «modo de morir americano» y compartir con el público los hallazgos surgidos de esta exploración. Ha sido un viaje extraordinario para todos nosotros. Los profesionales de la salud, así como otros sectores de nuestra sociedad, se han quedado pensativos al darse cuenta de que a menudo no prestamos cuidados humanos a los pacientes cercanos al final de su vida.

Me cuento entre los profesionales de la salud que tenían mucho por descubrir. Durante los 23 años en los que trabajé como médico de atención primaria, aprendí muchísimo, con ocasión de mi trabajo con pacientes que iban a morir y con sus familias, sobre mi profesión, sobre mí mismo, y sobre la clase de relaciones que era capaz de crear y de mantener. Cuatro historias —dos de cuando era médico residente en Baltimore, una de mi trabajo como interno de atención primaria en Seattle, y finalmente una experiencia reciente dentro de mi propia familia— puede que os ayuden a entender la extensión y la profundidad de mi viaje.

Pasando de la mutilación al baño

Al poco de empezar mi carrera profesional, mi práctica clínica como interno y residente se reducía prácticamente a cuidar de los pacientes hospitalizados. La enseñanza sobre los «cuidados al final de la vida» se consideraba lamentablemente, por aquel entonces, como una tontería. En mis recuerdos y en mis apuntes sólo figuran unas cuantas clases dedicadas al «ABC de la resucitación»— ¡unas técnicas que se aplican en caso de fracaso cardiorespiratorio! Debes recordar las instrucciones:

- A. Vías aéreas
- B. Respiración
- C. Compresión cardíaca a pecho cerrado

En esos días, y no ha transcurrido tanto tiempo, también se nos entrenaba para poner inyecciones intracardiacas de epinefrina, en pericardiocentesis para disociación electromecánica, y si había cualquier sospecha de pérdida de sangre pericardial o algún historial de válvulas protésicas, en practicar toracotomía de emergencia y compresión



realizarse antes de apartarse de la cama y «declarar la muerte del paciente».

Según estoy contando esto, me doy cuenta de que mi jerga terminológica es incapaz de expresar todo el horror asociado a esta secuencia de actuaciones en la forma en que yo lo experimentaba. El primer paciente cuya admisión en el hospital realicé siendo interno, un hombre que sufría una crisis aguda de diabetes con sus complicaciones, murió de esta forma. No me encontraba presente cuando le descubrieron sin pulso y con apnea, así que fueron otros los que comenzaron el intento de resucitación. Al oír la emergencia, corrí tanto como pude por los pasillos y subí cinco pisos por las escaleras, pero llegué cuando el intento ya estaba en marcha. Antes de que acabásemos, tenía un tubo para respirar insertado en su tráquea, una vía intravenosa subclavicular, múltiples pinchazos arteriales y el pecho abierto toscamente. Yo estaba, como los demás, cubierto de pasta para electrodos y de sangre. Cuando, ¡por el amor de Dios!, paramos y nos retiramos de su cama, nos dimos cuenta de repente de que habíamos mutilado su cuerpo y cometido una brutalidad con los demás pacientes de esa habitación de cuatro camas. Abandoné la habitación tan deprisa como pude, no conseguía respirar, y me encontré buscando refugio en el aseo unisex del personal, detrás de los carros para ropa del almacén. Temblando de vergüenza, me adentré allí buscando la soledad, pero me encontré a la enfermera de servicio que también se había dirigido allí y que se hallaba en un estado similar. Después de un buen llanto, de lavarnos y de un gran abrazo, ambos fuimos capaces de salir del aseo.

Cuando la familia de este paciente llegó horas más tarde, para ver el cuerpo y decidir sobre una posible autopsia, fui incapaz de hablar con ellos. Era tarde, estaba ocupado—pero también estaba avergonzado y me sentía culpable. En ese momento, supe que nunca más volvería a abrir un pecho para lanzarme a un intento inútil de vencer a la muerte. También supe que había fracasado en mi responsabilidad de cuidar a este paciente del único modo en que podía hacerlo, *después* de

su muerte, atendiendo a su familia en su dolor, manteniéndome junto a ellos al lado de la cama, respondiendo a sus preguntas, hablando juntos de su vida y su muerte.

Más tarde, las enfermeras me enseñaron cómo prepararme a mí mismo, así como a los pacientes que había perdido, para esa clase de encuentro y de diálogo. Me quedaba acompañando a las asistentes, *después* de que un paciente hubiera muerto, para retirar los tubos, agujas, jeringuillas, cintas adhesivas, y vías intravenosas. Ayudaba a lavar el cuerpo, a cambiar las sábanas, a hacer la cama, a arreglar al paciente y cerrarle los ojos. Daba la vuelta a la habitación y hablaba con los demás pacientes, preguntándoles si se sentían bien, y si preferían abandonar la habitación antes de que entrasen los afligidos familiares, sabiendo que sólo estarían separados por delgadas cortinas de esta escena de la vida. Siempre que era posible, llevaba el cuerpo a una habitación individual para que la familia tuviera sitio y tiempo, y dispusiera de intimidad. Luego me reunía con la familia y hablabamos, hacíamos planes, y nos despedíamos. Entonces podía mantener mi cabeza erguida. Fue entonces cuando volví a ser un médico.

Acabar con el silencio, abrir el diálogo

Más adelante en ese primer año como residente, aprendí cómo hablar de estas cosas con antelación, con los vivos. Recuerdo cuando ingresé a un paciente que había venido al hospital a morir. Tenía unos cincuenta años y sufría una esclerosis lateral amiotrófica progresiva, el síndrome de Lou Gehrig. Leyendo su historia y hablando con su esposa, parecía claro el lento y seguro avance de su deterioro. Este ingreso se debía a un fallo respiratorio. Su hablar poco articulado y las secreciones que no podía expulsar tosiendo hacían extraordinariamente difícil comunicarse con él. Su esposa nos agradeció que le limpiásemos y aspirásemos los pulmones, pero ni él ni ella quisieron que le colocásemos en un respirador. Me sentí aliviado cuando ella me comunicó la elección,

ya que sabía que los respiradores de aquella época sólo eran útiles temporalmente. Pero, esto me dejaba «sin gran cosa que hacer» o así me lo parecía. Durante unos cuantos días, mi equipo médico sólo pasaba por su habitación brevemente durante la ronda de la mañana, y para una visita bastante somera y en silencio. Se estaba «deslizándose por la pendiente», no se incorporaba para hablarnos, y no había una razón especial para que todo ese «sesudo equipo» se pusiera a barajar decisiones médicas. Nosotros esperábamos, él esperaba y solamente su esposa necesitaba conversaciones especiales, normalmente por la tarde y en respuesta al tradicional «¿cómo va?».

Al cuarto día, me sentí instintivamente empujado a mantener la conversación con su esposa dentro de la habitación. Hablamos sobre lo débil que estaba y de la falta de evolución en su estado, *junto a la cama*, ella en un lado y yo en el otro. Ambos hablábamos como si él nos estuviera escuchando, aunque no estaba del todo claro que lo estuviese haciendo—o que pudiera hacerlo. Después de este simple intercambio, mirándolo y fijándome en su pijama, distinto a los suministrados por el hospital, pregunté si se había jubilado y qué clase de trabajo había desempeñado. Primero ella me dijo lo que yo ya sabía, que había sido fontanero. Luego me dijo muchas cosas que yo desconocía. Era maestro fontanero y había sido el primer hombre negro en la ciudad de Baltimore que había alcanzado ese nivel. Había sido un líder en su sindicato. Un numeroso grupo de jóvenes negros había aprendido con él y ahora le preguntaban a ella todos los días cómo seguía. Había sido doloroso para ellos observar cómo declinaba su fuerza. Había sido duro para ellos perder su presencia y su tutela. Les mantenían presentes a ambos en sus oraciones.

Durante los pocos días más que vivió, ella y yo manteníamos regularmente nuestras conversaciones vespertinas en su presencia. Supe de sus hijos, de la comunidad en que tanto ellos como yo vivíamos. Supe como *ellos* pensaban acerca del hospital en el que yo trabajaba, sobre sus puntos fuertes y

la gente de la comunidad negra. Él falleció tranquilamente en algún momento de la noche unos días después. Pero había sido un interviniente real en nuestras conversaciones. Nuestro diálogo y nuestra relación comenzó solamente después de su ingreso en el hospital, pero esta vez nuestra conversación tuvo implicaciones para todos nosotros, más allá de esas paredes y de ese momento. Ella sabía que habíamos honrado su vida y sus logros. Caminé de vuelta a casa por mi vecindario sintiendo que lo conocía de una forma nueva, manteniendo vivo en mi corazón lo que llegaría a ser el compromiso de toda una carrera para la atención primaria en las comunidades.

Aprendiendo la diferencia entre cuidados médicos y tortura

En Seattle me convertí en médico de atención primaria y tuve relaciones muy duraderas con los pacientes. Estas relaciones, y los diálogos que manteníamos a lo largo de ellas, se iniciaban normalmente mucho antes de la hospitalización. Como internista generalista, casi siempre tenía a mi cargo pacientes que sufrían enfermedades crónicas que al final causarían su muerte. Me viene a la memoria un maravilloso antiguo ferroviario que sufría de fallo congestivo de corazón. Aunque todos considerábamos que los cuidados médicos tenían mucho que ofrecer en caso de fallo congestivo de corazón, esta dolencia tenía un porcentaje de supervivencia de cinco años, que no era muy diferente del de muchas patologías malignas agresivas. Frank se mantuvo bastante bien durante años, periodo en el que cumplió meticulosamente con su medicación, evitaba el bacon con huevos los domingos por la mañana, y en el que no tuvo más ataques de angina. El cariz posterior de su enfermedad fue un tanto misterioso, y faltaba a primera vista una explicación clara.

Con ocasión de una visita, en la consulta, después de un ataque de angina, oí un soplo que desapareció al cesar su dolor de pecho, lo que me hizo pensar que también tenía una

disfunción muscular que afectaba negativamente al funcionamiento de una de las válvulas de su corazón. Además de esta situación traicionera, comenzó a tener ataques de edema pulmonar en su casa. Esto aterrorizaba a su mujer, que llamaba al renombrado servicio de emergencia «Medic I» de Seattle. A lo largo de algún tiempo, los paramédicos le entubaron en cuatro ocasiones, le llevaron al hospital, le ingresaron en la unidad de cuidados coronarios, y lo pusieron bajo vigilancia. A cada vez, volvía a casa más débil y con más ansiedad.



Me resultaba difícil saber qué más se podía hacer. Su régimen médico era el mejor que podía diseñarse.

Finalmente, llegó el día en que él y su esposa llamaron para pedirme una consulta, sólo para hablar. En la consulta, lloró, su esposa lloró y yo lloré. Ella me preguntó qué podía hacer para evitar verle tan desamparado en otra ocasión. Él me rogó que le ayudara para que no volvieran a entubarle. Hablamos acerca de nuestra incapacidad para controlar lo que sucedía al acudir «Medic I». Luego hablamos de sus hijos, de sus finanzas, del sentimiento de seguridad de la esposa en su hogar, y de la satisfacción que sentían al haber él vivido bien su vida. Describieron la clase de muerte que ellos consideraban

como *buena*, dejar tranquilamente de respirar durante el sueño. Les entregué medicamentos nuevos y más fuertes para dormir y para evitar el dolor.

Les sugerí que sus episodios nocturnos podían ser minimizados, si él usaba con liberalidad la medicación para dormir. Les comenté a ambos que la medicina para el dolor también podía aliviar las dificultades de la respiración, si la utilizaban en dosis amplias y antes de que la insuficiencia respiratoria se presentase. Les dije que los efectos colaterales de ambos medicamentos eran mayormente sueño y descanso. También les dije que las sobredosis de esta medicación podían realmente ser letales. Juntos, escribimos una carta que ella podría llevar consigo para informar a médicos y enfermeras, así como a personal paramédico, de que no deseaban que se le entubara.

En ese momento, ninguno de nosotros sabía cómo llamar a esta carta, pero una copia fue a su historia en el hospital, otra al bolso de su esposa y otra a su cartera. Al final, que no tuvo lugar mucho tiempo después de su visita, la carta no fue necesaria. Con sus cuidados y su dedicación, y unas pocas conversaciones por teléfono conmigo, la esposa de Frank encontró el modo de que se encontrara cómodo. El fin llegó sin dolor y sin llamar a emergencias— silenciosa y dulcemente, una noche en su hogar. Necesité tan solo rellenar un certificado de defunción, estipulando que había fallecido de fallo congestivo de corazón. Ella me expresó su agradecimiento por nuestra larga colaboración, su deseo de que nos siguiéramos viendo— y de manera inesperada— su amor. En aquel momento yo me preguntaba qué había hecho para merecer amor. Había estado completamente obsesionado por la necesidad de hallar un modo de expresar y de ejercitar la compasión. ¿Pero eran éstos actos de amor?

Cuidando con amor

La última historia que cuento es acerca de mi querido suegro DMS, a quien perdimos por un cáncer de próstata diseminado, a mediados de enero del 2000. Yo no era, por supuesto, su médico tratante. Pero les fui útil, a

indicándoles las preguntas clave que debían hacer cuando hablaban con sus médicos, sujetando su mano, abrazándoles, y con montones de charlas. Pienso que nuestros diálogos acerca de morir, de la muerte y de la viudedad comenzaron varios años antes de su muerte, tan pronto como le dieron el diagnóstico.

Desde el principio, todas las deliberaciones acerca de la elección del tratamiento fueron hechas por DMS y su esposa, para mi sorpresa, en términos tales como: «cómo querían sentirse al final». «No quiero sentarme ahí pensando que podíamos haber hecho algo, pero no lo hicimos», fue la forma en que escuché su fuerte rechazo de la estrategia de «espera vigilante» que yo había señalado como una opción legítima.

Pasado bastante tiempo, cuando él ya se debilitaba, quise hablar con él acerca de cómo yo entendía la inmortalidad y el amor inmortal, pero no sabía cuando ni cómo hacerlo. El era un pastor jubilado, que había sido importante para mi desarrollo y mi crecimiento espiritual a lo largo de los treinta años que nos llevábamos conociendo. Cuando se me pidió, un domingo, servir como ministro seglar en la iglesia del pueblo, en New Hampshire, donde habíamos pasado juntos en familia los veranos a lo largo de muchos años, supe que se me ofrecía la oportunidad de unirme a él en un modo nuevo— en su vida espiritual y en su propio «negociado». Le pedí si podía ser mi compañero en este servicio. DMS tomaría la responsabilidad de la parte litúrgica del servicio y yo pronunciaría el sermón laico. Finalmente, sólo pudo recomendar las lecturas y realizar él mismo una de ellas, desde su banco. Demasiado débil para caminar hasta el púlpito, me escuchaba atentamente, acompañado de su esposa y otros miembros de nuestra familia, y yo le hablaba de mi amor, de mi gratitud y de mi total confianza en lo perdurable de su legado.

Cuando estuvo cerca el final, tan sólo quería estar presente para las vacaciones de fin de año y para la llegada del nuevo milenio. La resistencia y la fuerza de voluntad necesarias para seguir ahí eran tremendas. La radia-

ción para su extensa dolencia ósea, la pérdida de peso, la falta de apetito, el estreñimiento debido a los analgésicos narcóticos y las oleadas de náuseas, todo ello hacía de su presencia en el dormitorio del segundo piso de su casa un verdadero acto de heroísmo.

Desde allí, sin embargo, pudo oír las voces de los niños, historias de vacaciones, música, y los fuegos artificiales del nuevo milenio. Mi suegra y yo poníamos nuestros despertadores cada cuatro horas para suministrarle su dosis de analgésicos, y él aprovechaba para que sus nietos subieran a sentarse a su lado un ratito cada vez: apreciando la música que les acababan de regalar, examinando «los dibujos de vacaciones para el abuelo», revisando el diseño de los nuevos vestidos. También mantuvo preciosas conversaciones con sus nietos mayores acerca de qué especialidades elegirían en el instituto y sobre qué les podría deparar la vida después del instituto.

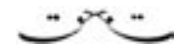
Cuando la creciente marea del sufrimiento se hacía insoportable, en mitad de la noche, nosotros tres —DMS, mi suegra y yo— nos echábamos en su cama, unos junto a otros, mientras esperábamos que las medicinas actuaran. Intenté ayudarle para que hallase *su yo* al margen del dolor. «D. los huesos tienen cáncer y deben tener dolor, pero tú no eres el dolor». En tranquilas y suaves charlas, removíamos el recuerdo de nuestros paseos en barca de los veranos, dejándonos llevar hacia calas umbrías en nuestro lago de New Hampshire. En otra ocasión, nos trasladamos a lo profundo de su oración, buscando para reposar y permanecer en él, aquel lugar que, en sí, está *libre* de dolor, mientras aguardábamos que los huesos se calmaran.

Realmente, antes de que falleciese, lo más duro para mí era dejarle y volver al trabajo. El final llegó unas dos semanas más tarde, en un hospital, pero rodeado de su esposa e hijos. Para entonces el dolor estaba controlado, pero él no permanecía despierto. En la última hora, una de sus hijas volvió a hablar de la pequeña embarcación que él había construido. Con voz susurrante, en un ensueño, le invitó a flotar sobre las aguas tranquilas del lago que él amaba tanto, dándole permiso para

marchar, para irse...Y lo hizo. Esta relación y esta charla de sanación, que han abarcado más de la mitad de mi vida, más de 30 años, han sido las más largas en las cuales he tenido el privilegio de tomar parte, como médico y como sanador.

Toda esta actuación, aproximándose, cediendo, haciendo excepciones parece obedecer a una ley superior de compasión. Tal como veía estas situaciones —y como las sigo viendo—, las historias más profundas y las cuestiones morales se hallaban depositadas en las *relaciones*, unas relaciones que conllevan e incluyen los riesgos y las molestias del tratamiento médico, pero que, y esto es mucho más importante, también conllevan e incluyen todo lo que *somos*, en la medida en que intentamos conocer acerca de nuestros pacientes y sus familias y actuar con ellos, tanto como nos es dado conocer y actuar.

Cuando somos capaces de escuchar con nuestros corazones y con nuestras mentes, nuestras relaciones a lo largo del camino, nos enseñan, cualquiera que sea nuestra profesión, que podemos bañar en lugar de mutilar; que podemos encontrar una conversación sincera y dulcemente complaciente al otro lado del silencio; que podemos apoyarnos los unos a los otros en lugar de apartarnos; que cuando ya no nos queda nada por hacer, podemos humildemente atendernos los unos a los otros con amor. Incluso cerca del final de la vida, una charla y un abrazo pueden conllevan en su interior cuidados y sanación, y pueden estar marcados, en lo más profundo, por la presencia de acompañamiento, admiración, consuelo, fuerte crecimiento, perdón, y gracia —y todo ello forma parte del poder y del misterio del amor.



Una versión de este artículo se repartió como nota en la reunión nacional del «Relationship-Centered Health Care Network» (red de cuidados médicos basados en las relaciones) en Scottsdale, Arizona, el 30 de Noviembre de 2000.

El retiro del corazón



*Si el corazón la vía del amor no sigue, ¿qué hará?
Si el alma no busca el reino del encuentro, ¿qué hará?
Y en el momento en que el sol llegue al espejo,
si el espejo no dice "soy el sol", ¿qué hará?*

—Abu Sa'ïd Aboljeir (trad. Clara Janes)

*Oh Tú, por el que sangra el corazón de todos,
es el veneno de tu amor la cura para todos.
Primero nos reduces con tu amor a cenizas,
luego, arrojas al viento las cenizas de todos.*

—Attâr (trad. José M^a Bermejo)

*¡Luz de mi corazón, ojos y alma!, ¿cómo estás?
¡Mi único Deseo de ambos mundos!, ¿cómo estás?
Yo, sin tus labios de rubí, no sé, no me preguntes cómo estoy,
Tú, sin mi rostro ajado, ¿cómo estás?*

—Rumi (trad. José M^a Bermejo)

*La locura en mi cabeza tal pantera en la montaña.
Sobre una pena otra pena tal la piedra en la montaña.
Lejos de la patria mía permanezco en la extrañeza,
tal el león en el mar, la ballena en la montaña.*

—Abu Sa'ïd Aboljeir (trad. Clara Janes)

*¡Oh, el agua de la Vida es una sola gota de tu cara!
¡Oh, la luna del cielo es un mero reflejo del fulgor de tu cara!
Dije: "Quiero una larga noche iluminada por la luz de la luna,
quiero esa noche de tu cabellera, quiero esa luna de tu cara".*

—Rumi (trad. José M^a Bermejo)

*Por tu amor, esta noche, abogado en sangre duermo,
apartado, esta noche, de la fortuna, duermo.
Si no me crees a mí, envía tu recuerdo,
para que vea qué mal, tan lejos de Ti, duermo.*

—Hāfez (trad. José M^a Bermejo)

*Sólo pasión por el Aliento de la Vida, en mi corazón tengo,
sólo dos ojos anegados en lágrimas, sobre mi rostro tengo,
sólo deseo de su unión, en mi mente cobijo,
y en este cuerpo, sólo un alma atormentada tengo.*

—Nurbakhsh (trad. José M^a Bermejo)



*¿Sabes lo que quiero, quiero, quiero?
Pobre y vagabundo, encontrarte quiero.
¿Sabes por qué grito y lanzo alaridos?
Dicen que es a Ti, que es a Ti a quien quiero.*

—Abu Sa'īd Aboljeir (trad. Clara Janes)

*Ni visible ni oculto en el amor soy yo,
tan raramente absorto en el amor, ni cuerpo ni alma soy yo.
En resumen, no soy ni fiel ni infiel,
pues, mire lo que mire, eso soy yo.*

—Attār (trad. José M^o Bermejo)

*¡Levántate, y no sufras por este mundo pasajero!
¡siéntate, y saborea este momento pasajero!,
pues si hubo en el mundo alguna gota de fidelidad,
nunca te había llegado la ocasión de probarlo.*

—Omar Jayām (trad. José M^o Bermejo)

*En el camino de la búsqueda, cuerdo y loco son uno,
en el camino del amor, amigo y enemigo son uno;
para quien bebió el vino de la unión del que es Alma del alma,
la Kaaba y el templo de los ídolos son uno.*

—Rumi (trad. José M^o Bermejo)

*Tú eres el guía del enamorado perdido
y el compañero íntimo del retiro del alba.
Me quemo y Tú conoces la fuerza de mi ardor,
dime, dime, ¿qué quieres de este pobre abrasado?*

—Attār (trad. José M^o Bermejo)

*Nosotros mismos cimentamos nuestra felicidad y nuestra tristeza,
somos la base de nuestra justicia y la savia de nuestra injusticia.
Somos lo más abyecto y lo más elevado, la perfección y la imperfección,
espejos empañados de orín y, al mismo tiempo, copa en la que brilla el universo.*

—Omar Jayām (trad. José M^o Bermejo)

*¿Cuándo sentirá pena, aquel cuya alegría eres Tú?
¿Cuándo sufrirá muerte, aquel cuya vida eres Tú?
¿Cómo podrá aferrarse a la promesa del mundo venidero
aquel que en este mundo no tiene otra riqueza, sino Tú?*

—Sanāī (trad. José M^o Bermejo)

*En el círculo del Ser, el existente es uno,
la existencia es tan sólo una imagen en el agua, el Ser es uno.
Si te sumerges en el océano de la no-existencia,
verás que el mar, el río y la gota son uno.*

—Nurbakhsh (trad. José M^o Bermejo)





Abraham Maimonides: un sufí judío

Tom Block



la Senda mística del sufismo, con su amplitud de miras, se le reconoce la capacidad de atraer fácilmente a creyentes de otras religiones. Hoy, al igual que en el pasado, son muchos los judíos, los cristianos y los seguidores de otras religiones que siguen esta práctica, estudian bajo la dirección de maestros sufíes y aprenden la Senda sufí. El historiador del sufismo Idries Shah ha subrayado la influencia sufí en el pasado sobre San Francisco de Asís, los trovadores, San Agustín, los Rosacruces, Maimonides, la Kabbalah judía y un gran número de otros movimientos religiosos medievales y modernos.¹

Si bien es cierto que gran parte de este contacto fue incidental e indirecto —el sufismo llegó, por ejemplo, a San Francisco por intermedio de unos escritos judíos traducidos al latín— hubo un tiempo en que fue profunda la influencia sufí en la orientación y el pensamiento de los místicos de religión judía. A pesar de estar enterrado bajo siglos de olvido histórico e incluso de absoluta negación,² está claro el hecho de que hace más de setecientos años los líderes judíos no sólo mantenían un diálogo abierto con los místicos islámicos, sino que también tomaban libremente de sus fuentes, aportando una marca de piedad «islámica» a los ritos medievales de la sinagoga. En el siglo XIII, Abraham Maimonides, hijo del gran filósofo judío español Moisés Maimonides, no sólo incorporó la práctica mística islámica a su visión del judaísmo, sino que se consideró además él mismo como un «sufí judío», un practicante de ambos misticismos, judío e islámico.

A partir de Abraham Maimonides, el sufismo desempeñó un papel básico en el desarrollo de la espiritualidad judía, influyendo fuertemente en la

orientación de la Kabbalah, y más tarde, en el crecimiento del hasidismo. Por sorprendente que pueda parecer, las innovaciones sufíes a la religión judía, iniciadas por Abraham Maimonides, fueron con toda seguridad el hecho más importante en la espiritualidad judía desde la destrucción del segundo Templo en el año 70 d.C.

Abraham creció en un mundo realmente multicultural, donde musulmanes, judíos y cristianos se relacionaban en una de las sociedades más tolerantes de la historia de la humanidad. A diferencia de nuestra época, en que la voz del odio es mucho más fuerte que la de la amistad, el Egipto medieval era un lugar de respeto mutuo, de leyes protectoras y de relaciones entre las religiones sorprendentemente fuertes y positivas. Era también una época y un lugar en el que los sufíes y el pensamiento sufí florecían —las bibliotecas judías a menudo tenían libros de maestros como Qazālī, Sohrawardi y Hallāy, todos debidamente transcritos al alfabeto hebreo de la población judía local. Sufíes y judíos se conocían mutuamente, leían ambos los libros de los otros, e incluso cotejaban sus datos sobre espiritualidad y sobre la búsqueda de la unión con Dios.

La Senda sufí influyó profundamente en Abraham. Sin embargo, de haber sido tan sólo un hereje judío más, sus creencias sufíes hubieran quedado relegadas a las notas a pie de página de la historia judía —y el misticismo judío hubiera seguido siendo sólo una mera respuesta judía a este mundo a veces inexplicable. Pero, sin embargo, Abraham Maimonides, fue una de las autoridades judías más respetadas de su época. Como *Ra'is al-Yahud* —jefe



*Al igual que la mano
sostenida ante los ojos
impide ver la montaña más alta,
así nuestra simple existencia terrenal
nos impide ver
los destellos maravillosos
y los secretos
que el mundo encierra.
Quien sea capaz de apartarla
de sus ojos
verá la intensa claridad
del mundo interior.*

Nachman de Breslau (1772-1810)



Día de fiesta (Rabino con limón), 1914. Marc Chagall

de los judíos egipcios—, posición que heredó de su padre, tuvo poder tanto localmente como fuera de Egipto.

Abraham, que alcanzó esta posición a la temprana edad de 19 años, demostró ser un buen administrador civil así como un estudioso creativo de la religión. Como ocurría con su padre, venían a verle, incluso desde lugares alejados, para dirimir controversias religiosas, asuntos sobre leyes sociales y *halájicas* e incluso cuestiones matrimoniales. A diferencia de su padre, sin embargo, no fue nada indeciso en sus sentimientos hacia los sufíes, ya que estaba convencido de que la disciplina sufí había sido heredada por los místicos islámicos de los antiguos profetas de Israel y que ellos (los sufíes judíos) estaban recuperando del Islam una doctrina auténticamente judía. Como dijo el mismo Abraham: «Te haces consciente de los caminos de los santos antiguos de Israel, que nuestros contemporáneos no practican casi nada, o nada, y que se han convertido ahora en la práctica de los sufíes del Islam, debido a la iniquidad de Israel.» (Maimonides 1991, p. 8). Y no sólo estaba Abraham convencido de que la Senda sufí correspondía,

de hecho, a un misticismo judío perdido, sino también de que la práctica judía/sufí era la precursora necesaria de una época mesiánica, en cuyo umbral se hallaba. Abraham vio en el sufismo una disciplina mística que le prepara a uno para alcanzar el estado sublime de la profecía. (Idel 1998, pp. 150-151).

Lo que hizo de Abraham una figura tan importante en la propagación del pensamiento sufí por todo el mundo judío fue que no rompió con el judaísmo tradicional para practicar una forma judía de sufismo. De hecho, no se puede imaginar un heredero espiritual más entregado a su predecesor de lo que fue Abraham. La obra de Moisés Maimonides, innovadora en las ideas y la filosofía judías, había despertado una gran resistencia, especialmente en las escuelas rabínicas del sur de Francia. Por ello, Abraham vertió mucha tinta para defender las posiciones de su padre. En todos sus escritos, citaba a su padre en cuanto la oportunidad se le presentaba. (Altmann 1967, p. 145)

Al mismo tiempo, sin embargo, Abraham Maimonides introducía las creencias y las prácticas propias de los sufíes



en su fe judía. Justificaba esta situación paradójica— creer que la ley judía se debía seguir estrictamente, mientras era partidario de reformas inspiradas en el sufismo— hallando actitudes e ideas sufíes en lo más destacado de la historia del pensamiento rabínico. (Idel 1998, p. 16). Salpicaba no sólo sus comentarios, sino también su correspondencia, con terminología y creencias sufíes. Es importante recordar aquí lo lejos que llegaba su correspondencia. Considerado como una de las mayores autoridades rabínicas de su tiempo, a Abraham le consultaba sobre temas legales gente que le escribía desde Siria, Yemen y Tierra Santa. (*ibid.*, pp. 141-142). Es casi seguro que utilizaba estos contactos para propagar sus creencias sufíes.

En su propia sinagoga, en la que era el rabino principal, introdujo prácticas nuevas y controvertidas, que incluían prosternaciones y abluciones frecuentes, elevaciones de manos para suplicar, rezos poniéndose alineados en filas y otros rituales inspirados específicamente en el sufismo (*ibid.*, p. 19). A pesar de que muchos de los judíos egipcios más tradicionales se encontraban molestos con las prácticas abiertamente sufíes de Abraham, su posición civil como jefe de los judíos le permitía llevar estas prácticas islámicas hasta el corazón mismo de los ritos judíos egipcios.

Dedicó los tres primeros capítulos de su obra maestra mística *Kifāya*, un libro de 2.500 páginas, a revisar detalladamente los pensamientos y las leyes de su padre y escribió una cuarta sección en la que analizaba con gran detalle la *Tariqa*, la Senda mística sufí hacia la iluminación. En este cuarto capítulo, Abraham enumeraba las características específicas de la Senda sufí, que comprenden la sinceridad, la compasión, la generosidad, la dulzura, la humildad, la fe, la conformidad, la abstinencia, la mortificación y la soledad. También mencionaba que una vez recorrida con éxito la Senda y lograda la unión con Dios, el buscador debe llevar unas prendas especiales, que coinciden precisamente con la vestimenta sufí. Abraham Maimonides decía con cierto orgullo que él mismo usaba el clásico manto sufí de lana (*ibid.*, p.

144), jindicando así que no sólo había seguido la Senda sufí, sino que la había completado! Este libro, el *Kifāya*, se había extendido ya por tierras lejanas incluso en vida del autor, llevando con él sus ideas sobre el sufismo.

Abraham utilizaba el poder que le confería su cargo para hacer avanzar la causa sufí, situando a los judíos sufíes en puestos relevantes de la comunidad judía de Egipto. Ciertamente, la posición de Abraham como jefe de la comunidad judía y como rabino preeminente y erudito, facilitó el que su orientación sufí influyera no sólo en su entorno local y temporal, sino en la dirección del pensamiento místico judío, de una manera que resultó fundamental en el desarrollo de la espiritualidad judía. El siglo XIII, el tiempo en que vivió Abraham Maimonides, fue una época de tremenda fertilidad en el pensamiento y la religión judíos —algunos afirman incluso que fue la época más productiva y creativa de toda la historia del misticismo judío. (Verman 1992, p. 8). En esta tierra abonada es donde Abraham sembró la semilla del pensamiento sufí. No sería una exageración decir que las inclinaciones de Abraham influyeron en todos los escritos místicos judeo-árabes de los doscientos años siguientes, los años en que se desarrolló el sistema kabbalístico. (Idel 1998, pp 149-151). De hecho, sus trabajos seguían siendo objeto de estudio por los kabbalistas en la Safed del siglo XVI, ciudad en la que la Kabbalah luriánica preparaba el terreno para la entrada del hasidismo en la escena mística judía.

Prácticamente todos los judíos —y muchos no judíos— han oído hablar de Moisés Maimonides, al que se considera como la quintaesencia del teólogo judío racionalista. Pero casi nadie sabe que su hijo, Abraham, que también fue jefe de los judíos egipcios, hizo variar para siempre el rumbo del misticismo judío en la dirección del de sus primos, los sufíes del Islam. Los judíos de hoy en día que practican las ciencias kabbalísticas y el hasidismo, ignoran seguramente hasta qué punto está la Senda sufí presente en sus devociones diarias.

Notas

- 1.- *The Sufis*, Idries Shah.
- 2.- Para confirmar esta afirmación, basta ver lo que dicen tres de los historiadores más importantes del misticismo y de la filosofía judía del siglo pasado. Gershom Scholem, por ejemplo, el principal erudito de la Kabbalah del siglo XX, llegó a decir específicamente que el sufismo no había tenido ningún efecto apreciable en el desarrollo de la Kabbalah. A.S. Halkin, que escribió prácticamente en la misma época en que lo hacía Scholem (a mediados del siglo pasado), afirma que: «En toda la abundante literatura de la Kabbalah, no hay rastro de fuentes ni de influencias no judías.» Por último, Martin Buber, maestro reconocido en el misticismo hasídico, señala similitudes entre dos cuentos didácticos (uno sufí y otro hasídico) para inmediatamente afirmar que esto no prueba de ninguna manera «conexión interna alguna entre el sufismo y el hasidismo». Me resulta difícil imaginar otra área del conocimiento que haya sido reprimida con tanto éxito como ésta, debido a tabúes políticos y culturales.

Referencias

- Altmann, Alexander (ed.), 1967. *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Harvard University Press, Cambridge, MA
- Buber, Martin, 1948. *Hasidism*, Philosophical Library, Nueva York.
- 1995. *The legend of the Baal Shem Tov*, Princeton University Press, NJ.
- 1991. *Tales of the Hasidim*, Schocken Books, Nueva York.
- Idel, Moshe, 1995. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, SUNY New York Press, Albany, NY.
- 1998. *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, (ed.) Jason Aronson Publishers, Northvale, NJ.
- 1988a. *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press, New Haven, CT.
- 1988b. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, SUNY New York Press, Albany, NY.
- 1988. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, SUNY New York, Albany, NY.
- Maimonides, Obadyah (traducción e introducción de Paul Fenton), 1981. *Treatise of the Pool*, Octagon Press, Londres.
- Scholem, Gershom, 1996. *On the Kabbalah and its Symbolism*, Schocken Books, Nueva York. 1987. *Origins of the Kabbalah*, The Jewish Publication Society, NJ.
- Schwarz (ed.) 1956. *Great Ages and Ideas of the Jewish Peoples*, Random House, Nueva York.



El Tablero sufí



El tablero sufí es una nueva versión de un juego clásico de los sufíes. Hace unos años, el maestro Nurbakhsh rescató diferentes versiones de este juego de entre antiguos manuscritos sufíes —dichas versiones eran menos detalladas y contenían un número reducido de casillas (principalmente 3 x 3 y 5 x 5). Estas versiones fueron desarrolladas posteriormente por el maestro hasta alcanzar las 17 x 17 casillas actuales; el juego fue puesto a disposición de los darwishes con el nombre de *Shatranj-e 'Orafā'* (textualmente: tablero de los gnósticos).

La mayoría de los conceptos que figuran en este tablero pertenecen de hecho a la terminología simbólica de los sufíes, y por ello, para su mejor entendimiento por los participantes, hemos añadido un pequeño glosario, donde ofrecemos, de forma resumida, el sentido gnóstico de algunos de ellos. El lector que desee conocer con más profundidad dichos significados encontrará muchos de ellos en las obras del doctor Nurbakhsh, y en particular en el libro recién publicado, *Simbolismo Sufí*, tomo I.

Forma de jugar

El tablero sufí es un juego sencillo (muy parecido al juego de la oca). No hay límite en el número de

jugadores (se puede también jugar solo, si así se prefiere). Todos los jugadores empiezan en la primera casilla, la del «no-ser» y, siguiendo cada uno su turno, lanzan un dado y avanzan, siguiendo las flechas, el correspondiente número de casillas. Si un jugador cae en una casilla donde se encuentra el primer peldaño de una escalera, al poseer la virtud que ésta representa, sube automáticamente hasta la casilla donde se encuentra el último peldaño de la misma. Igualmente, cuando el jugador llega a una casilla donde se encuentra la cabeza de una serpiente, al caer en el defecto que ésta representa, desciende hasta el lugar donde se encuentra el extremo de la cola de la serpiente.

El juego se termina para cada jugador cuando alcance la última casilla, es decir, la de la «Subsistencia en Dios», que le lleva, más allá del tablero, a sumergirse en la Luz de las luces, a alcanzar la unión absoluta con el Amado.

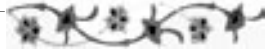
Cuando un jugador se halla en la fila superior, y no consiguiendo caer en la casilla de la «Subsistencia en Dios», la sobrepasa, debe seguir tirando el dado y avanzar en la dirección de las flechas, hasta que logre finalmente, si Dios quiere, llegar a la casilla mencionada.

El darwish cuando juega con el tablero, reflexiona sobre cada casilla alcanzada, librándose de él si representa un defecto, y desarrollándola si representa una virtud.



Reservados todos los derechos. Ninguna parte de este tablero puede ser reproducida en cualquier forma o por cualquier medio, electrónico o mecánico, incluyendo fotocopiadoras, cassettes, etc., sin permiso escrito del centro sufí Nematollāhi.

GLOSARIO DE LOS TÉRMINOS SIMBÓLICOS



1. Dualismo, Politeísmo (*sherk*): para los sufíes existen dos formas de dualismo: el aparente, y el latente. El aparente es considerar que Dios tiene asociados. En cuanto al politeísmo latente es la subsistencia de cualquier huella de egocentrismo, de culto al mundo, o de apego del corazón a otro-que-Dios.

2. Mar (*darya*): simboliza el sentido interior, lo real, frente a la tierra que simboliza lo aparente, lo corporal. También se ha utilizado como una alusión a la Unidad divina.

3. Rabel (*rebab*): este instrumento musical hace alusión a la llamada: *Alma sosegada, vuelve a tu Señor, satisfecha, aceptada* (Qo 98,27 y 28), que el Bienamado hace llegar a los oídos del enamorado.

4. Amor temporal (*'eshq-e majāzi*): se refiere al amor y afecto hacia las criaturas, frente al Amor verdadero que es el amor hacia Dios. Un amor que, según los sufíes, es el umbral del Amor verdadero.

5. Temor (*jof*): de ser alejado de Dios, del Bien absoluto.

6. Desierto (*biyābān*): simboliza el alejamiento del viajero del tumulto de los sentidos y de su percepción del mundo exterior. Es el inicio del caminar y la austeridad en la senda espiritual.

7. Montaña (*kuh*): simboliza la realidad del ser humano y el ser del viajero. También se ha utilizado como símbolo del corazón.

8. Vino: en persa existen varios nombres para el vino, cada uno de los cuales posee su significado gnóstico en la terminología sufi. Sin embargo, el vino ha sido considerado, de forma general, como símbolo del amor divino, del *zeker* o continuo recuerdo de Dios, y del regusto y la embriaguez que este recuerdo origina en el corazón del sufi.

9. Canto (*navā*): simboliza la tradición y el camino del amor divino, y la manera en que se anuncia [él mismo] a los demás.

10. Flauta de caña (*ney*): instrumento musical específico de los antiguos persas. Hoy día es uno de los instrumentos más comunes en las reuniones musicales de los sufíes

tanto en Irán como en los demás países con tradición sufi. En la terminología sufi simboliza el mensaje del Amado.

11. Ebriedad (*masti, sokr*): simboliza un estado en el que el amor divino colma la totalidad de la existencia del enamorado, de tal forma que pierde toda conciencia de otro que el Bienamado.

12. Arremetidas (*satamāt*): simboliza la acometida y el dominio de la manifestación de la eternidad de Dios sobre el sufi, que conlleva una presencia avasalladora de Dios y provoca en él la ausencia de sí mismo.

13. Saboreo, regusto (*zooq*): simboliza la ebriedad y el gusto que el enamorado experimenta al saborear el vino del amor divino. También se emplea para referirse al anhelo que el enamorado experimenta escuchando las palabras del Bienamado, o al estado en el que contempla su divina faz, sumergiéndose en éxtasis, y perdiendo en Él su yo, para alcanzar la absoluta anulación de su ser en Él, el Absoluto.

14. Belleza divina (*Yamāl*): simboliza la manifestación de la Perfección de la hermosura del Amado, a través de sus Atributos robacorazones, para levantar el fuego del deseo y el anhelo de su búsqueda y su Unión en lo más profundo del alma del enamorado sincero.

15. Sabiduría (*hekmat*): para los sufíes hay dos tipos de sabiduría. La primera es en el sentido de filosofía y de sabiduría basada sobre el razonamiento; esta sabiduría no tiene, para los sufíes, valor verdadero alguno. La segunda es en el sentido de sabiduría divina y de gnosis de Dios, una sabiduría recibida a través del corazón y de las revelaciones, y no mediante el estudio y la mente.

16. Ablución (*tabārat*): en la terminología sufi simboliza la pureza del corazón de la adulteración de lo que no es Dios.


17. Aspiración (*hemmat*): simboliza la atención del corazón puesta en Dios con la firme intención y propósito de alcanzar la perfección. En el sufismo, también se designa con aspiración (*hemmat*) a la atención espiritual interior del maestro para corregir y hacer avanzar al sufi.

18. Intimidad divina (*olfat, ons*): en la terminología sufi, intimidad con Dios es el efecto o fruto de la contemplación de la Belleza de Dios en el corazón. También se define como la calma y la confianza en Dios y la petición de auxilio divino.

19. Misión profética (*be'sat*): representa la elección, o el envío de un profeta por parte de Dios para que dirija a la gente hacia Él. El maestro 'Erāqi lo anota como símbolo de la revelación profética recibida a través de la Inspiración divina.

20. Ver nota 4




The image features a dense, repeating pattern on a red background. The primary motif is a large, scalloped-edged floral medallion in gold, containing intricate floral and geometric details in red and white. This is surrounded by smaller, similar motifs and interlocking geometric shapes, all rendered in gold and white threads. The overall effect is one of traditional Islamic or Persian textile artistry.

El Tablero Sufí

Publicaciones del centro sufi Nematolláhi

Satán	Michael 43	Gabriel 44	Realidad 45	Divinidad 46	Unicidad divina 47	Profecía 48	Realidad Mohammadi 49	Subsistencia en Dios 50	Confin trascendental 51	Mundo del Imperativo 52	Mundo Angélico 53	Kaaba 54	Sinai 55	Azrael 56	Serafiel 57	Vanidad
No-tiempo	Cercanía a Dios	Majestad 42	Visión de Dios	Magnificencia	Perfección	Espíritu 41	Inmaculado	Anodamiento en Dios 40	Anodamiento en el Profeta 39	Santidad 38	Aliento del Mesías 37	Virtud	Magnanimidad	Senda 36	Guía 35	No-lugar 34
Iluminación	Ley religiosa 29	Paraíso sublime	Purificación del alma	Manifestación de los Atributos Divinos	Salvación	Embellecer el corazón	Dominar corazones	Unidad cósmica	Gnosis	Anodamiento en maestro 30	Teosofía	Reflejar Atributos Divinos	Eternidad	Agrado 31	Sumisión 32	Atención del maestro 33
Gracia	Afabilidad	Rechazo del ego	Gratitud	Fidelidad	Caridad	Vida eterna	Romper costumbres	Anheló	Entereza	Creencia	Nobles actos	Certidumbre 28	Mundo Trascendental	Paraíso	Conocimiento	Fe 27
Búsqueda	Maestro perfecto 21	Justicia	Alma racional 22	Hermandad	Amor 23	Piedad	Valle de la seguridad 24	Delicadeza del corazón	Cuerda 25	Taberna 26	Pudor	Confianza en Dios	Buena compañía	Dignidad	Esperanza en Dios	Bienaventuranza
Culto	Amor verdadero 20	Discreción	Misión profética 19	Aptitud	Intimidad 18	Ética	Tolerancia	Intelecto	Lealtad	Decencia	Aspiración 17	Pureza	Abstinencia	Ablución 16	Auto-reproche	Acto virtuoso
Intuición	Contentamiento	Valentía	Guardar el secreto	Religión	Benevolencia	Nobleza	Noble pensamiento	Rapto	Resurrección	Cortesía	Sabiduría 15	Felicidad	Silencio	Serenidad	Lucha espiritual	Sinceridad
Hidalguía	Belleza 14	Valle de la paz	Vergüenza	Equidad	Saboreo 13	Moralidad	Reino material	Paciencia	Ver lo bello	Guía espiritual	Respeto filial	Frugalidad	Esperanza	Generosidad	Coraje	Arremetidas 12
Desierto 6	Inquietud	Montaña 7	Confianza	Perspicacia	Aprendizaje	Escrutar	Agua	Ascetismo	Firmamento	Vino 8	Canto 9	Secreto	Flauta 10	Ebriedad 11	Rectitud	Despertar
Obediencia	Temor 5	Horror	Compasión	Amor temporal 4	Tomar conciencia	Disciplina	Humildad	Valía	Caballerosidad	Actividad	Rabel 3	Balanza	Honor	Retiro	Hospitalidad	Mar 2
Arrogancia	Inquina	Denigración	Critica	Idolo	Ilusión	Partir	Contingencia	Olvido	Intelecto práctico	Corrupción	Remordimiento	Dicha	Obsesión	Impotencia	Tiranía	Fanatismo
Fuego	Desgracia	Desconfianza	Imperfección	Soberbia	Egocismo	Engreimiento	Imitación	Artimaña	Mofa	Prisa	Chismorreos	Desatención	Vileza	Agradecimiento	Naturaleza	Aflicción
Fraude	Duplicidad	Jactancia	Envidia	Ambigüedad	Desobediencia de Dios	Deshonra	Afectación	Enfrentamiento	Fraternidad	Negar	Disidencia	Serpiente	Castigo	Desorientación	Ambición	Sospecha
Atormentar	Coerción	Avidez	Disputa	Falsedad	Mundo	Desagradar	Resentimiento	Malévolo	Adulación	Catamnia	Malas compañías	Desconideración	Cobardía	Indigencia	Distracción	Ridículo
Desventura	Rebeldía	Halago	Hipocresía	Engaño	Injusticia	Acogida	Sátiro	Corrupto	Enfermedad	Pereza	Agresividad	Desunión	Holgazanería	Dificultad	Aislamiento	Recato
Infierno	Necedad	Lo prohibido	Saña	Crueldad	Falta de Fe	Naturaleza animal	Bajeza	Mezquindad	Tentación	Pasión del ego	Riña	Ignominia	Cinismo	Escándalo	Violencia	Mentira
No-Ser	Nacimiento	Crecimiento	Dualismo 1	Tribulación	Traición	Desviación	Ignorancia	Rehcor	Desprecio	Perturbación	Perdición	Avaricia	Tiniebla	Rabia	Ira	Concupiscencia

The background of the entire page is a dense, repeating pattern of a traditional textile. The primary colors are a vibrant red and a bright gold. The pattern features large, stylized floral medallions with scalloped edges, each containing intricate floral and geometric designs. Interspersed between these medallions are stylized birds, possibly peacocks or phoenixes, with long, flowing tails. The entire design is rendered in gold and white threads on a red background. A dark green horizontal band is positioned at the top of the page, containing the title and publisher information in white text.

El Tablero Sufí

Publicaciones del centro sufi Nematollāhi

21. Se refiere al encuentro con el maestro perfecto.

22. Alma racional (*naḥs-e nāteqab*): el alma racional es una sustancia que aun siendo absolutamente independiente de la materia, está, sin embargo, unida a ella; es como un istmo entre lo interno y lo externo. Los sufíes se refieren a ella como el corazón.

23. Amor (*mahabbat*): Se dice de la amistad [de la criatura] con Dios, que es posterior a Su amistad [hacia la criatura], ya que dijo: *Él les ama y ellos le aman a Él* (Qo 5,54). Es decir, *Él les ama* es anterior a *ellos le aman a Él*.

24. Valle de la seguridad (*wādī-ye iman*): se dice del valle donde Moisés escuchó la llamada de Dios. En la terminología sufí simboliza la morada de la purificación del corazón.

25. Cuerda: hace referencia a la cuerda de Dios como figura en el versículo coránico: *Aferraos a la cuerda de Dios, todos juntos, sin dividiros* (Qo 3,103).

26. Taberna (*jarābāt*): su significado literal es «la taberna», «la ruina». Uno de los nombres más comunes con el que los sufíes en Persia se refieren a sus centros de reunión y a la casa donde vive el maestro de la senda. En la terminología sufí es una alusión a la morada de la Unidad divina (*Wahdat*) y al arruinamiento de los atributos humanos, un estado de anonadamiento en el que el sufí enamorado no sabe ni de fe ni de infidelidad, no ve ni a conocido ni a extraño; en todo momento y en todo lugar sólo percibe y contempla al Amado eterno.

27. Fe (*imān*): en la terminología sufí, fe representa la aceptación de una creencia con el corazón, y a través de la gnosis. También se ha definido como el encuentro con la Verdad.

28. Certidumbre (*yaqīn*): la certidumbre es la visión, mediante el raptó y el saboreo, y no a través del intelecto y la palabra, de la manifestación de la Luz de la Realidad, en el momento de la desaparición de toda huella humana en el viajero. Mientras esta Luz brilla detrás del velo [de los atributos humanos], se la llama «fe».

29. Ley religiosa (*shari'at*): es la totalidad de las normas, dogmas y principios, y el conjunto de los actos realizados por los seguidores de cualquier religión.

30. Anonadamiento en el maestro perfecto (*fanā dar sheib-e kāmel*, ó, *fanā dar Pīr*): es una forma de armonización interior entre el discípulo y su maestro, conocido por los sufíes como la «armonización trascendental», un estado en el que el discípulo, a través de la fuerza del amor y de la devoción, pierde su yo en la realidad interior de su maestro. Muchos de los maestros de la Senda han considerado a este anonadamiento igual que el anonadamiento en Dios, ya que el maestro es el reflejo de Dios entre los

sufíes. Existen diferentes tipos de anonadamiento, desde el anonadamiento en el maestro hasta los diferentes niveles de anonadamiento en Dios.

31. Agrado (*reḥā*): en la terminología sufí, *reḥā* es el contento y la satisfacción del sufí con el destino que Dios le ha deparado y con los designios de Dios, sin alteración alguna ni en su exterior ni en su interior.

32. Someterse, rendirse (*taslim*): en la terminología sufí, *taslim* es el abandono del propio pensamiento y voluntad ante la voluntad divina, es tener la certeza de que todo lo que Dios desea y hace es absolutamente bueno y un bien absoluto, y es rendirse a Su voluntad de alma y corazón.

33. Atención interior, o favor del amigo de Dios [el maestro] (*tawaḥḥub-e walī*): representa el vínculo por el cual el maestro transmite la gracia de Dios al discípulo.

34. No-lugar (*la-makān*): conocido también como Octavo clima, *mundus archetypus*, *mundus imaginalis*, etc..., se refiere al nivel más allá del nivel sensorial, de los fenómenos.

35. Guía (*bedāyat*): en la terminología sufí, es aquella que lleva a uno a encontrarse con el Objeto de la búsqueda. Se ha dicho que «guiar» significa adentrarse en la senda que lleva a lo Buscado.

36. Senda sufí (*tariqat*): la Senda es el conjunto de los principios, de las normas éticas y de los actos, tanto interiores como exteriores, que los sufíes realizan bajo la supervisión del Maestro de la Senda para alcanzar la Realidad (*haqiqat*). Shāh Nematollāh escribe: «La Senda es una vía específica perteneciente a los viajeros hacia Dios, que incluye la travesía y el progreso del viajero a través de las moradas espirituales».

37. Aliento del Mesías: simboliza el renacimiento espiritual del viajero. Los sufíes también utilizan esta expresión para referirse al hombre perfecto y al maestro de la senda como el «poseedor del aliento», o «poseedor de un aliento como el del Mesías», por ser quien devuelve la vida espiritual al buscador.

38. Santidad: La morada de la santidad, o de la amistad-con-Dios (*welāyat*), es el renacimiento en Dios del viajero en el momento de su anonadamiento de sí mismo.

39. Representa el anonadamiento del viajero en la realidad interior del Profeta. Ver la nota 29.

40. Anonadamiento en Dios (*fanā fi Allāh*): simboliza un estado en el que el sufí pierde, o anula, su «yo», su ser relativo en Dios, el Ser absoluto. Existen diferentes niveles de anonadamiento en Dios; estos son, el anonadamiento en la Esencia sagrada de Dios, en sus Atributos, en sus



Actos o en sus Efectos —que son equivalentes a los cuatro niveles del *Tamhid*, o Unicidad divina—; el anonadamiento más sublime es el anonadamiento en la sagrada Esencia de Dios, y a él se refiere esta casilla.

41. Espíritu sublime (*ruh*), el Espíritu divino: simboliza la primera exteriorización de la Esencia sagrada de Dios, lo primero que entra en el círculo del Ser. Es el nivel inferior al de la Unicidad absoluta de la Esencia. Se le conoce también como el Aliento de la Clemencia [el Aliento mediante el cual Dios otorga vida (espíritu) a todo lo existente], el Hombre, el Cálamo, etc....

42. Majestad divina (*Ālāl*): en la terminología sufi, es la manifestación a los ojos del enamorado de la grandeza, la independencia y la absoluta no-necesidad del Amado respecto a él, para acabar por completo con su engrimiento y hacerle descubrir su propia pobreza, frente a la riqueza y a la omnipotencia del Amado.

43. Michael (*Mikāil*): el Arcángel Miguel simboliza la luz victoriosa, *Angelus victor*.

44. Gabriel (*Ābra'il*): el Arcángel Gabriel simboliza la forma simbólica del Intelecto [universal] y la manifestación del conocimiento. También se le conoce como el Intelecto agente (*'aql-e ja'āl*, el décimo Intelecto de los filósofos), el Ángel de la Revelación, el Ángel de la humanidad, y el Espíritu Santo. La morada espiritual de Gabriel es el Loto, que simboliza la frontera entre el mundo de los elementos y la naturaleza universal.

45. Realidad (*Haqiqat*): se usa para referirse a algo establecido firmemente y con absoluta certeza. Ahora bien, como, desde el punto de los sufíes, nada sino Dios está firmemente establecido [es decir, todo cuanto existe es relativo, salvo Dios, el Ser Absoluto], sólo y únicamente Dios es la Realidad. Ibn 'Arabi define a la Realidad como el Ser Absoluto contemplado en su Unidad divina. La experiencia de la unión con esta Realidad representa la visión de esta Unidad existencial. En otras palabras, para el maestro, la Realidad es la experiencia de la Unidad del Ser.

46. Divinidad, el plano de la Divinidad (*lā-Hut*): hace alusión al nivel de la esencia de la Unicidad de Dios, desde el punto de vista de que está libre de todo «otro» que Él. También se ha definido como la Vida, o la Fuerza Vital que penetra en todo.

47. Unicidad divina (*Tamhid*): significa saber Uno, profesar Uno, y tener certeza en el corazón de Uno. En la terminología sufi, la Unicidad divina representa la eliminación de toda añadidura humana. Hallāy lo define como la negación de lo temporal y la afirmación de lo Eterno.

48. Profecía: con este término nos referimos al estado, o condición profética, de un profeta. Según Shāh Nematollāh, es el estado de la proclamación de las reali-

dades divinas, las cuales incluyen la gnosis de la Esencia sagrada de Dios, sus Nombres, Atributos, y decretos.

49. Realidad Mohammadi [de Mohammad] (*Haqiqat-e Mohammadi*), o el Reino Mohammadi (*Molk-e Mohammadi*): simboliza el nivel de la Unidad divina, el cual es la primera teofanía, o manifestación de la Esencia sagrada de Dios a Sí mismo. Es el nivel que abarca a la totalidad de las realidades arquetípicas de todo lo existente, nivel que representa el origen de la multiplicidad.

50. Subsistencia en Dios (*baqā bellāh*): simboliza el estado en el que el viajero, después de haber alcanzado el anonadamiento de su propio «yo», de su ser relativo, en Dios, subsiste a través del Ser Absoluto de Dios. Aquí, el sufi alcanza el estado de la subsistencia en Dios en función de los diferentes estados de anonadamiento en Dios: el anonadamiento en su Esencia, en sus Atributos, en sus Actos o en sus Efectos.

51. Confin trascendental (*ofiq-e a'lā*), representa la morada más sublime del espíritu, y es el plano de la Unidad. También se ha definido como la cumbre de la ascensión en el firmamento del Ser.

52. Mundo del Imperativo (*'ālam-e jābarut*): este es el nivel de los Atributos divinos, el plano de las realidades arquetípicas.

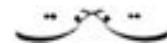
53. Mundo Angélico (*'ālam-e malakut*): en la terminología sufi hace referencia al Mundo Invisible, al que también se conoce como el Mundo de los espíritus, el Mundo del sentido interior. Este es el nivel de los Nombres divinos.

54. Kaaba (*Ka'ba*): en la terminología sufi simboliza la morada de la Unión con Dios, y la morada de la Unidad divina.

55. Monte Sinai (*tur*): es el monte donde Moisés subía para hablar con Dios. En la terminología sufi simboliza la concentración y el enfoque de la aspiración en Dios, la perfección de este estado [es decir, la cumbre de la montaña] es el lugar del diálogo amoroso con Dios.

56. Azrael (*'Ezra'il*): el Arcángel Azrael es el ángel de la muerte.

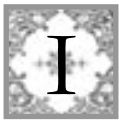
57. Serafiel (*Esrāfil*): el Arcángel Serafiel es el ángel de la resurrección.





La doctrina de Ibn ‘Arabi sobre la Unidad del Ser.¹

William C. Chittick



Ibn ‘Arabi, conocido como el «Maestro más Grande», fue el más influyente de todos aquellos sufíes que emplearon el lenguaje de la filosofía para expresar las enseñanzas del Islam. Nacido en Murcia, en la España musulmana, en el 560/1.165, exhibió sus sobresalientes dotes espirituales a temprana edad. En un pasaje citado frecuentemente, relata su encuentro con el famoso filósofo Averroes cuando este último era ya anciano. Averroes percibió en Ibn ‘Arabi, un joven apenas imberbe, la sabiduría que él había estado buscando toda su vida. El encuentro es altamente simbólico, puesto que las obras de Averroes, que estuvo olvidado durante mucho tiempo en el mundo islámico, llegaron a ser uno de los mayores factores de influencia en Occidente para fomentar un racionalismo próximo a los reinos intermedios de la existencia, mientras que los escritos de Ibn ‘Arabi armonizaron los modos de percepción racional y espiritual, y ayudaron a mantener abiertas a la luminosa presencia de ángeles y espíritus las mentes de los intelectuales musulmanes.

En el año 597/1.200, en una visión, le fue dicho a Ibn ‘Arabi que fuera al Oriente. En 599/1.202 realizó el peregrinaje a la Meca y desde entonces viajó de ciudad en ciudad por las tierras centrales del islam, y acabó estableciéndose en Damasco, donde murió en 638/1.240. Dejó tras de sí unas 500 obras, entre las que se incluyen la monumental *Fotuhāt al-Maqūniya* (Las revelaciones de la Meca) y un breve resumen de sus enseñanzas, *Fusus al-bekam* (Los engarces de la Sabiduría), que llegó a ser el más famoso

de sus libros. Sus numerosos discípulos difundieron sus doctrinas por todo el mundo islámico: en dos siglos no hubo expresión de la intelectualidad islámica que no fuera afectada por su genio. Ha continuado influyendo en los intelectuales musulmanes hasta el presente siglo e, incluso hoy, muchos musulmanes le consideran el pensador más importante producido jamás por el Islam.

La Unidad del Ser

En la literatura posterior, Ibn ‘Arabi es frecuentemente considerado como el fundador de la doctrina de la *wahdat-l-wojūd*, la «Unidad del Ser» o la «Unidad de la Existencia». Esta doctrina expresa, en el lenguaje ontológico de la filosofía, la enseñanza básica del Islam: la *tawhid* (afirmación de la Unicidad de Dios). Ibn ‘Arabi mismo nunca empleó la expresión *wahdat-l-wojūd*, y si fue singularizado como el máximo exponente de este punto de vista, no lo fue tanto por el contenido de sus escritos, sino por las inclinaciones de sus seguidores y por la dirección en la que el pensamiento islámico se desarrolló después de él. Muchos estudiosos importantes de Ibn ‘Arabi, empezando por su discípulo más influyente, Sadro’d-Din Qonawi (m. 673/1.274), trataron de armonizar la expresión intelectual del sufismo con la filosofía peripatética, y la *wojūd*, (existencia)², era el interés primordial de los filósofos. Así pues, el término concreto *wahdat-l-wojūd* (compuesto con la palabra *wahda*, derivada de la misma raíz que *tawhid*, o





Diagrama de la teoría de Ibn 'Arabi acerca de la ética y el desarrollo espiritual en el segundo volumen del *Fotubāt*. Cortesía de la British Library (Manuscrito árabe, s. XVI)

la Unicidad divina, y con una segunda palabra que delinea el interés central de la filosofía) debería alertarnos sobre el hecho de que estamos tratando con una síntesis de tradiciones religiosas y filosóficas. Pero en la misma obra de Ibn 'Arabi, los pasajes que tratan de la *wojud*, término que no se encuentra en el Qorán, juegan un papel relativamente pequeño. Como muchos de los primeros sufíes, y en contraste con los filósofos y teólogos, deriva del Qorán y de los dichos del Profeta (*hadith*) la mayor parte de su terminología clave

y muestra constantemente cómo esas fuentes del Islam son el hontanar de las ciencias establecidas, tales como la jurisprudencia, la *kalām* (teología escolástica), la filosofía y la gramática.

La historia del término *wahdato'l-wojud*, o la «Unidad del Ser», ha sido investigada sólo recientemente. Una indagación preliminar ha mostrado que el discípulo de Ibn 'Arabi, Qonawi, utiliza el término apenas en dos ocasiones en sus obras, mientras que el discípulo de Qonawi, Sa'ido-Din Farqāni (m. 695/1.296), lo emplea a

menudo en sus dos influyentes comentarios sobre la *Ta'yya*, del poeta árabe Ibn Fārez. Pero ni Qonawi ni Farqāni utilizan el término *wahdato'l-wojud* en el sentido técnico que adquirió en siglos posteriores. Para ellos la expresión no connota una perspectiva completa sobre la naturaleza de las cosas, sino que, por el contrario, se refiere al hecho, evidente por sí mismo, de que la *wojud* es una realidad singular. Al mismo tiempo, algunas figuras periféricas de la escuela de Ibn 'Arabi, tales como Ibn Sab'in

(m. 659/1.270) en árabe y 'Azizo'd-Din Nasafi (m. antes de 700/1.300) en persa, empleaban el término para aludir a la visión del mundo de los sabios y los sufíes. Posteriormente, el jurista hanbalí Ibn Taymiya (m. 728/1.328), famoso por sus ataques a todas las escuelas de la intelectualidad islámica, se hizo con el término, utilizándolo como sinónimo de las bien conocidas herejías del *ettehād* (unificacionismo) y del *holul* (encarnacionismo). Desde la época de Ibn Taymiya en adelante, *wahdato'l-wojud* fue usado, cada vez más comúnmente, para referirse a la doctrina entera enseñada por Ibn 'Arabi y sus seguidores. Para juristas como Ibn Taymiya la expresión era un término culposo, sinónimo de «incredulidad» y «herejía», pero los más de los intelectuales musulmanes adoptaron *wahdato'l-wojud* como sinónimo de *tawhid* en un sentido filosófico y místico.³

Aunque Ibn 'Arabi nunca emplea la expresión *wahdato'l-wojud* misma, frecuentemente hace afirmaciones que se le aproximan, y está ciertamente justificado el reivindicar que fundamentó la expresión *wahdato'l-wojud* en el sentido literal del término. No obstante, no podemos mantener que la «Unidad del Ser» sea una descripción suficiente de su ontología, ya que afirma con igual vigor la «variedad de la realidad». Por ello, encontramos que en muchos pasajes se refiere a la *wojud*, en su plenitud, como al Uno/muchos (*al-wābedo'l-kasir*).

Ibn 'Arabi emplea el término *wojud* con variedad de significados en contextos diversos; dice escuetamente que la *wojud* es una *realidad singular* que puede ser percibida en muchos niveles diferentes; como su sinónimo cercano *luẓ* (*nur*), que es un nombre coránico de Dios. En el nivel más alto, la *wojud* es la Realidad absoluta e ilimitada de Dios, el «Ser Necesario» (*wājibo'l-wojud*) que no puede no existir. En los niveles más bajos, la *wojud* es la substancia elemental de «todo otro que Dios» (*mā sawā Allāh*), que es como los musulmanes definen el «cosmos» o «universo» (*al-'ālam*). Ibn 'Arabi no intenta definir la *wojud* misma, puesto que es indefinible e incognoscible. Pero proporciona numerosas analogías a través de las cuales

podemos entender la naturaleza de la *wojud*. Por ejemplo, la luz es en sí misma una realidad singular e invisible, pero a través de ella todos los colores, formas y objetos son percibidos; de la misma manera la *wojud* es una realidad singular a través de la cual todas las cosas vienen a la existencia y se hacen presentes en el universo, a pesar de que ella misma permanece invisible y fuera de nuestro alcance.

Resumiendo, si decimos que Ibn 'Arabi cree en la *wahdato'l-wojud*, la Unidad del Ser, estamos en lo cierto, puesto que afirma que la *wojud* es una *realidad singular* y que no puede haber dos. Como otros antes que él, glosa frecuentemente la declaración islámica de la *tawhid*, el aserto *No hay dios sino Dios*, para significar «No hay nada en la *wojud* sino Dios». No obstante, Ibn 'Arabi dedica muchos de sus escritos a explicar la realidad de la variedad o multiplicidad (*kasra*) en el contexto de la Unidad Divina. Sería un gran error suponer, como lo han hecho algunos críticos cortos de miras, que simplemente afirme que la *wojud* es una y que atribuya la variedad que percibimos en el mundo a la ilusión o a la ignorancia humanas. La multiplicidad es casi tan «real» como la unidad. Sin embargo, afirmando la «realidad» (*haqiqa*) de la multiplicidad, Ibn 'Arabi no quiere decir que ello implique que la multiplicidad exista en el mismo sentido que Dios existe, puesto que sólo hay una *wojud*. Volviendo a la analogía de la luz, podemos afirmar la realidad de los colores sin proclamar que cada color sea una cosa que exista independientemente. El rojo y el verde existen solamente mediante la luz, así que son uno en su substancia luminosa y dos en sus realidades específicas.

Si, por una parte, el universo existe a través de la *wojud* de Dios, por otra, las «cosas» (*shay*) o «entidades» (*'ayn*) presentes en el universo poseen sus genuinas propiedades específicas. Esas cosas son «otras que Dios» y, como hemos visto, Dios es la *wojud*. De esto se sigue que las cosas en sí mismas no existen. Ibn 'Arabi mantiene que todo lo que percibimos en el cosmos es inexistente en sí mismo, pero existente de alguna manera a través de la *wojud* de Dios. De igual forma, cada color

que percibimos es inexistente en sí mismo, pero existente a través de la existencia de la luz.

Si ignoramos por un momento la existencia de las cosas, podemos preguntarnos acerca de las cosas «en sí mismas». ¿Qué es una entidad, roca, árbol, ser humano, sol, mundo, en sí misma, sin referencia a su existencia? Ibn 'Arabi nos dice que ninguna entidad posee existencia real, así que la realidad de la entidad permanece exactamente la misma, esté presente o no en el cosmos, en tanto que la existencia no le pertenece. Pero cada entidad tiene dos estados o situaciones. Cuando una entidad está presente en el mundo de los fenómenos despliega una cierta existencia prestada que es devuelta a Dios cuando desaparece, tanto cuando un hombre muere, como cuando una roca se vuelve polvo. De ninguna manera la realidad de la entidad cambia a lo largo de su existencia aparente; de entrada, no existe, es solo existencia prestada de Dios por un momento, y sin embargo, al mismo tiempo, no cesa de existir. Permanece en su estado original de «permanencia» o «inmutabilidad» (*sobut*).

Pero, ¿cómo podemos hablar de la inmutabilidad de una entidad que no existe? Dicho brevemente, Ibn 'Arabi explica esas «entidades inmutables» (*al-a'yano'l-sābeta*) así: la «existencia» e «inexistencia» de las entidades de las que hemos estado hablando pertenecen al cosmos, el mundo fenoménico. Pero el mundo fenoménico es la manifestación del mundo no-fenoménico, que es, en última instancia, la *wojud* misma. En términos coránicos, Dios «crea» el universo y cada cosa en él. Y Dios no es solamente *wojud* infinita, es también conocimiento infinito y eterno. Él conoce todas las cosas desde siempre, incluso antes de crearlas, y las conoce en todos los detalles con los que se manifestarán durante su estancia en el cosmos. El conocimiento de Dios de las cosas corresponde precisamente a las cosas tal y como son en sí mismas. La «cosa-en-sí-misma» es conocida como la «realidad» (*haqiqa*) de la cosa existente o su «entidad inmutable». Así pues, las entidades permanecen por siempre inmutables en el conocimiento de Dios, que nunca

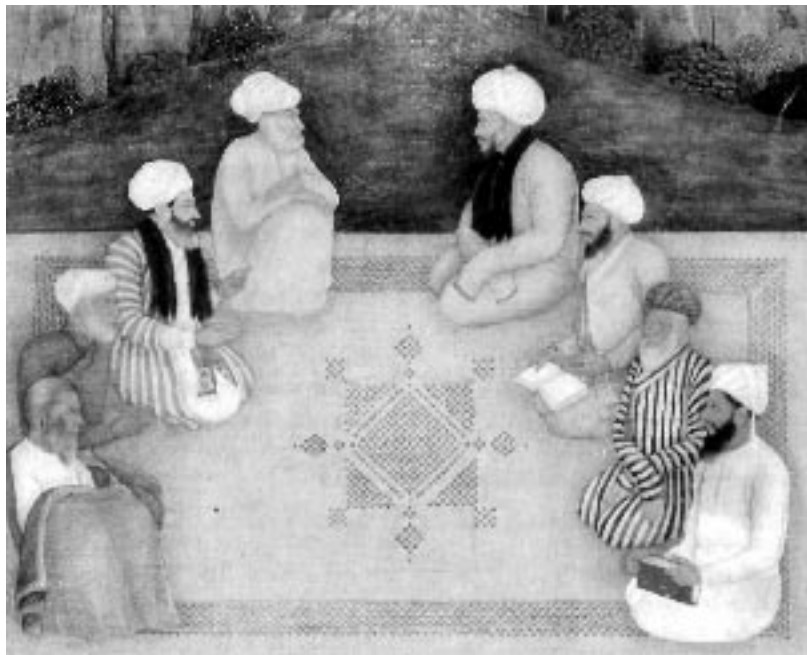
cambia, mientras que en relación con el cosmos pueden ser tanto existentes como no-existentes. Las cosas en el conocimiento de Dios son a veces llamadas los «conocimientos en potencia» (*al-ma'lumato'l-ma'duma*)⁴, su pluralidad no significa la pluralidad en la *wojud*, sino que, más bien, es la pluralidad de nuestras propias ideas la que obliga a nuestras mentes a distinguir muchas partes.

Ibn'Arabi explica la misteriosa relación entre la existencia cósmica y las cosas no-existentes en una amplia variedad de contextos. Podemos aquí considerar brevemente dos de esas

como el cosmos, hay muchos *loci* de manifestación menores, conocidos como las cosas o entidades que están presentes en el cosmos. Estos *loci* de manifestación son no-existentes en sí mismos, puesto que solamente Dios tiene *wojud*. Así, lo que percibimos es la *wojud* permeada por las propiedades de las entidades, que en sí mismas permanecen inmutables en la no-existencia. La situación es análoga a lo que sucede cuando la luz pasa a través de un prisma: percibimos muchos colores diferentes, pero lo único que existe es la luz una. Por ello, dice Ibn 'Arabi, Dios es No-manifiesto en cuanto a

y cada una de las cosas en el cosmos es la existencia, luego la existencia es la misericordia de Dios, puesto que mediante ella Él trae todas las cosas desde el estado de no-existencia en Su conocimiento, donde no disfrutaban de liberalidad alguna, al estado de existencia en el mundo, donde son capaces de percibir, disfrutar y experimentar sus propias realidades. Basándose en *hadiths* en los que el Profeta se refiere al «Aliento» de la Clemencia y en versos coránicos en los que se menciona el «Aliento» de Dios, Ibn 'Arabi compara el proceso de la creación al alentar de un alentador. El aliento mismo es

Asamblea de los sheijes, circa 1650. India



explicaciones, metafísica la primera y más cosmológica la segunda. El Qurán (57:3) afirma que Dios es lo Manifiesto, lo Externo (*aẓ-ẓāher*) y lo No-manifiesto, lo Interno (*al-bāten*). Esto significa que lo que vemos manifiesto ante nosotros es Dios o *wojud*. Sabemos que la *wojud* es una, pero, de hecho, vemos un cosmos de multiplicidad infinita, no un Dios. ¿Cómo podemos dar cuenta de la variedad que vemos? Ibn 'Arabi explica que, cuando la *wojud* se manifiesta en el cosmos, se despliega a Sí Misma en un «locus de manifestación» (*mazhar*) que es el cosmos mismo; no se despliega a Sí Misma como el No-manifiesto, puesto que, por definición, la *wojud* como No-manifiesto es inconcebible e incognoscible. Más aún, en este *locus* uno de manifestación conocido

su Sí Mismo, pero es Manifiesto en cuanto a sus *loci* de manifestación. Los *loci* son plurales en sí mismos, pero no respecto a la *wojud* que es Manifiesta en ellos. La Unidad reside en su (de ellos) manifestación, la cual es *wojud*, mientras que la multiplicidad reside en sus entidades, que no existen en sí mismas. Por ello, Dios es idéntico a la existencia de las cosas, pero no es idéntico a las cosas.

En el contexto que presta más atención a la estructura del cosmos, Ibn 'Arabi explica la relación entre la *wojud* y las entidades en términos del Aliento de la Clemencia (*nafaso'r-Rahmān*). En el lenguaje coránico, Dios es el Clemente y Su Clemencia abraza todas las cosas (7:156). Ibn 'Arabi apunta que la única realidad que abraza todas

como la substancia subyacente en la que todas las cosas asumen sus características específicas; mediante él las «entidades inmutables» (*al-a'yāno'l-sābeta*) se vuelven «entidades existentes» (*al-a'yāno'l-manʿjuda*), sin perder su inmutabilidad en el conocimiento de Dios y sin obtener verdadera existencia. En el mismo contexto, Ibn 'Arabi hace referencia también a muchos versos coránicos que mencionan el acto creativo de Dios en términos de Su Habla, y alude a las infinitas «palabras de Dios». Esas palabras de Dios, dice Ibn 'Arabi, son las entidades individuales o criaturas. Cuando Dios exhala el Aliento de la Clemencia, también habla. Dentro del Aliento el cosmos entero toma forma específica. Puesto que las palabras de Dios son realidades

Hubo un tiempo

Hubo un tiempo
 en que yo rechazaba a mi prójimo
 si su religión no era como la mía.
 Ahora, mi corazón se ha convertido
 en el receptáculo de todas las formas religiosas:
 es pradera de las gacelas y claustro de monjes cristianos,
 templo de ídolos y kaaba de peregrinos,
 Tablas de la Ley y pliegos del Qorán,
 porque profesó la religión del Amor
 y voy adonde quiera que vaya su cabalgadura,
 pues el Amor es mi credo y mi fe.

—Ibn ‘Arabi
 —Traducido por Emilio Galindo

individuales y distintas, la multiplicidad es real; pero, puesto que el Aliento de Dios es la realidad de la existencia, todas las cosas participan de esta realidad en tanto que ellas existen en el cosmos. Las palabras dependen absolutamente del aliento, pero el Aliento no tiene necesidad de las palabras; Dios habla, no porque un factor externo le fuerce a hablar, sino porque Él es misericordioso y generoso por naturaleza y quiere traer a la existencia a las criaturas. Por ello, la *wojud* absoluta despliega sus cualidades innatas de misericordia y compasión mediante el difundirse y traer lo «otro» a la existencia.

Si nos adentramos un poco más en la analogía entre el Aliento divino y el aliento humano, nos cruzaremos con otra enseñanza primordial de Ibn ‘Arabi, respecto a la cual tenemos más que decir a continuación. ¿Es el aliento del ser humano lo mismo que éste? No se puede responder a esta cuestión diciendo simplemente sí o no. En un aspecto, el aliento de la persona no es lo mismo que ésta. Pero un ser humano sin aliento es un cadáver, y el aliento sin un ser humano es aire húmedo. Así, de hecho, los dos términos, ser humano y aliento, son de alguna forma inseparables. De la misma manera, el Aliento de la Clemencia es lo mismo que Dios, aunque

sea diferente de Dios. Igualmente, las palabras que llegan a ser articuladas en el Aliento son lo mismo que el Aliento, aunque diferentes. Por ello, no hay una identidad absoluta, ni una absoluta diferencia, entre una entidad existente y Dios. La relación exacta se mantiene siempre en el misterio, incluso aunque podamos obtener un cierto vislumbre de ella mediante la investigación y la ayuda de Dios.

El hombre perfecto: la ontología de los Nombres divinos

Pero ¿Qué sabemos de la *wojud* como tal? De entrada, no sabemos nada; o, mejor, sabemos que la *wojud* es indefinible e inconcebible, puesto que sólo podemos conocer de ella lo que de ella tenemos en nuestras manos; es más, en sentido estricto, no tenemos nada, puesto que somos no-existentes. Dicho de otra manera, ¿cómo pueden las palabras abarcar al hablante? ¿Cómo puede un color visible comprender la realidad de la luz invisible? Aún a pesar de esto, podemos, de hecho, conocer algo de la *wojud*, precisamente porque tenemos un cierto conocimiento de nosotros mismos y del cosmos a nuestro alrededor, y todas estas realidades nos dan indicaciones de la

Realidad Absoluta desde la que han sido emitidas.

Analizar las cualidades de la *wojud* en el cosmos para aprehender la naturaleza de la *wojud* en sí misma corresponde a un cierto tipo de aproximación filosófica, y aunque Ibn ‘Arabi no desdena esta aproximación, está, con mucho, más interesado en investigar la auto-revelación de la *wojud* en el lenguaje humano, es decir, en las sagradas escrituras. En la práctica, (pero no en la teoría, puesto que Ibn ‘Arabi reconoce la validez de las escrituras de otras religiones), las «sagradas escrituras» son el Qorán y los *Hadith*. A través de la escritura, la *wojud*, Dios mismo, se revela a Sí Mismo al hombre de forma lingüística con el fin de informarle de Su Naturaleza. Esta «información» relativa a Dios que recibimos mediante las escrituras es resumida en el territorio de los nombres de Dios, tradicionalmente cuantificados en noventa y nueve. Cada nombre de Dios mencionado en el Qorán y en los *hadith* nos dice algo sobre la Realidad última de la *wojud*, pese a que la Realidad última, en Sí Mismo, nunca puede ser conocida. Muchos de los escritos de Ibn ‘Arabi tratan de la explicación del Qorán y los *hadith*, puesto que está constantemente interesado en encontrar las «raíces divinas» (*al-osulo’elābiya*) o los «soporte divinos» (*al-mostanadāto’elābiya*) de todos los fenómenos del universo mediante la ayuda de la escritura. Dios en Sí Mismo, a menudo llamado la «Esencia» (*aḡ-Zāt*), trasciende absolutamente los fenómenos, pero hay algo en la manera en la que Dios trae al cosmos a las cosas existentes que nos dice algo de Dios y nos aclara la naturaleza de la *wojud*. Por una parte, este algo es expresado lingüísticamente por el Qorán, por otra, se expresa ontológica y epistemológicamente mediante el universo y nuestro propio autoconocimiento. Ibn ‘Arabi glosa frecuentemente versos coránicos que nos incitan a mirar atentamente el cosmos y nuestro interior para percibir los «signos» (*āyāt*) de la Realidad de Dios (41:53).

¿Qué podemos, entonces, conocer de la *wojud*? Sabemos lo que el Qorán nos ha dicho. Por ello sabemos, por ejemplo, que la *wojud* es Viva, Co-

nocedora, Voluntariosa, Poderosa, Hablante, Generosa y Justa. Estos siete Nombres coránicos de Dios son citados frecuentemente como los Atributos clave de los que dependen todos los demás nombres divinos. Mediante estos y otros nombres divinos podemos aprehender muchas de las características que fluyen desde la *wojud* y que pertenecen a la *wojud*, pero nunca podemos aprehender la *wojud* misma, que trasciende todos sus atributos al tiempo que los posee completamente. Esos nombres, se refieren pues a Dios por una parte, pero, por otra, se refieren también a las cosas o entidades, puesto que, para venir al mundo, las cosas deben de alguna manera reflejar la *wojud*, o no existirían en modo alguno.

Para Ibn 'Arabi los nombres divinos son el puente entre lo No-fenoménico y lo fenoménico, considerados ambos epistemológica y ontológicamente. En otras palabras, sin los nombres y atributos divinos tal como son revelados en la escritura, no podríamos tener un conocimiento cierto de la naturaleza de la *wojud*. Al mismo tiempo, esos nombres denotan la realidad actual de la *wojud*, y por ello, delimitan los modos en los que la *wojud* viene a manifestarse ella misma mediante sus «signos», las cosas del cosmos. Por una parte, solamente Dios posee vida verdadera, conocimiento verdadero, voluntad verdadera, poder verdadero, etc.... Por otra, cada cosa en el cosmos manifiesta ciertos aspectos de la Vida, Conocimiento, Voluntad y Poder de Dios por el mero hecho de que manifiesta la *wojud*. La vida que posee no es verdadera vida, puesto que la vida verdadera pertenece solamente a Dios. Pero, al mismo tiempo, nuestra vida posee una cierta realidad, o no podríamos conocer ni percibir.

Cuando Dios concede la existencia a las entidades, ellas vienen a la existencia según sus propias realidades. Esto significa, por ejemplo, que Dios da existencia a un árbol particular y éste entra en el cosmos exactamente como Él lo había conocido durante toda la eternidad, con todas las cualidades específicas relativas a este particular árbol, en estos particulares momento y lugar. Las entidades inmutables no

pueden ser comparadas con las ideas platónicas, porque las ideas son más universales que particulares. Pero podemos compararlas con los nombres divinos, puesto que cada nombre coránico de Dios denota un Atributo ontológico específico del que las entidades participan en algún grado. A veces, sin embargo, Ibn 'Arabi declara que los nombres de Dios son infinitos, pues cada entidad despliega una propiedad de la *wojud*, significando por eso la *wojud* y «nombrándola»; en este sentido cada cosa es un Nombre de Dios; así los nombres son particulares. Estas dos perspectivas de los nombres divinos llevan a algunos de los seguidores de Ibn 'Arabi a distinguir entre los noventa y nueve nombres de Dios y las entidades inmutables, llamando a los primeros «los Nombres universales de Dios» y a las segundas «los nombres particulares de Dios».

De acuerdo con Ibn 'Arabi, cada entidad existente participa de todos los atributos divinos, puesto que cada uno despliega la existencia, y la existencia es Dios, la Esencia nombrada por todos los nombres. Pero cada entidad no manifiesta todos los Atributos y, así, el cosmos entero está escalonado en grados de excelencia, de acuerdo con la amplitud con la que las entidades existentes despliegan los atributos de Dios en el universo. Algunas criaturas tienen una vida mayor, otras una menor y algunas parecen no tener vida alguna, pese a que los sufíes pueden percibir una vida invisible incluso en las piedras, mediante el ojo del «desvelamiento» místico (*kashf*). Así también, todos y cada uno de los atributos de Dios se manifiestan ellos mismos en intensidades variables: conocimiento, voluntad, poder, habla, generosidad, justicia, misericordia, perdón, etcétera. Cada entidad tiene una «aptitud» (*este'dād*) específica que le permite manifestar los Atributos de la *wojud* en mayor o menor grado. Una piedra manifiesta poder de una cierta manera pasiva. Una planta manifiesta trazos de vida, conocimiento, voluntad y poder activo. Un animal manifiesta todos esos atributos con mucha mayor intensidad. En la cima de la jerarquía visible de la existencia, el ser humano

tiene el potencial de manifestar todos los nombres divinos.

Un famoso *hadith* nos cuenta que Dios creó a Adán según Su propia imagen, e Ibn 'Arabi recalca el hecho de que aquí se emplea el nombre *Allāh*, puesto que *Allāh* es el «Nombre omniabarcante de Dios» (*al-esmo'l-jāme*) al que se refieren todos los otros Nombres. Así, los seres humanos fueron creados con el potencial de realizar todos los nombres de Dios, mientras otras criaturas en el cosmos pueden sólo manifestar algunos nombres de Dios. Pese a que todas las criaturas son *loci* de manifestación para la *wojud*, la *wojud* puede manifestarse a Sí Misma en su pleno esplendor solamente en el ser humano. Esto puede verse fácilmente si miramos de nuevo los siete Nombres primarios de Dios enunciados anteriormente. Los humanos comparten con los animales el hecho de manifestar la Vida, el Conocimiento, la Voluntad y el Poder. Pero los seres humanos pueden manifestar esos Atributos con mucha mayor intensidad que los animales. ¿Quién compara el poder de un elefante con el de Genghis Khan? ¿O el conocimiento de una abeja con el de Buda? Es más, solamente los humanos pueden manifestar los tres restantes en el mundo sensorial. El «Hablá» es una cualidad humana específica, mientras que la «Generosidad» y la «Justicia» no pueden ser aplicadas a los animales, salvo metafóricamente.

Pero no todos los seres humanos emplean su habla de manera apropiada para la plena perfección de la *wojud*, y poca gente es generosa y justa. Ni poseen los hombres en igual medida conocimiento, voluntad, poder, o cualquier otro de los atributos divinos. Puesto que las gentes realizan los atributos divinos y los manifiestan en sus vidas de maneras diversas, Ibn 'Arabi distingue cinco categorías básicas de seres humanos: el no-creyente (*kāfir*), el fiel (*mu'min*), el amigo de Dios (*wali*), el profeta (*nabi*) y el mensajero (*rasul*). Dedicó cientos de páginas a explicar cómo las diferentes clases de gentes manifiestan en diferentes grados los nombres divinos. Así pues, su antropología es, de hecho, una ontología firmemente basada en la doctrina

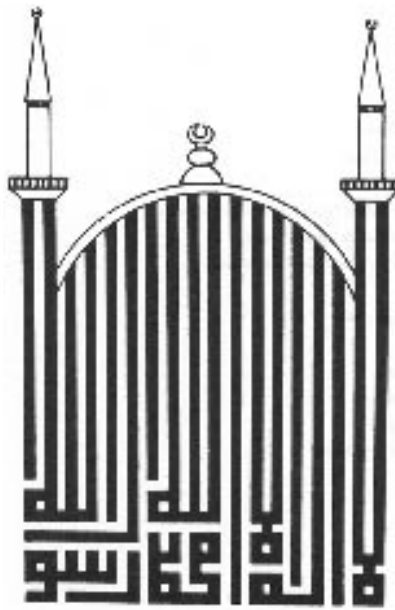
coránica de los nombres y atributos de Dios.

Es importante recalcar que para Ibn 'Arabi, así como para otros muchos pensadores musulmanes, la moral y la ética, al igual que la antropología, están enraizadas en la ontología. En otras palabras, un ser humano que quiera realizar su plena humanidad debe hacer brotar las cualidades divinas que están latentes en su interior mismo. Las cualidades de un auténtico ser humano son cualidades de Dios, lo cual es decir que pertenecen a la misma *wojud*. Esas cualidades divinas son cualidades morales en las que se proporciona el modelo para cada acto adecuado, compasivo y humano. El Qorán nos cuenta que Dios es Generoso, Justo, Indulgente, Amable, Paciente, Clemente, etc., y esos son precisamente los atributos que un ser humano debe obtener para lograr la perfección moral y espiritual. Por ello, Ibn 'Arabi identifica el camino sufí con la «asunción de los rasgos característicos de Dios» (*tajalloq be ajlaqe'llāb*), e identifica esos rasgos característicos con los nombres divinos. Dicho de otra forma, hay patrones absolutos para el comportamiento ético y social asentados en los mismos principios que gobiernan el mundo natural. Como resultado, la *wojud* solamente puede encontrar su manifestación plena en un orden moral apropiado establecido entre los seres humanos.

Ibn 'Arabi vincula más claramente al ser humano la manifestación plena de la *wojud* en su famosa doctrina del «hombre perfecto» (*al-ensāno'l-kāmel*). En un sentido, el hombre perfecto, que es contrastado con el «hombre animal» (*al-ensāno'l-hayawān*), es la encarnación de cada cualidad humana digna de alabanza; es modelo de sabiduría, compasión y de todos los bienes morales y espirituales humanos. Guía a los individuos y a la sociedad hacia un equilibrio ideal con el Bien último. Representa a Dios entre los seres humanos, dirigiéndoles hacia su suprema felicidad en el mundo venidero. En su manifestación humana se le encuentra en forma de profetas y de grandes amigos de Dios.

En otro sentido, el hombre perfecto es la meta del cosmos, puesto que

Dios manifiesta todos Sus atributos solamente mediante el hombre perfecto; sólo en él llega la *wojud* al florecimiento pleno. Ninguna otra criatura, sino el hombre perfecto, posee la «aptitud» (*este'dad*) requerida para manifestar todos los rasgos morales de Dios en el cosmos. Si la *wojud* en Sí Misma es lo absolutamente No-fenoménico, solamente se atiene a su plena manifestación en el mundo fenoménico mediante el hombre perfecto, que despliega cada nombre de Dios en perfecta armonía y



equilibrio. Es por ello por lo que Ibn 'Arabi dice que los amigos de Dios «mohamadianos» -esto es, aquellos que han heredado las ciencias y trazos morales [de la realidad] de Mohammad, el más perfecto de los hombres perfectos- poseen «la morada de la no-morada» (*maqām lā maqām*). En otras palabras, han realizado cada perfección presente en la existencia, y así, no pueden ser identificados con ninguna perfección específica en un sentido limitado. Otros amigos de Dios son dominados por nombres divinos específicos, o perfecciones específicas de la *wojud*, tales como Conocimiento, Habla, Generosidad, Justicia, Compasión, Amor, Paciencia, Perseverancia, etc. Pero los amigos de Dios mohamadianos realizan cada Nombre y cada perfección; por ello no están dominados por un Nombre, una perfección, «una

morada». Por el contrario, actúan en perfecta concordancia con las necesidades de cada situación, puesto que manifiestan la Realidad última de la *wojud* misma. Como la Esencia divina, son incognoscibles e inasibles, pues exceden todos los bienes imaginables.

Incomparabilidad y Similaridad

Por una parte, la *wojud* en Sí Misma es incognoscible y trasciende absolutamente las cosas existentes y no-existentes, que son infinitas en número. Por otra parte, la *wojud* se muestra a Sí Misma mediante las entidades existentes y las escrituras reveladas, de forma que los seres humanos pueden adquirir conocimiento de Sus cualidades. En la terminología desarrollada por la teología escolástica islámica, *kalām*, la incognoscibilidad y transcendencia de Dios son consideradas como *tanẓih* o «incomparabilidad». En otras palabras, Dios no puede ser comparado con nada; ninguna cosa existente está al mismo nivel que la *wojud* en sí misma. Nuestro único conocimiento de Dios es que no conocemos verdaderamente nada de Él. Esta posición fue afirmada por los teólogos mucho antes de Ibn 'Arabi, y él la aceptó como verdad. Sin embargo, plantea que esta descripción de la Realidad divina no nos provee de un retrato completo de la *wojud*, puesto que no da cuenta satisfactoriamente de los «signos» de Dios que aparecen en el cosmos. De hecho, dice Ibn 'Arabi, los teólogos basan sus análisis de la naturaleza divina en el intelecto (*al-'aql*), y el intelecto funciona de tal manera que puede inteligir solamente lo que Dios no es. Por su propia naturaleza, el intelecto no puede obtener un conocimiento positivo de los atributos de Dios. Por ello, las escrituras nos proveen de este conocimiento positivo, y el intelecto no irá descaminado si sigue las escrituras. Pero la mayoría de los pensadores intelectuales, en particular los teólogos, insisten en interpretar (*ta'wil*) la escritura de acuerdo con su propia percepción intelectual de lo que puede ser atribuido adecuadamente a Dios. Como resultado, rehúsan aceptar el valor del perfil de cualquier

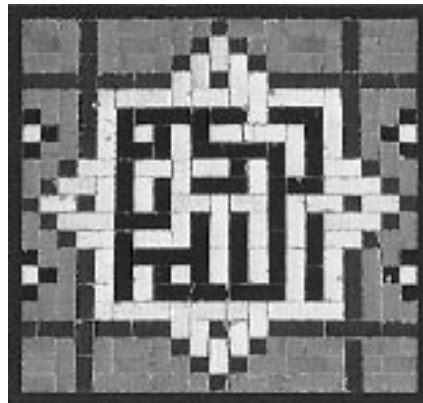
descripción de Dios que sugiera que Él es similar a las cosas del cosmos.

Si el intelecto, por su auténtica naturaleza, quiere negar los atributos de Dios y afirmar su Incomparabilidad, la *imaginación* (*jijāl*) tiene el poder de captar la similaridad (*tashbih*) de Dios. No podemos aquí describir la comparación extremadamente detallada que Ibn 'Arabi facilita de las dos clases de conocimiento adquirido mediante el intelecto y la *imaginación*, pero podemos resumir sus conclusiones: el conocimiento perfecto de Dios debe declarar a Dios simultáneamente incomparable y similar. Dios en Sí Mismo, *wojud* absoluta, es incomparable con todas las cosas existentes, pero Dios manifiesta también las propiedades de la *wojud* en el cosmos, y en este sentido hemos de decir que Dios es similar, de alguna manera, a las cosas creadas.

¿Qué es, entonces, el cosmos? Es lo «otro», puesto que es definido como toda otra cosa que la Esencia de Dios. Pero no es otro en todos los sentidos, puesto que es todas las palabras articuladas en el Aliento de la Clemencia, y el Aliento es algo idéntico al Alentador. De nuevo, el cosmos es auto-desvelamiento (*tajalli*) de Dios en Sus *loci* de manifestación. Mediante el cosmos, la *wojud* despliega sus características y propiedades, esto es, Sus nombres universales y particulares: los noventa y nueve nombres de Dios y las entidades inmutables. Por ello, el Aliento del Clemente trae las realidades invisibles al plano visible. En un sentido, el universo es otro que Dios, puesto que la Esencia yace infinitamente más allá de él. En otro sentido, el universo es idéntico a Dios, puesto que nada hay presente en él que no Lo nombre. Las inagotables palabras habladas por Dios son lo mismo que el Aliento, y el Aliento es lo mismo que el Clemente; así, las palabras son lo mismo que el Clemente. Ibn 'Arabi se mueve constantemente entre estos dos puntos de vista: la identidad y la diferencia. Resume su posición con la afirmación engañosamente simple: «Él /no-Él» (*Hu lā Hu*). Cada entidad en el cosmos es idéntica a la *wojud* y, simultáneamente, otra que la *wojud*.

La realidad de «Él /no-Él» puede ser percibida más claramente mediante

la *imaginación*. Ibn 'Arabi discurre sobre la *imaginación* en muchos niveles y juega ésta tan importante papel en sus enseñanzas que mantiene que nadie puede obtener conocimiento verdadero sin entenderla. Una realidad imaginal (no «imaginaria») es una que mora en un dominio intermedio entre otras dos realidades, de forma que podemos afirmarla y negarla al mismo tiempo. Uno de los ejemplos más corrientes es una imagen en un espejo. Tu reflejo en un espejo actúa como una clase de puente entre tú mismo y el espejo; tienes que afirmar que la imagen es tú y el espejo, y que ni es tú ni el espejo. Igualmente, los sueños son realidades imaginales. Si ves a tu padre en un sueño, has visto a tu padre y no a tu madre ni a un hermano; al mismo tiempo, lo que has



visto no es otra cosa que tu propio yo. Así, la realidad imaginal que has percibido es un puente o «*isthmus*» (*barzaj*) entre tu yo y tu padre. La afirmación más sucinta que puedes hacer sobre la imagen del sueño es «él /no-él».

Ibn 'Arabi contempla la imaginación en tres niveles cósmicos diferentes. En el nivel humano, el mundo de la experiencia interior del hombre es la imaginación. Este es el «alma» (*nafs*), que mora en un estadio intermedio, o *isthmus*, entre el espíritu, que de acuerdo con el Qorán (32:9) deriva del Aliento de Dios, y el cuerpo, que Dios moldeó con arcilla. El espíritu es una realidad compuesta de luz pura, vida, conocimiento y los demás atributos divinos, mientras que el cuerpo es una multiplicidad de partes, dominado por la oscuridad, la materia inanimada, la ignorancia, y la falta de atributos divinos. El alma es una mezcla de las dos partes. Ni pura luz ni pura oscuridad,

sino un estado intermedio entre la luz y la oscuridad. Posee cada atributo divino en un cierto grado ambiguo. Cada ser humano representa una mezcla única de cualidades y una posibilidad única de ascensión hacia la perfección de la «no-morada», donde todos los atributos divinos son poseídos en la medida más plena posible. Pero cada humano puede también descender hacia la multiplicidad y la oscuridad, llegando, así, a perderse en la dispersión y pasar a un estado infrahumano. La totalidad del reino intermedio del alma es un reino de imaginación y ambigüedad, de mezcla y perplejidad. El único camino de salvación en este laberinto de afirmación y negación es la ruta establecida por los profetas.

En un segundo nivel, Ibn 'Arabi percibe la imaginación en el macrocosmos, el mundo fuera del hombre. Hay dos mundos creados fundamentales, el mundo invisible de los espíritus y el mundo visible de los cuerpos, que se corresponden con el espíritu y con el cuerpo en el microcosmos. El mundo de los espíritus está habitado por ángeles, de los que en el simbolismo tradicional se dice que están creados de «luz», mientras que el mundo de los cuerpos está habitado por animales y humanos, cuyas partes visibles están hechas de «arcilla». Entre estos dos mundos hay otros muchos mundos que combinan las cualidades de los dos mundos básicos y que son conocidos en su conjunto como el «Mundo Imaginal». Por ejemplo, se dice de los *jinn* (genios) que habitan en alguno de esos mundos intermedios. Están hechos de «fuego», que es, claramente, un puente entre la luz y la arcilla. El fuego es luminoso como la luz, aunque no puede arder sin combustible del mundo de la arcilla. Trata de ascender, pero está retenido por sus raíces en el mundo de la oscuridad. Los seres angélicos descienden desde el mundo de la luz al mundo de la *imaginación* y son percibidos [bajo imágenes] en visiones por los profetas y los amigos de Dios. También aquí los profetas reciben las escrituras, que traen juntas la luminosidad cognitiva de mundo superior y una cristalización lingüística mediante la cual los seres humanos, dominados por la dispersión

y la oscuridad, pueden percibir la luz del espíritu.

En un tercer sentido, la *imagination* se refiere a la más grande de todas las realidades intermedias, que es el cosmos entero, o el Aliento de la Clemencia. El cosmos permanece a medio camino entre la *wojūd* absoluta y la no-existencia absoluta. Todo cuanto «existe» en el universo es Él /no-Él, ello mismo /no-ello mismo. Es más, esta descripción se aplica al cosmos no sólo como realidad estática, sino también como realidad dinámica. En otras palabras, cada momento es simultáneamente idéntico y no-idéntico a los momentos precedente y siguiente. Ibn 'Arabi apunta a la infinitud de la *wojūd* y cita el axioma *El Auto-desvelamiento nunca se repite a sí mismo*, puesto que Dios, en Su infinita efusión, no está bajo constreñimiento alguno; por ello, ni dos cosas ni dos instantes son exactamente los mismos. Esta es la famosa doctrina de Ibn 'Arabi de la «renovación de la creación a cada instante». Como escribe acerca del cosmos:

Todo otro que la Esencia de Dios permanece en el estado de transmutación, rápida y lentamente. Todo otro que la Esencia de Dios es imaginación en acción y sombra que se desvanece... sufriendo transformación de forma en forma, constantemente y por siempre. Y la imaginación no es otra cosa que esto... Así, el cosmos se vuelve manifiesto solamente mediante la imaginación. (*Fotubāt*, vol. II, p. 313)

La *wojūd* es una en su Esencia y varía mediante Sus nombres y auto-desvelamiento; es simultáneamente incomparable con todas las entidades y similar a todas las cosas creadas. La *wojūd* encuentra su más completa expresión exterior en el hombre perfecto, que manifiesta en su plenitud todos los nombres de Dios. Al igual que Dios tiene dos perfecciones, la de la Esencia y la de los Nombres, así el hombre perfecto tiene dos perfecciones, la de su realidad esencial como imagen de Dios Mismo y la de sus manifestaciones accidentales, mediante las cuales despliega los nombres de Dios en contextos particulares. Respecto a la primera perfección, todos los hombres perfectos son esencialmente uno, y se

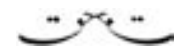
puede hablar del «hombre perfecto» como una realidad única, o como el «logos». Respecto a la segunda perfección, cada hombre perfecto tiene una función específica que jugar en el cosmos; así, hay muchos hombres perfectos desempeñando los roles que Dios les ha asignado. Respecto a la perfección esencial del hombre perfecto, el Qorán dice que *no hay distinción entre los enviados de Dios* (2:285), pero respecto a su perfección accidental, declara que Dios *los ha jerarquizado en grados de excelencia* (2:253). Dicho brevemente, los hombres perfectos son firmes en sus esencias, que no son otras que la Esencia de la *wojūd* misma; al mismo tiempo, sufren una constante transformación y transmutación al participar en el desvelamiento incesante de Dios y al manifestar las propiedades de los nombres divinos en una inacabable variedad de situaciones cósmicas. El corazón (*qalb*) del hombre perfecto experimenta fluctuaciones sin fin, puesto que es el *locus* en el que él percibe los auto-desvelamientos de Dios, que nunca se repiten.

Dios creó el universo para manifestar la plenitud de Su propia Naturaleza. Como lo expresa la famosa tradición sagrada, Dios dice: *Yo era un tesoro oculto; quise ser conocido; por ello creé las criaturas, para que Yo pudiera ser conocido*. En otras palabras, mediante el cosmos, la *wojūd* desvela las infinitas posibilidades latentes en ella misma, aunque se manifiesta a Sí Misma en su plenitud solamente mediante el hombre perfecto, puesto que él, sólo, convierte en acto cada cualidad ontológica, cada nombre o atributo de Dios. El hombre perfecto, sólo él, ha alcanzado la meta de la vida humana, que es manifestar la imagen divina en la que el hombre fue creado.

Ibn 'Arabi dedica la mayor parte de su atención no tanto a la ontología como a la «antropología», esto es, a describir la naturaleza del hombre perfecto y la manera en que los seres humanos pueden alcanzar la perfección. Los aspectos prácticos de la enseñanza de Ibn 'Arabi, que son, con mucho, más detallados que los teóricos que hemos estado considerando, describen como un ser humano puede

disciplinar el intelecto y la imaginación para combinar la visión de la incompatibilidad con la de la similaridad. Un entendimiento meramente racional de la realidad de Él /no-Él no ayudará a una persona a ascender al mundo de la luz. El mundo interior de la imaginación no puede ser transformado en un lugar de auto-desvelamiento de la *wojūd* a menos que sigamos la guía de aquellos humanos que han alcanzado la perfección antes que nosotros: los mensajeros, los profetas y los amigos de Dios.

Resumiendo, la Realidad última de la *wojūd* está infinitamente más allá de nosotros y, al mismo tiempo, siempre-presente con nosotros. En su incomparabilidad, la *wojūd* es Una con una Unicidad absoluta, pero, en su similaridad, se manifiesta a Sí Misma mediante la pluralidad real que percibimos en el cosmos. Lo No-fenoménico permanece incomparable por siempre, igual que la luz permanece luz por siempre, pero lo No-fenoménico trae lo fenoménico a la existencia mediante la misericordia y la compasión hacia todo lo que tiene potencialidad de existir. El cosmos, en correspondencia, despliega todas las propiedades de la *wojūd* de manera diferenciada. Los seres humanos son capaces de regresar por el camino de sus propios sí mismos a lo No-fenoménico, realizando, así, su estado original como entidades inmutables no-existentes, pero, de la misma manera, los hombres perfectos vienen a manifestar la plenitud de la *wojūd*, puesto que sus entidades no-existentes fueron hechas a imagen divina, que es la Imagen de la *wojūd*. «No-morada» es, al cabo, cada morada. No-Él es Él. La Unidad se vuelve manifiesta en la pluralidad de las perfecciones del hombre.



Nota

1.- Para explicaciones detalladas de las ideas manejadas en este artículo, véase: W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1.989.

2.- Traducir, en el contexto de los escritos de Ibn 'Arabi, el término *wojūd* como «existencia», en vez de como «ser» o «presencia», sus sentidos literales, suscita un cierto número de problemas que son

Llegó a su fin

Pasó el día de la separación, la noche de la lejanía llegó a su fin.
Leí mi augurio, la estrella pasó, y la obra llegó a su fin.

Tanto desdén, tanta penuria como repartía el otoño,
ante los pasos de la primavera, esto llegó a su fin.

De ahora en adelante otorga luz nuestro corazón al horizonte,
pues hemos alcanzado el sol, y la polvareda llegó a su fin.

La agitación de esas largas noches, y la tristeza del corazón,
todo ello, a la sombra de la cabellera de la Amada, llegó a su fin.

¡Oh Copera!, larga vida tengas, y colmada esté tu jícara de vino,
que por obra tuya, mi melancólica languidez llegó a su fin.

¡Demos gracias a Dios! Por la dicha de la flor,
la furia del viento de enero y la altivez de la espina llegó a su fin.

Aún me cuesta creer que sea tan infiel el mundo.
La historia de mi tristeza bajo el reinado de la Amada llegó a su fin.

Al alba de la esperanza, oculta bajo el velo de lo Invisible,
dile: ¡sal!, la noche oscura llegó a su fin.

El origen de la dispersión [de mi obra] era tu cabellera,
mas, por tu rostro, ¡oh bello Ídolo mío!, mi dolor llegó a su fin.

Si bien nadie contó con Hāfez,
¡gracias a Dios!, esa aficción sin medida llegó a su fin.

—*Divan* de Hāfez
—Traducido por Carlos Diego





Simbolismo de los ojos

Adaptación de la obra del Dr. Javad Nurbakhsh



En números anteriores hemos explicado, de forma breve, la razón por la cual los sufíes utilizaron en sus escritos en general, y en sus poemas amorosos en especial, símbolos y alegorías referentes a los rasgos corporales del Amado/a, y la gran expansión que adquirieron tales símbolos en la poesía sufí. En el número tres ofrecimos el simbolismo de la cabellera; en el presente número tratamos, de forma resumida, el simbolismo de los ojos. El lector interesado en profundizar en estos aspectos puede acudir a nuestra reciente publicación, *Simbolismo Sufí*, tomo I, del doctor Javad Nurbakhsh, donde encontrará un desarrollo más completo del amplio simbolismo de la terminología sufí. Encontrarán más información sobre este libro en la presente revista.

Ojo (*chashm*)¹

En la terminología simbólica de los sufíes, escribe 'Erāqi, el término ojo (*chashm*) es utilizado para referirse al misterio de la visión de Dios. Definición que comparte Dārābi en su libro *Una sutileza de lo Invisible*, añadiendo: «Así mismo simboliza la visión interior o intuitiva (*basirat*) del Amado».

*Ninguna gota vio jamás al Océano con sus propios ojos,
pide ojos al Océano para mirar el agua.*

Nurbakhsh

La percepción o la visión de Dios obra de tal forma que trasciende nuestra comprensión, de ahí que estemos continuamente perturbados y decaídos. En otras palabras, hablando de forma figurada, estamos continuamente devastados y asolados por los ojos del Amado. El gran maestro sufí persa, Mahmud Shabestari (siglos XIII y XIV), en su obra *El jardín del Misterio*, escribe:

*De sus ojos nacieron pena y ebriedad,
por sus labios de rubí apareció la esencia de la existencia.
Al reflexionar sobre sus ojos y sus labios,
el mundo entero se convirtió en adorador del vino.
Por sus ojos los corazones están embriagados y lánguidos,
por sus labios de rubí las almas están veladas.
Por sus ojos los corazones son consumidos,
sus labios de rubí la cura son de las almas enfermas.
Por sus ojos nuestra sangre hierve continuamente,
por sus labios de rubí nuestra alma es fascinada.
Con miradas seductoras sus ojos roban corazones,
con coqueteo sus labios de rubí reaniman el alma.
Si deseas (ver) el rincón de sus ojos o (besar) el rincón de sus labios,
éstos dicen que «no», aquellos, que «sí».*

Posteriormente, Lāhīyī en la interpretación que escribe sobre esta obra, *El jardín del Misterio*, anota: «El ojo es una alusión a la percepción omniabarcante por parte de Dios de las esencias o realidades (*a'yān*) y sus capacidades, y es a





Cortesía de M.A.Taraghijah, 1995.
Colección de la galería Moné

esta percepción a la que se hace referencia como el Atributo divino de la Visión».

*Te aposentaste en mis ojos, y con tus propios ojos
yo te vi revelado por todo lo existente.*

Nurbakhsh

Tahānawī, a su vez, lo define como símbolo de la Belleza y también como Atributo divino de la Visión.

*Aunque Hāfez era un astuto pájaro en el cielo de la prudencia,
con la flecha de sus miradas seductoras le cazaron
los ojos de la Dueña de las cejas arqueadas.*

Hāfez

*Tus ojos roban el corazón a los que se apartan del mundo,
y por ello, el que te busquemos no es culpa nuestra.*

Hāfez

*El pobre enamorado ¿qué puede hacer ante tu seducción,
cuando el encanto de Babilonia es rebén de tus ojos seductores?*

Sanāi

*Estamos ebrios y arruinados por los ojos de la Compañera,
alborotados por la cabellera de esa Bella Imagen.*

Maqrebi

*Tus ojos, con una sola mirada cautivadora, pueden liberar
a miles de almas, decaídas como yo, de su abatimiento.*

Maqrebi

El término persa *chashm* se traduce en árabe por ‘*ayn*, palabra ésta que también significa «la esencia» de algo; de ahí que *chashm*, en alguna ocasiones, sea utilizado para referirse a la Realidad del Eterno, es decir, la sagrada Esencia de Dios. Como por ejemplo en los siguientes poemas de ‘Attār:

*Derramó tu ojo la sangre de mi corazón,
y luego dijo: «Oculta este misterio!»*

*Todo lo que busca la gente de la ciencia
los testigos de tus ojos lo revelan.*

*Sin tu rostro ¡oh Rompecorazones!
mis pies quedaron atrapados en el lodo.
Por tus ojos alborotadores,
el corazón de ‘Attār enloqueció.*

*Siendo larga la historia de tu cabellera, ¿qué puedo decir yo?
Siendo el desdén el oficio de tus ojos, ¿qué puedo decir yo?*

*Por tus ojos el mundo está colmado del fervor,
be aquí el mundo enloquecido por Tí.*

*No alcanzó tus ojos
pensamiento alguno bajo el firmamento.*

*Nadie apuró una sola copa de tu vino sin que,
al día siguiente,
cientos de jácaras llenaran de sangre
la agonía de su languidez por tus ojos.*

*Porque de tus ojos nos llega una lluvia de flechas,
ofrecemos a ellas nuestra alma como diana.*

*Si sus ojos matan, no importa,
pues sus labios de rubí ofrecen el agua de la vida.*

Ojos ebrios (*chashm-e mast*)

Esta expresión, en palabras de ‘Erāqī, es una alegoría del Encubrimiento por Dios del error o falta cometida por el viajero, respecto de él mismo como de los demás, de tal forma que nadie la llega a conocer y es perdonada.

En el mismo contexto, para el autor anónimo de *El espejo de los enamorados*, la expresión «ojos ebrios» simboliza el ocultamiento por Dios de la totalidad de los errores y faltas que hayan nacido en el discípulo en la realización de sus responsabilidades de servidumbre (*‘obudīyat*) [por ejemplo, en la realización de los actos de devoción]; un perdón que origina la corrección de su estado interior (*hāl*).

*Si son Sus ojos ebrios quienes escancian vino,
ni por un instante podemos permanecer sobrios.*

Maqrebi

*Mira con cuanta atención cuidan, en su ebriedad,
sus bondadosos ojos ebrios de nuestro corazón.*

Maqrebi

*Cada uno tiene a alguien que le protege,
a Maqrebi, sin embargo, le protegen Sus ojos ebrios.*

Maqrebi

*¿Qué puedo hacer ya de este cuerpo,
si tus ojos ebrios le robaron el alma que no tenía?*

‘Attār

*Pobre de mi corazón, porque los ojos ebrios de la Amada
rompieron, con una sola mirada cautivadora, cientos de votos.*

‘Attār

Existen otras dos expresiones que los sufíes han utilizado con el mismo contenido simbólico que los ojos ebrios. Una es, ojos de color vino, púrpura (*chashm-e meymun*):

*Aquella morena en quien la dulzura del mundo está,
ojos de color vino, labios sonrientes, y mi corazón feliz con Ella está.*

Hāfez

Y la otra es, ojos dormidos (*chashm-e por jāb*):

*¿Dónde está aquel cuyo corazón, por tus ojos dormidos,
sin beber vino, no esté en ruina?*

‘Attār



Ojos lánguidos, entumecidos [del vino] (chashm-e majmur)

‘E rāqī, en su obra sobre la terminología sufi, lo señala como una alusión al ocultamiento por Dios del error y de la falta del discípulo a él mismo, pero no a los maestros perfectos a causa de sus estados elevados, pudiendo estos manifestarlo o no en sus palabras.

Puede también simbolizar, como lo encontramos en *El espejo de los enamorados*, el encubrimiento por el Señor de la falta del viajero, aun a los ojos de los realizados.

Tus ojos lánguidos cortaron el paso al corazón de los enamorados, esa forma de actuar es muestra de la embriaguez de tu vino.

Hāfez



En tus ojos abrumados de languidez se oculta el embrujo del alba, en tu alborotada cabellera se manifiesta como reposa la belleza.

Hāfez

Por aquellos ojos llenos de languidez y ebriedad, llenos están continuamente de sangre mis ojos.

Sanāi

Robó con amores mi ebrio corazón la languidez de tus ojos robacorazones.

‘Attār

Finalmente, la expresión, ojos adormecidos, somnolientos (*chashm-e nimēh jāb*), posee el mismo contexto simbólico.

¿Qué calma es esta que me das cuando me roban el sueño tus ojos adormecidos?; Basta ya!

‘Attār

Ojos de gacela (chashm-e āhūwānah)

En la misma obra antes mencionada sobre el simbolismo sufi leemos que para los sufíes esta expresión simboliza el ocultamiento por Dios de las faltas del viajero a los ojos de los demás; al mismo tiempo que hace consciente a éste de aquel error y de aquellas faltas que los demás no conocen. Ésta es, en realidad, la perfección de la gracia divina que aparta al viajero de sus errores y le ayuda en su corrección.

Este simbolismo lo comparte también el autor de *El espejo de los enamorados* señalando que esta expresión alude al ocultamiento por Dios de los errores del discípulo a los ojos de los demás, lo cual representa el máximo favor divino hacia el discípulo y la causa de su progreso en la Senda.

Basta para los valientes el recuerdo de tus ojos de gacela para enseñarles el arte de cazar.

‘Attār

Finalmente, otros sufíes, como Olfati Tabrizi, lo han considerado como símbolo del reproche de Dios al enamorado mediante una orden directa y por las faltas y errores cometidos por éste.

El día de la resurrección es como un «abrir y cerrar de ojos», veloz como una flecha lanzada por tus ojos de gacela.

‘Attār

Ojos de añil, ojos seductores (chashm-e shablā)

Esta expresión hace referencia al desvelamiento de los estados místicos, de las virtudes y de la elevación del grado del viajero, tanto a él mismo como a los demás.



Sin embargo, como esta morada (*maqām*) es la fuente del reconocimiento y de la fama mundana, pocas veces está vacía de la decepción divina (*makr*)³ y de la perdición progresiva del viajero.

Simboliza el descubrimiento de las perfecciones y de las moradas espirituales del viajero, tanto a él mismo como a los demás, para que los buscadores de Dios y los viajeros hacia Su divina presencia puedan reconocerle y ser guiados por él. Este estado es específico de los señores de la Senda que alcanzan la morada de la guía y la bendición.

*En la taberna de los magos⁴,
parece como si los ebrios estuviesen desatentos
al vino del anhelo y a la copa
de Sus ojos de narciso seductor⁵.*

El espejo de los enamorados

*Di a Aquella, por cuyo amor he caído enfermo toda la vida,
mírame, para que me muera ante tus ojos de añil.*

Hāfēz

Ojos turcos (*chashm-e tork*)

En *Estelābāt-e ‘Erāqi* encontramos: «Simboliza el ocultamiento de los estados, las moradas, la perfección y la elevación del grado interior del viajero, tanto a él mismo como a los demás, de tal forma que sólo Dios los conozca. Este es el grado más perfecto del encubrimiento».

Y el autor de *El espejo de los enamorados* amplía esta definición añadiendo que este estado es específico de los arrebatados o raptados por Dios (*maǧzūbān*) y no de los viajeros metódicos de la Senda. Aquellos a los que su absoluto sumergimiento [en Dios] les ha vuelto inconscientes de sus propios estados.

*No me preguntes por sus ojos, porque son Turcos fieros.
No me preguntes por su cabellera, porque es como Hindúes infieles.*

Maqrebi

*¡Oh corazón! ten cuidado con sus ojos ebrios,
porque son Turcos, embriagados y sanguinarios.*

Maqrebi

Ojos de narciso (*chashm-e nargues*)

Para los viajeros de la Senda, escribe Tāhānawī, simboliza el ocultamiento, por parte de los perfectos, de sus elevados estados y grados interiores, de tal forma que nadie salvo Dios los conoce.

‘Erāqī, a su vez, amplía esta definición señalando que esta expresión es una alusión al ocultamiento de los estados, las perfecciones y la trascendencia del grado del viajero a él mismo pero no a los demás (es decir, la gente sabe que él es un *walī* o amigo de Dios, pero él mismo no es consciente de ello), o a los demás pero no a él mismo (es decir, él es consciente de su *welāyat*, o amistad con Dios, pero la gente lo ignora). Estos dos estados, en realidad, son de la misma naturaleza.

*El poderío de sus ojos de narciso, cerró a todo los ojos de mi corazón.
Todo lo que hagan sus ojos, aun si roban el alma, es bello.*

‘Attār

*¡Oh mi bello Ídolo! Desde que abriste tus ojos de narciso,
el mundo entero está colmado de raptos y de gozo.*

‘Attār

Finalmente, el autor de *El espejo de los enamorados* lo define como el símbolo del ocultamiento de los estados, las moradas y la sublimidad del grado del gnóstico, no a él mismo, pero sí a la gente, para que no sean conscientes de ellos. Este es un estado común entre los que han elegido voluntariamente el reproche mundano y entre los señores de lo Invisible, y cita este poema:

*Es justo que el narciso ebrio incline su cabeza ante Ti,
pues siente pudor ante tus ojos de narciso.*

Y en palabras del maestro Nurbakhsh:

*Desde aquel día en que Nurbakhsh
lo perdió todo por tu narciso ebrio⁶,
comprendió que quien tiene corazón,
cae enfermo de Ti.*

Ojos juguetones, joviales (*chashm-e shuj*)

Es una alusión al hecho de desvelar al propio viajero sus estados y sus moradas espirituales, de tal manera que, o bien le demuestran su idolatría, o bien él se vuelve idólatra (es decir, cae en la vanidad y en la auto-adoración).

*Como tus ojos juguetones, soy un infiel si cambio
uno solo de tus cabellos por la fe o por el mundo entero.*

Sanāī

*¡Oh Maqrebi! tú no eres el único enfermo
por los ojos joviales de aquel Robacorazones,
pues sus ojos, en cada rincón,
tienen otro enfermo como tú.*

Maqrebi

*De tus ojos joviales, ¿cómo puede uno salvar la vida,
si continuamente nos acechan en un rincón, con su arco tensado?*

Hāfēz



*¡Oh corazón! Protege tu fe de sus ojos juguetones;
aquel Arquero seductor viene arrasando.*

Hāfēz

En otras obras, como vemos en los siguientes versos, el mismo simbolismo ha sido expresado con la expresión «ojos atrevidos, osados, frescos» (*chashm-e shang*).

*Han derramado mi sangre tus ojos atrevidos,
¿hasta cuándo mostrarán tanta osadía tus ojos?*

'Attār

Ojos tumultuosos, alborotadores (chashm-e fetnah-yū)

Esta expresión, para los viajeros de la Senda, simboliza el ocultamiento por Dios de la cualidad de las realidades de las cosas a los ojos del viajero, para que éste se incline más hacia la sumisión.

*De tus ojos tumultuosos que seducen al corazón,
surgieron miles de ojos arrebatadores.*

Maqrebi

*Una sola mirada cautivadora lanzó con gallardía tu narciso,
y la seducción de tus ojos levantó miles de alborotos en el mundo.*

Hāfēz

*Yo, y la ebriedad, y los ojos tumultuosos de la Compañera,
vuelve el tiempo de la sedición.*

Hāfēz

Ojos cautivadores, embrujadores, ojos arrebatadores (chashm-e jādu, chashm-e fattān)

Hacen alusión al alejamiento del viajero y a su privación por Dios del conocimiento de la realidad de las cosas, para que se apoye más en su propio esfuerzo.

*Tus ojos cautivadores son como las sombras del alba,
y es por ello, que en este manuscrito, tantos errores aparecen.*

Hāfēz

En *El espejo de los enamorados* encontramos: «Simbolizan el encubrimiento por Dios de los estados y de las faltas del caminante, para que éste no busque su corrección, lo que le convierte en el merecedor de la crítica y del reproche del común y de los elegidos entre los creyentes. Este es el estado al que se conoce como *estedrāy*, la pérdida progresiva y como *makr*, la decepción divina.

*Tus labios aprendieron cómo hacer hervir la sangre de tus fieles,
y parece que tus ojos arrebatadores lo aprendieron luego aún mejor.»*

*No sé con que hechizo encantaron a mis ojos sus ojos embrujadores,
que nada atrae ya mis ojos salvo sus ojos cautivadores.*

Maqrebi



*Continuamente me mantiene ebrio la brisa de los rizos de tus cabellos;
me arruina, en cada momento, el engaño de tus ojos cautivadores.*

Hāfēz

*Del fuego que encendieron sus ojos cautivadores,
humo se levantó de la mente de los sacerdotes del fuego sagrado.*

'Attār

*El hechizo de sus ojos levantó cientos de tumultos,
en todos los bazares por los que alguna vez pasó.*

Hāfēz

Ojos enfermizos (chashm-e bimār)

Se refieren al encubrimiento de las culpas y de los deslices del viajero y a su perdón.

En el libro, *El espejo de los enamorados* figura: «Es una alusión al ocultamiento ocasional de los estados y de las moradas espirituales del viajero gnóstico, que ocurre, en ocasiones, por su acercamiento a su naturaleza material (*tab'*) y por la lasitud de su condición humana. Un ocultamiento que, por ocurrir pocas veces, varía dependiendo de los diferentes momentos. Este estado pertenece al raptado-viajero (*maǰzūb-e sāleke*)⁸ en las etapas iniciales cuando trata de dirigir su atención hacia sus responsabilidades religiosas».

*No lances a mi corazón las flechas de tu mirada seductora,
porque moriré ante tus ojos enfermizos.*

Hāfēz

*Con tus pestañas negras mil fisuras hiciste en mi fe,
¡ven, para que de tus ojos enfermizos coseche miles de penas!*

Hāfēz



Ojos negros (*chashm-e siyāh*)

Esta expresión simboliza el descubrimiento de sus faltas al discípulo, a fin de que abra sus ojos para corregirlas.

*Aroma de leche se percibe en sus labios de azúcar,
mas sus ojos negros nos hacen derramar sangre con sus maneras.*
Hāfez

En *El espejo de los enamorados* encontramos: «Es una alusión al desvelamiento de las perfecciones y de la elevación del grado del viajero».

*Sólo tus ojos negros me pueden enseñar cómo alcanzar este empeño,
porque nadie más que Tú sabe de encubrimiento⁹ y de ebriedad.*
Hāfez

*¡El narciso lanza miradas cautivadoras con tanta extravagancia!
Contonéate ¡oh Tú! por cuyos ojos negros se desvive mi alma.*
Hāfez

*¡Oh Tú! cuyo beso es la fuente de todo lo valioso.
¡Oh Tú! cuyos ojos negros vuelven todo lo negro blanco.*
‘Attār



Notas

1. El término *chashm*, aunque gramaticalmente es singular en persa, representa sin embargo en la mayoría de los ejemplos un nombre plural. En todos los textos citados, tanto «ojos» como «ojos», se refieren a la palabra *chashm*.
2. Se refiere al versículo coránico donde dice: *Nuestra orden no consiste sino en una sola palabra, como un abrir y cerrar de ojos* (50,54).
3. La decepción (*makr*). Para más información véase el diccionario de términos final
4. En el original utiliza el término *moqān*, los magos, nombre con el que se conoce en Persia a los sacerdotes de la religión zoroastriana.
5. En la poesía persa las expresiones «*nargues-e jādm*», narciso hechizador, «*nargues-e fatām*», narciso tumultuoso y «*nargues-e shablāw*», narciso seductor, hacen alusión a los ojos de la Amada.
6. Ver nota 5.
7. La naturaleza material, la naturaleza genética (*tab*). Para más información véase el libro *La psicología sufí*, del Dr. Javad Nurbakhsh. Editorial Nur, Madrid 1997.
8. Sobre las cuatro categorías de discípulos, o viajeros, que los sufíes consideran en la senda, el viajero [metódico], el raptado o arrebatado de sí, el viajero-raptado, y el raptado-viajero, véase el libro *En el camino sufí*, del Dr. Javad Nurbakhsh. Editorial Nur, Madrid 1998.
9. En el original persa utiliza el término «*masturi*», cuyo significado literal es estar velado, encubierto, oculto. En la terminología sufí significa la habilidad de ocultar la ebriedad interior surgida en

uno mismo por un estado místico. También es una alusión a la santidad absoluta de lo más profundo de la sagrada Esencia de Dios que está oculta a la percepción de absolutamente todos, incluso a la de los profetas y de los amigos de Dios. (*Simbolismo sufí*, vol. III)

Referencias y personajes

Anónimo

— *Mer'āt al-Oshāq* (El espejo de los enamorados). Manuscrito persa del autor anónimo. Está incluida en la obra editada por Y. E. Bertels en su obra *Tasanwof na Adabiyāt-e Tasanwof* (Sufismo y literatura sufí). La obra completa fue traducida del ruso al persa por S. Izadi, Teherán, 1977.

‘Attār (Neyshāpuri), (Sheij) Farid-ol Din (1229): nació en Neyshāpur (noreste de Irán), autor de numerosas obras entre las que destacan *La conferencia de los pájaros*, y *La memoria de los santos*.

— *Divān-e ‘Attār*. Editada por Sa’id Nafisi, Teherán, 1960.

‘Erāqī, Fajr-ol Din Ebrāhim Hamedāni (1289): gran maestro y poeta sufí conocido como ‘*Eraqi*. Nació en la ciudad de Hamedān en el oeste de Irán. Su Diwan de poesía figura entre los más recitados por los sufíes y posee un destacado lugar en la literatura persa.

— *Estelābāt-e ‘Erāqī (Koliyāt)*. Editada por Sa’id Nafisi, editorial Tābān, Teherán, 1959. Libro clásico sobre el simbolismo de la terminología sufí.

Hāfez (Shirāzi), (Jāyeh) Shams-ol Din Mohammad (1389): uno de los más grandes poetas persas, su Diwan es universalmente conocido.

— *Divān-e Hāfez*. Editada por Anjawi Shirāzi, Teherán, 1982.

Lāhiyī, Shams-ol Din Mohammad (siglo XV)

— *Shareb-e Golshan-e Rāz*. Editada por Keywā Sami’i, Teherán, 1958

Maqrebi (Tabrizi), Mohammad Shirin (1406): nació en Tabriz en el noroeste de Irán.

— *Divān-e Maqrebi*. Editada por A. T. Mir ‘Ābedini, Teherán, 1979.

Mohammad ‘Alā ibn Tahānawi (1745).

— *Kashf Estelābāt al-Fonun* (2 volúmenes). Obra editada por M. E. Kamāl Yā’far, Calcuta, 1862.

Olfati-ye Tabrizi, Sharif-ol Din (siglo XIV). Poeta sufí del siglo XIV. Nació en Tabriz en el noroeste de Irán.

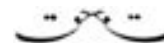
— *Rashf al-albāz fi Rashf al-alfāz*. Editada por Na’ib-e Māyel-e Herawi. Teherán, 1963.

Sanāi (Qaznawi), (Hakim) Abol Ma’ūd Ma’ūdud (1131).

— *Masnavi-e Sanāi*. Editada por Modares Razawi, Teherán, ediciones de la universidad de Teherán, 1969.

Sheij Mahmud Shabestari (1320). Reconocido maestro sufí persa.

— *Golshan-e Rāz*. Editada por el Dr. Javad Nurbakhsh, ediciones del Janāqah Nematollāhi, Teherán, 1976.





En el centenario de Henry Corbin (1903-1978)

Agustín López Tobajas

Se cumple este año 2003 el centenario del nacimiento de Henry Corbin, autor de importancia trascendental para el conocimiento de la filosofía y la espiritualidad islámicas y, en particular, del Islam iraní.

Con motivo del centenario, tres editoriales españolas publican otras tantas obras de este autor que comentamos brevemente a continuación.

Tiempo cíclico y gnosis ismailí, Biblioteca Nueva, Madrid, traducción de M. Tabuyo y A. López. Incluye tres ensayos, el primero de los cuales, «El tiempo cíclico en el mazdeísmo y en el ismailismo» plantea la periodización cíclica del tiempo sobre la base de la continuidad esencial que existiría, según el autor, entre mazdeísmo e ismailismo. Es una brillante descripción de los dos planteamientos cosmogónicos que se sucedieron en suelo persa.

El segundo ensayo lleva por título «Epifanía divina y nacimiento espiritual en la gnosis ismailí» estudia el tema de las metamorfosis de las visiones teofánicas y, en particular, de la teofanía que ocupa el lugar central en el chiísmo: la figura del Imam.

En el tercero de los ensayos que componen el libro, «De la gnosis antigua a la gnosis ismailí» estudia Corbin la recurrencia de los grandes temas del gnosticismo en las doctrinas ismailíes.

La paradoja del monoteísmo, Losada, Madrid, 2003, traducción de M. Tabuyo y A. López. Comprende tres ensayos; el primero de ellos, que da título al libro, plantea un tema fundamental de la perspectiva corbiniana: el monoteísmo plantea una paradoja tanto desde el punto de vista exotérico como esotérico que sólo se resuelve con el recurso a un «esoterismo del esoterismo».

El segundo ensayo, «Necesidad de la angelología», es un recorrido desde la angelología neoplatónica de Proclo,

pasando por la judía y la judeocristiana para llegar a Avicena y Sohrevardi.

El tercer ensayo, «Angelología apofática como antídoto del nihilismo», recupera, a través de la polémica mantenida por Corbin con su colega y amigo George Vallin, los temas del primer ensayo, planteados ahora desde la oposición entre la metafísica advaita, y una teología apofática y personalista.

Templo y contemplación, Trotta, Madrid, 2003, traducción de M. Tabuyo y A. López. Cinco densos ensayos originalmente destinados al Círculo Eranos. El primero, «Realismo y simbolismo de los colores en la cosmología chiíta» es una exposición de la teoría de los colores según se expone en el *Libro del jacinto rojo* de Mohammad Karim-Khān Kermāni. A continuación, «La ciencia de la Balanza y las correspondencias entre los mundos en la gnosis islámica» estudia los diagramas en que, a modo de mandalas, Haydar Āmoli, el famoso comentarista chiíta de Ibn 'Arabi, resumía toda una visión del universo y de los mundos que lo integran.

El tercer ensayo, «Templo sabeo e ismailismo», es un estudio de la compleja liturgia cosmológica de los sabeos, grupo religioso de carácter gnóstico descendiente de un antiguo pueblo del área mesopotámica, y de la exégesis que de ella nos han legado los ismailíes. Un estudio simbólico de la Ka'ba y de la peregrinación es la materia de estudio del cuarto ensayo: «La configuración del templo de la Ka'ba como secreto de la vida espiritual».

El libro termina con un extenso ensayo, «La *Imago templi* frente a las normas profanas» que es, de algún modo, síntesis del sentido total del libro: el templo exterior como imagen del templo interior sobre el trasfondo de la confluencia de las tres religiones abrahámicas en una



Con motivo del centenario de Henry Corbin se celebrarán en Madrid una serie de actos patrocinados por el Instituto Francés, la Casa de Velázquez y la Universidad Complutense, con el siguiente programa:

Día 2 de abril, en el Instituto Francés, Marqués de la Ensenada 11, a las 20 horas tendrá lugar la presentación de los tres nuevos libros de Henry Corbin. La presentación correrá a cargo de Agustín López y Carlos A. Segovia.

Los días 7, 8 y 9 de abril tendrá lugar un apretado ciclo de quince conferencias-coloquio con el programa siguiente:

Día 7, Casa de Velázquez (C. Universitaria), por la mañana: conferencias de Christian Jambet y Victoria Cirlot, y por la tarde, de Pierre Lory, Jean-Jacques Wunemburger y Carlos A. Segovia.

Día 8, Casa de Velázquez, por la mañana: conferencias de Antoni Gonzalo Carbó y Pablo Beneito, y por la tarde, en el I. Francés, mesa redonda con P. Lory, Ch. Jambet y P. Beneito.

Día 9, Facultad de Filosofía de la UCM (C. Universitaria), por la mañana, conferencias de J. A. Antón Pacheco, L. Garagalza y M. Maceiras Fafián, y por la tarde, de M. Cruz Hernández, V. Pallejà de Bustinza y R. Ramón Guerrero.



Shebli y el panadero

Historia adaptada de *La Carta divina*, ‘Attār



Era una vez un panadero que había oído bellos relatos acerca de la caballerosidad y de la nobleza espiritual del gran sufí de Jorāsān, Shebli. Aunque él, personalmente, nunca había visto a Shebli, sentía, sin embargo, una gran veneración hacía el maestro, y rogaba continuamente a Dios que le permitiera ver a este noble hombre. Este deseo había ocupado hasta tal punto el corazón del panadero que la historia de su afecto y de su amor hacía el anciano maestro se había vuelto famosa entre la gente del bazar.

Ocurrió que un día, Shebli, en el transcurso de un largo viaje, entró en el pueblo donde vivía el panadero, y atravesando el bazar, pasó por delante de la tienda del panadero. En este momento, por la gracia de Dios, se reflejó en el espejo del corazón de Shebli el deseo del panadero. El maestro se detuvo ante la panadería, y después de varios momentos de demora, cogió un trozo de pan y, sin pagar, quiso marcharse.

El panadero se dio cuenta, y agarrando bruscamente la muñeca del anciano, sacó el trozo del pan de entre sus manos. Shebli le rogó: «Buen hombre, tengo hambre y no tengo dinero, ¡por amor de Dios, déjame comer este trozo de pan!» El panadero con furia le gritó: «¡Lárgate, aquí no damos pan gratis a nadie!». Shebli no dijo nada y se marchó.

Uno de los presentes en el bazar que conocía al maestro y que había presenciado lo ocurrido se acercó al panadero y le dijo: «Este hombre era Shebli cuyo encuentro tanto deseabas, ¿por qué no le dejaste el trozo de pan?». El panadero, roto de vergüenza, fue en busca del maestro, hasta encontrarle a las afueras del pueblo. Con lágrimas en los ojos, se echó a los pies del anciano, y le rogó que le perdonara. Shebli le ayudó a levantarse, y con amabilidad le dijo que no se preocupara, y que volviera a su tienda. Sin embargo, el hombre insistió una y otra vez: «Maestro,

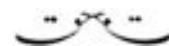
permítame compensar mi falta de cortesía. Haré todo lo que usted me mande». Shebli miró durante varios momentos al hombre, y finalmente le dijo: «Vete y prepara una gran comida para mañana, y invita a todo tu pueblo, yo también estaré ahí». El panadero, con humildad, replicó: «Haré lo que usted me encomienda», y feliz volvió al pueblo para preparar todo lo necesario para el gran festín.

El hombre se puso enseguida manos a la obra, adornó con todo tipo de adornos y flores su gran casa, gastó más de trescientas monedas de oro en preparar todo tipo de manjares para satisfacer al maestro, e hizo correr la voz por todo el pueblo que todo aquel que lo deseara estaba invitado al banquete que daría al día siguiente en honor de Shebli, y les informó que el venerable maestro también estaría presente.

Al día siguiente, la casa del panadero estaba abarrotada de gente. Durante la comida, un pobre hombre que estaba sentado al lado del maestro, le preguntó: «Maestro, yo no quiero saber nada de lo que es bueno, o de lo que es malo.

Sólo quiero saber que tipo de gente es del infierno, y cual del paraíso».

Shebli le miró y le contestó: «Si quieres ver a uno de los del infierno, mira a nuestro anfitrión. Él, por el amor de Dios, no perdonó ni un trozo de pan, y sin embargo, por amor a mí, gastó cientos de monedas de oro. Este hombre ha gastado todo este dinero para agradar a Shebli, pero, hasta el final de su vida, no agrada a Dios, dando un trozo de pan a un pobre necesitado... ¡Sin duda, si este hombre diera, con alegría y generosidad, un trozo de pan a los necesitados, sería gente del paraíso!»



LOS AUTORES

AGUSTÍN LÓPEZ TOBAJAS, (Zaragoza, 1949). Traductor. Ha traducido al castellano obras de H. Corbin, L. Massignon, A. Schimmel, F. Schuon, R. Guénon, A. K. Coomaraswamy, G. Durand, Simone Weil, R. Pánnikar, D. T. Suzuki, E. Swedenborg, etc. Codirector de la revista *Axis Mundi* (1994-1999). Estudiante de las tradiciones espirituales, colabora eventualmente en algunas publicaciones especializadas.

DR. JAVAD NURBAKHSH nació en Kerman (Irán), doctor en psiquiatría, ha sido profesor y Director del Departamento de Psicología de la Universidad de Teherán, y director del Hospital psiquiátrico Ruzbeh, cargos que ejerció hasta su jubilación. En 1974 recibió el doctorado «honoris causa» de la Asociación Mundial de Psiquiatría y fue elegido Presidente de la Sociedad de Psiquiatras iraníes, escribiendo y publicando numerosos trabajos de psiquiatría tanto en revistas iraníes como occidentales. Autor de numerosas publicaciones sobre el sufismo, es el actual Maestro de la Orden Sufí Nematollāhi, posición que ocupa desde los veintiséis años, y actualmente reside en Londres.

TERRY GRAHAM, escritor y productor, se graduó en historia y literatura por la Universidad de Harvard. Posteriormente se trasladó a Irán y realizó estudios de post-grado de literatura persa en la Universidad de Teherán. Vivió durante doce años en Irán y en este periodo trabajó para la Televisión de Irán y para varios periódicos en lengua inglesa. Ha escrito numerosos artículos acerca del sufismo y ha traducido los quince volúmenes de la obra del doctor Nurbakhsh, *Sufi Symbolism*, desde el original persa.

TOM BLOCK, es pintor y escritor y basa su trabajo en los maestros espirituales. Ha realizado series de pinturas sobre los sufíes, los hassidims del judaísmo y sobre el Maestro

Eckhardt, místico católico del siglo XIII. Está trabajando actualmente en un libro llamado *Cousins: The Untold Story of a Mystical Entanglement* que describe la influencia del sufismo en el misticismo judío.

Thomas S. Inui es profesor emérito en el Fetzer Institute, una organización filantrópica norteamericana dedicada al desarrollo de la mente, del cuerpo y del espíritu en las actividades del hombre. Médico de atención primaria, enseñante e investigador, ocupó con anterioridad el cargo de Jefe de medicina interna general en la Facultad de Medicina de la Universidad de Washington y en la cátedra Paul C. Cabot del departamento de Prevención y Cuidados Ambulatorios en la Facultad de Medicina de Harvard.

WILLIAM C. CHITTICK: realizó la licenciatura de Letras en la Universidad de Wooster en Ohio y marchó a Irán para estudiar sufismo. Doctor en literatura persa por la Universidad de Teherán, pasó varios años enseñando religión comparada y otros temas en Persia, en la Universidad Aryamehr de Teherán. Abandonó Irán, después de doce años, en 1979. Actualmente es Profesor Asociado de Estudios Comparados en la Universidad Stony Brook del Estado de Nueva York. Sus libros incluyen una edición de Abdol Rahmān Yāmi's *Naqdo'n-nosus fi sharh naqshe'l-fosus*, traducciones de *as-Sahifato's-sajjādiya* (con el nombre de *Psalms of Islam*, obra del bisnieto del Profeta) y del *Lama'at* de 'Erāqi (con el nombre de *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes*), *A Shi'ite Anthology*; *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*; *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* y *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts* (Albany: SUNY Press, 1992).

La revista SUFÍ es una publicación de la Orden Sufí Nematollāhi, dedicada al estudio de las tradiciones místicas en todos sus aspectos —literatura, historia, poesía, filosofía y práctica—, independientemente de la religión a la que pertenezcan. Agradecemos y damos la bienvenida a cualquier artículo y trabajo artístico que los investigadores y los lectores nos puedan enviar; la redacción se reserva la decisión sobre la oportunidad de su publicación en la revista. A la hora de enviarnos sus colaboraciones tengan en cuenta, por favor, los siguientes criterios :

- 1.- El material debe enviarse escrito a máquina, o, preferiblemente, en disquete (Word, Garamond, 11).
- 2.- Todas las notas y biografías deben ser numeradas e incluidas al final del artículo (Garamond, 10). Todas las referencias a obras o libros deben señalarse con letra cursiva.
- 3.- Al final del artículo debe incluirse una pequeña biografía del autor.
- 4.- La transliteración de las palabras extranjeras debe ser sencilla para facilitar al lector su lectura.

Los trabajos deben ser enviados al Editor de la revista Sufí: C/ Abedul, 11 / 28036 - Madrid / España.
web: <http://www.nematollahi.org> / e-mail: darwish@nematollahi.org

Para suscribirse pónganse en contacto con el centro sufí Nematollāhi de Madrid

Obras del Dr. Javad Nurbakhsh

«...profundizan en los aspectos clave del sufismo y se probarán útiles para cualquiera interesado en la materia, desde los de la comunidad académica hasta quienes son simples amantes de la verdadera espiritualidad.»

Anne-Marie Schimmel, Universidad de Harvard

En la Taberna, paraíso del sufi

La vida del ser humano se puede resumir en la lucha eterna entre el caos y la Armonía, entre el egoísmo y el Amor, entre lo múltiple y lo Único. En esta batalla el sufismo defiende la opción del hombre perfecto, el que, a través de la fuerza del Amor, se sumerge en la Unidad divina del Ser. En esta obra se analizan los pilares básicos de la práctica sufi, afin de servir como guía a todos cuantos viven comprometidos en el largo viaje hacia la perfección.

Precio: 15'30 €

La gnosis sufi (Tomos I y II)

En todas las Tradiciones sagradas existe una gnosis que permite a los hombres realizar los caminos de vuelta a su Origen, haciendo el viaje desde el lado humano al lado divino de su propia naturaleza.

Esta obra nos ofrece la quintaesencia de la gnosis de los maestros sufíes, una antología inigualable en lengua castellana y difícil de encontrar incluso en sus idiomas originales.

Precio: 17'40 € / tomo

Jesús a los ojos de los sufíes

El Dr. Javad Nurbakhsh, maestro de la Orden Nematollahi, presenta en esta obra un estudio sobre lo que los gnósticos y maestros sufíes han dicho en torno a Jesús, con el fin de acercar la figura de Jesús a los musulmanes y animar a los cristianos al conocimiento del Islam.

Jesús es considerado por los sufíes como ejemplo de maestro espiritual y símbolo de hombre perfecto.

Precio: 7'50 €

La pobreza espiritual en el sufismo

Este libro sintetiza lo más bello de la tradición sufi sobre la pobreza espiritual y sus consecuencias, analizando los distintos estados y moradas que el viajero recorre a lo largo de la senda.

Cuando se vislumbra la Presencia, el tiempo se detiene, convirtiéndose en un eterno presente. El sufi sabe que la dependencia del pasado es malgastar el momento presente, lo mismo que pensar en el futuro; por ello se convierte en hijo del momento presente.

Precio: 11'40 €

Mujeres sufíes

Las mujeres han alcanzado en el sufismo las más altas cimas místicas. Nadie como ellas mejor dispuesto para la senda del exclusivo amor hacia Dios.

En esta obra se recopilan biografías, anécdotas, poemas y oraciones de algunas de las mujeres que han destacado a lo largo de la historia del sufismo. Son una inmejorable guía en el camino de la búsqueda de la Verdad.

Precio: 11'40 €

En el camino sufi

El Dr. Nurbakhsh resume en cuarenta breves charlas la esencia del sufismo. Sus palabras son respuestas breves, intensas y precisas a las preguntas de los buscadores.

Treinta breves mensajes condensan la enseñanza y la dirigen directamente al corazón de los buscadores que recorren este «camino sin huellas» en la esperanza de fundirse en el Bienamado, como la gota

Precio: 11'40 € en el mar.

Dador de luz

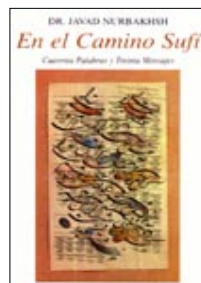
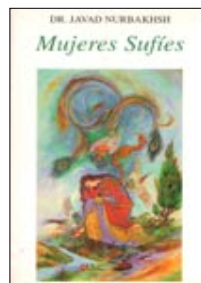
Son muchos los relatos que nos hablan de los maestros clásicos, pero es un raro privilegio poder acercarse a la vida de un maestro sufi vivo, que comparte nuestras inquietudes y nuestras esperanzas.

Dador de luz es una biografía íntima del doctor Nurbakhsh, Maestro de la Orden Nematollahi, gran orden sufi de Persia, país con tradición milenaria en esa búsqueda interior.

Precio: 15,00 €

Diwan de poesía sufi

Este *diwan* se inscribe en la mejor tradición de la poesía mística Sufi, nacida de la experiencia interior en el «camino de los enamorados», cuya única meta es Dios, el Amado. Cantar del alma, que canta desde lo más hondo una presencia deslumbradora, más allá de las palabras, y que, al mismo tiempo, las despierta para fijar en ellas el «recuerdo» constante del Amado, la dolorosa nostalgia de su ausencia, la ebriedad gozosa de su



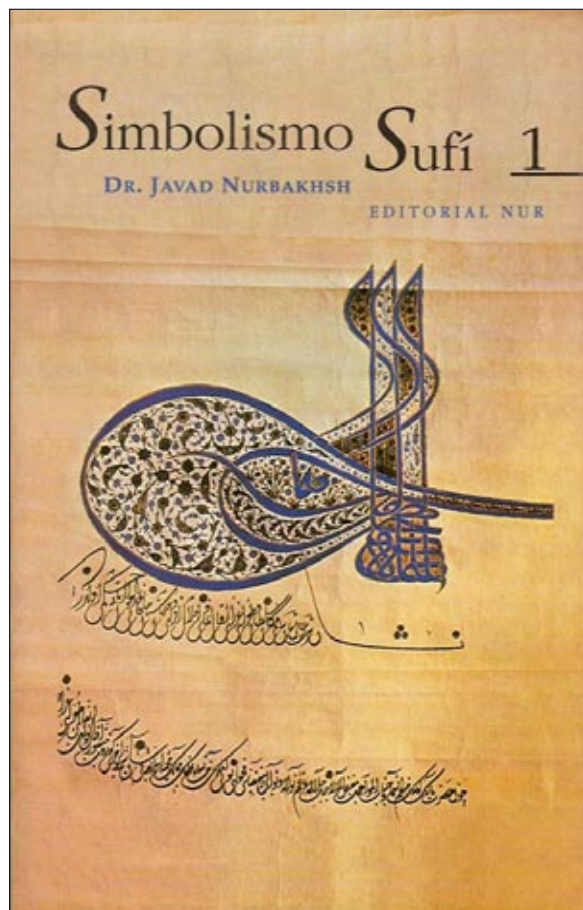
presencia.

NOVEDAD

El *Simbolismo sufí*, del doctor Nurbakhsh, es una obra única en su género que aborda, en ocho volúmenes, la definición de más de cuatro mil conceptos y términos simbólicos del sufismo, desde sus orígenes hasta nuestros días. Esta obra magna recoge no sólo los términos que se refieren al sufismo en general, sino también —y de manera particular— la rica tradición del sufismo persa, que se remonta a la época preislámica y se centra esencialmente en el amor, en el recuerdo del Amado y en la unión amorosa con Él.

La experiencia mística, interior e inefable, encuentra en el símbolo un cauce de expresión que, a manera de «lenguaje insuficiente», trata de revelarnos las diferentes fases y los distintos estados del camino hacia Dios: la búsqueda, la atracción, el rapto, la confianza, la conformidad, la unión gozosa e incondicional...

Cada uno de los conceptos o de los símbolos va ilustrado con textos doctrinales o poéticos de los más grandes místicos sufíes. Esta obra del Dr. Nurbakhsh es el fruto de su erudición en literatura sufí y de su experiencia como maestro espiritual y como poeta, faceta ésta que se ha dado a conocer en lengua castellana con la reciente publicación de su *Divan de poesía sufí*.



Precio: 18 €



DR. JAVAD NURBAKHSH

Psicología Sufí



En el doctor Nurbakhsh encontramos la simbiosis entre ciencia y tradición, entre el profesor de psiquiatría y el Maestro de la Senda, que le cualifican de forma especial para iluminar el camino de aquellos que intentan convertirse en hombres/mujeres de corazón, en campo de encuentro entre lo múltiple y lo Uno.

El autor ilumina el camino a través del cual el hombre ha de intentar realizar su vocación de llegar a ser uno con el Uno. Para ello analiza las distintas etapas del camino, advierte sobre sus peligros y, sobre todo, ayuda a superarlos, consciente de que *el nafs, o "yo", es como el fuego, si intentamos controlarlo o apagarlo en cierto sitio, sus llamaradas reaparecerán por otro*. No se trata por tanto de aniquilar el "yo", sino de convertir sus cualidades negativas en atributos dignos del ser humano. El camino que los sufíes han elegido para la purificación del corazón consiste en la renunciar a amarse a sí mismo, para poder dirigir ese amor hacia otros y en el continuo recuerdo del Amado que libera de cualquier otro apego.

El papel de las enseñanzas de los maestros sufíes es fortalecer en sus discípulos la fuerza del Amor para liberar sus corazones de las garras del "yo" y de sus pasiones. Y que así, de esta forma, el corazón se purifique y pueda ascender al nivel del espíritu, al de la conciencia más íntima y al núcleo del ser.

Precio: 13'80 €

ORDEN SUFÍ NEMATOLLÁHI

NORTE AMÉRICA

306 West 11 th Street
New York, New York 10014
Tel.: (212) 924-7739

4931 MacArthur Blvd. NW
Washington, D.C. 20007
Tel.: (202) 338-4757

84 Pembroke Street
Boston, Massachusetts 02118
Tel.: (617) 536-0076

4021 19th Ave.
San Francisco, Ca 94132
Tel.: (415) 586-1313

11019 Arleta Ave.
Mission Hills, Los Angeles
Ca 91345
Tel.: (818) 365-2226

219 Chace Street,
Santa Cruz, Ca 95060
Tel.: (831) 425-8454

3018 Felicita Road
Escondido, San Diego
Ca 92029
Tel.: (760) 489-7834

310 NE 57th Street
Seattle, Washington 98105
Tel.: (206) 527-5018

4642 North Hermitage
Chicago, Illinois 60640
Tel.: (773) 561-1616

405 Greg Ave.
Santa Fé, New Mexico 87501
Tel.: (505) 983-8500

1784 Lawrence Avenue West
North York, Toronto, Ontario
Canada M6L 1E2
Tel.: (416) 242-9397

1596 Ouest avenue des Pins
Montreal H3G 1B4
Quebec, Canada
Tel.: (514) 989-1411

1735 Mathers Avenue
West Vancouver, B.C.
Canada V7V 2G6
Tel.: (604) 913-1144

EUROPA

41 Chepstow Place
Londres W2 4TS,
Inglaterra
Tel.: 020-7229-0769

95 Old Lansdowne Road,
West Didsbury, Manchester
M20 8NZ, Inglaterra
Tel.: 0161-434-8857

Kölnerstraße 176
51149 Köln
Alemania
Tel.: 49-2203-15390

50 Rue du Quatrième Zouaves
Rosny-sous-Bois 93110
París, Francia
Tel.: 331-485-52809

116, avenue Charles de Gaulle
69160 Tassin-La-Demi-Lune
Lyon, Francia
Tel.: 478-342-016

C/. Abedul, 11
Madrid 28036
España
Tel.: 341-350-2086

Ringvägen 5
17237 Sundbyberg
Suecia
Tel.: 46-8983-767

Jan van Goyenkade 19
2311 BA, Leiden
Países Bajos
Tel.: 31-071-5132442

Getreidemarkt 3/1
A-1060 Wien
Austria
Tel.: 431-9414022

RESTO DEL MUNDO

87A Mullens St.
Balmain 2041,
Sydney, Australia
Tel.: 612-9555-7546

63 Boulevard Latrille
BP 1224 Abidjan,
CIDEX 1 Costa de Marfil
Tel.: 225-22410510

Quartier Beurivage
BP 1599 Porto-Novo
Bénin
Tel.: 229-21-4706

Ázimmo Secteur
Villa 12, Ouaga 2000
17 B.P. 1790 Ouagadougou 17
Burkina Faso
Tel.: 226-385797

Villa D89 Press Residence Hotel Wawa
Magnambougou Fasso-Kanu
BP 2916 Bamako
República de Mali