MARTIN LINGS

¿QUÉ ES EL SUFISMO?

NOTA SOBRE LA PRONUNCIACIÓN DE LAS PALABRAS ÁRABES

Indicamos solamente la pronunciación de aquellas letras cuya lectura podría prestarse a confusión. Las demás se pronuncian de la misma forma que en castellano.

Letra		*Pronunciación*
ṯ	*(ṯā')*	*z* castellana
ŷ	*(ŷīm)*	*j* inglesa, como en «John»
ḥ	*(ḥā')*	*h* fuertemente aspirada
ḏ	*(ḏāl)*	*th* inglesa suave, como en «this»
z	*(zāy)*	*s* sonora, como en «desde», o *z* francesa
š	(šīn)	*ch* francesa o *sh* inglesa
ṣ	*(ṣād)*	*s* enfática
ḍ	*(ḍād)*	*d* enfática
ṭ	*(ṭā')*	*ṯ* enfática
z	*(zā')*	entre *z* y *d*, enfática
‘	*(‘ayn)*	Parecida a una *a* gutural, emitida con la laringe comprimida
g	*(gayn)*	parecida a la *r* francesa, articulada en la garganta
q	*(qāf)*	*k* gutural, articulada en la garganta
h	*(hā')*	*h* aspirada andaluza
’	*(hamza)*	equivalente al espíritu suave griego; semejante al hiato entre dos vocales

PRÓLOGO

El título de este libro es una pregunta; y, en los últimos años, se han dado a esta pregunta, por lo menos en el mundo occidental, respuestas dudosas y sospechosas. Además, el interés por el sufismo, que se extiende rápidamente, acentúa todavía más la necesidad de un libro de introducción y digno de confianza —de introducción en el sentido de que no exija ningún conocimiento especial, y digno de confianza en que no implique más simplicidad que la que la verdad autoriza.

Sin embargo, aunque un libro como éste pueda no requerir ningún conocimiento especial, presupone necesariamente un profundo y penetrante interés por las cosas del espíritu. Más particularmente, presupone al menos un presentimiento de la posibilidad de una percepción interior directa —presentimiento que podría convertirse en germen de aspiración—. O, como mínimo, exige que el alma no esté cerrada a tal posibilidad. Hace cerca de mil años un gran sufí decía del sufismo que era un «sabor», porque su objeto y su fin podrían definirse como un conocimiento directo de verdades trascendentes, más comparable, en lo que concierne a su carácter directo, a las experiencias de los sentidos que al conocimiento que procede de la mente.

La mayor parte de los lectores occidentales de este libro habrán oído en su juventud que «el reino de los cielos está dentro de vosotros». También habrán oído estas palabras: «Buscad y encontraréis; llamad y se os abrirá». Pero de entre ellos, ¿cuántos han recibido algún tipo de instrucción sobre la manera de buscar y sobre el arte de llamar? Y al escribir estas cuatro últimas palabras nos sobreviene la idea de que, en este preciso contexto, constituyen una respuesta a la pregunta que nuestro título propone.

Hemos dicho ya suficiente al respecto para hacer comprender claramente que, aunque nuestro tema está tratado sucintamente —una obra tan poco voluminosa sobre una materia tan amplia es forzosamente un resumen— no lo está de forma superficial, lo que hubiera supuesto una contradicción en los términos. El sufismo es una piedra de toque, un criterio implacable que reduce todo lo demás, excepto sus propios equivalentes, a una superficie plana de dos dimensiones, puesto que constituye en sí la verdadera dimensión de la elevación y de la profundidad.

MARTIN LINGS

Londres, 1973.

1

ORIGINALIDAD DEL SUFISMO

«Hazme entrar, oh Señor, en las profundidades del Océano de tu unidad infinita»: tales eran las palabras con las que empezaba una oración que acostumbraba a decir el gran sufí andaluz Muhyi-l-Din Ibn Arabi[1]; y en sus tratados, los sufíes han hecho siempre repetida mención de ese «Océano» que servía también de referencia simbólica al Término hacia el que su camino les conducía. Sobre la base de este símbolo y como respuesta a la pregunta: «¿qué es el sufismo?» empezaremos, pues, por decir: de vez en cuando, una Revelación «fluye» como una marea procedente del Océano de Infinitud hacia las costas de nuestro mundo finito; y el sufismo es la vocación, la disciplina y la ciencia que permiten sumergirse en el reflujo de una de esas olas y ser devuelto con ella a su Fuente eterna e infinita.

«De vez en cuando»: hay aquí una simplificación que requiere un comentario; en efecto, como no hay una medida común entre el origen y el destino de una ola así, su temporalidad está obligada a participar, misteriosamente, de lo Eterno, exactamente como lo finito debe participar de lo Infinito. Siendo de orden temporal, debe alcanzar este mundo en un determinado momento de la historia; pero, en cierto sentido, ese momento escapará al tiempo. *Mejor que mil meses*[2]: eso es lo que dice la Revelación islámica de la noche de su propia venida. Debe también haber un final que corresponda al comienzo; pero ese final estará demasiado alejado para ser humanamente previsible. Las instituciones divinas están hechas *para siempre*[3]. Otra huella que el eterno presente ha dejado impresa en esta Revelación, es que no cesa de fluir y refluir, en el sentido de que forma un flujo y un reflujo para todo individuo dentro de su área de influencia.

Sólo hay un agua, pero no hay dos Revelaciones que sean externamente iguales. Cada ola tiene sus propias características según su destino, es decir, según las necesidades

[1] British Library, Ms. Or. 13453 (3).
[2] *Corán*, XCVII, 3.
[3] *Exodo*, XII, 14.

particulares de tiempo y lugar en respuesta a las cuales, providencialmente, surge. Estas necesidades, que comprenden todos los modos de receptividad étnica y todas las aptitudes variables de un pueblo a otro, pueden compararse a las concavidades y huecos que la ola encuentra en su camino. La gran mayoría de los creyentes se preocupan exclusivamente del agua que la ola deposita en estos receptáculos y que constituye el aspecto formal de la religión.

En cambio, los místicos —y el sufismo es una clase de mística— se preocupan, por definición, sobre todo por los «misterios del Reino de los cielos»; y sería, pues, justo decir, conforme a nuestra imagen, que el místico se preocupa mucho más de la ola en reflujo que del agua que va dejando a su paso. Sin embargo, como el resto de los miembros de su comunidad, tiene necesidad de ese residuo, necesidad de las formas exteriores de su religión que atañen al individuo humano como tal. Porque si se pregunta qué es lo que, en el místico, puede refluir con la ola que se retira, una respuesta parcial será: ni su cuerpo ni su alma. El cuerpo no puede refluir antes de la Resurrección, que es el primer estadio de la reabsorción del cuerpo —y con él de todo el orden material— en los estados superiores del ser. En cuanto al alma, debe esperar a la muerte del cuerpo. Hasta ese momento, aunque inmortal, se encuentra prisionera en el mundo mortal. A la muerte de Gazzālī, el gran sufí del siglo XI, se encontró bajo su cabeza un poema que había escrito durante su última enfermedad. En él figuraban estos versos:

> Soy un pájaro: este cuerpo era mi jaula,
> pero me he ido volando, dejándola como un signo[4].

Otros grandes sufíes han hecho declaraciones semejantes; pero también han indicado claramente en sus escritos, sus palabras o su vida —que es, para nosotros, la medida de su grandeza— que algo en ellos había ya refluido antes de su muerte y a pesar de su «jaula», algo más esencial que todo lo que debe esperar a la muerte para alcanzar la libertad.

Eso que, mediante la realización espiritual, es devuelto a la Fuente, puede ser designado como el centro de conciencia. El Océano está tanto dentro como fuera; y el camino de los místicos es un despertar progresivo, como si se «reculase» en dirección a la raíz del propio ser; es un recuerdo del supremo Sí que trasciende infinitamente al ego humano y que no es otra cosa que las profundidades hacia las que la ola refluye.

---

[4] British Library, Ms. Add. 7561, f. 86. El poema ha sido traducido completo por M. Smith en *Al-Gazzālî the Mystic*, Luzac, 1944, pp. 36-37.

Para recurrir a una imagen muy distinta, pero que puede ayudar a completar la primera, comparemos este mundo con un jardín —o más exactamente con un vivero de plantas—, porque nada se encuentra en él que no haya sido plantado con vistas a ser trasplantado a otro lugar. La parte central del jardín está reservada a unos árboles de especie particularmente noble, aunque son relativamente pequeños y están colocados en tiestos de tierra cocida; pero, si los observamos, uno de ellos se apodera de nuestra atención por superar a todos los demás en belleza, frondosidad y vigor. La causa no aparece a simple vista, aunque en seguida la comprendamos sin necesidad de indagar: la raíz de ese árbol ha prendido profundamente en la tierra a través del fondo de su recipiente.

Los árboles son almas y el que se distingue de los demás es uno que, como dicen los hindúes, se ha «liberado en vida», uno que ha realizado lo que los sufíes llaman la «Estación suprema»; y el sufismo es un camino y un medio para que la raíz prenda, a través de la puerta estrecha que se encuentra en las profundidades del alma, en el Espíritu puro que desemboca en la Divinidad. El sufí realizado es, pues, consciente de estar, como los demás hombres, prisionero en el mundo de las formas, pero a diferencia de ellos, tiene también conciencia de ser libre, con una libertad que pesa incomparablemente más que su cautividad. Por ello puede decirse que tiene dos centros de conciencia, uno humano y otro divino, y puede expresarse unas veces en función de uno y otras en función del otro, lo que explica ciertas contradicciones aparentes.

Seguir el camino de los místicos es adquirir algo así como una dimensión suplementaria, porque este camino no es otra cosa que la dimensión de la profundidad[5]. En consecuencia, como se verá más detalladamente a continuación, incluso los ritos en los que el místico participa con el resto de su comunidad y de los que también tiene necesidad para el equilibrio de su alma, no los realiza de forma exotérica, como es el caso en los demás, sino que proceden del mismo punto de vista esotérico profundo que caracteriza todos sus ritos y que el método le prohibe perder de vista. En otros términos, nunca debe olvidar esta verdad: el agua que la ola ha dejado tras de sí es la misma que la que refluye. Analógicamente, tampoco debe olvidar que su alma, a la manera del agua «aprisionada» en las formas, no es esencialmente diferente del Espíritu trascendente del que constituye una prolongación de manera comparable a una mano extendida y metida en un recipiente, que después es, finalmente, retirada.

[5] O de elevación, lo que vendría a ser un aspecto complementario de la misma dimensión. Se dice a veces del Árbol de la Vida, del que el santo es una personificación, que tiene sus raíces en el Cielo, para que no se olvide que la profundidad y la elevación son espiritualmente idénticas.

Si el significado del título de este capítulo no aparece todavía, se debe en parte a que la palabra «original» se ha impregnado de sentidos que nada tienen que ver con la esencia de la originalidad, sino que se limitan a una de sus consecuencias, la diferencia, o la cualidad de lo que es inhabitual o extraordinario. «Original» es incluso utilizado como sinónimo de «anormal», lo que constituye una monstruosa perversión, porque la verdadera originalidad es siempre una norma. Tampoco puede ser realizada por la voluntad humana, mientras que lo grotesco, al contrario, es doblemente fácil de producir, precisamente porque no es más que un caos de imitaciones.

Lo original es lo que brota directamente del origen, o de la fuente, como un agua pura no contaminada que no haya recibido ninguna influencia «lateral». Así, la originalidad está relacionada con la inspiración y, por encima de todo, con la revelación, porque se trata de orígenes trascendentes, situados más allá de este mundo, en el ámbito del Espíritu. El origen, a fin de cuentas, no es otra cosa que lo Absoluto, lo Infinito y lo Eterno, y de ahí el Nombre divino «El Origen», en el sentido de Creador o causa primera, en árabe *al-Badī*', que puede también traducirse por «El Maravilloso». Es a partir de este Océano de posibilidad infinita de donde fluyen las grandes olas de la Revelación, cada una «maravillosamente» diferente de las otras, porque todas llevan la marca del Único del que todo proviene, aunque en el fondo son la misma, porque el contenido esencial de su mensaje es la Verdad una.

A la luz de esta imagen de la ola, vemos que la originalidad es una garantía tanto de autenticidad como de eficacia. La autenticidad, cuya cara terrestre, por decirlo así, es la ortodoxia, está constituida por el flujo de la ola, es decir, por la procedencia directa de la Revelación que emana de su Origen divino; y en cada ola se encuentra la promesa de un reflujo en el que reside la eficacia, la Gracia del irresistible poder de atracción de la Verdad.

El sufismo no es otra cosa que la mística islámica, lo que significa que es la corriente central más potente de esa marea que constituye la Revelación del Islam; tras lo dicho, quedará de manifiesto que ello no supone ningún descrédito, como algunos parecen pensar. Al contrario, se trata de la afirmación de que el sufismo es a la vez auténtico y eficaz.

Por lo que se refiere a los miles de hombres y mujeres que, en el mundo occidental moderno, pretenden ser «sufíes» sosteniendo que el sufismo es independiente de toda religión específica y que ha existido desde siempre, sin saberlo lo están reduciendo —si se nos permite recurrir a la misma imagen elemental— a una red de canales de agua artificiales tierra adentro. Se les escapa que, despojándole de su particularidad y, por tanto, de su originalidad, le quitan también su impulso. No hace falta decir que los canales de agua existen. Por ejemplo, desde el momento en que el Islam se estableció en el

subcontinente indio, ha habido intercambios intelectuales entre sufíes y brahmanes; y el sufismo adoptó también ciertos términos y nociones tomados del neoplatonismo. Pero los fundamentos del sufismo estaban ya establecidos y su curso ulterior irrevocablemente trazado mucho antes de que les fuera posible a las influencias místicas extranjeras y paralelas introducir en él elementos no islámicos, y, cuando tales influencias terminaron por dejarse sentir, en realidad no afectaron sino a la superficie.

Dicho de otro modo, el sufismo, siendo totalmente dependiente de una Revelación particular, es totalmente independiente de cualquier otra cosa. Aunque, siendo autosuficiente, puede, si el tiempo y el lugar se prestan a ello, recoger flores en un jardín distinto al suyo. El Profeta del Islam ha dicho: «Buscad el saber hasta en China».

2

UNIVERSALIDAD DEL SUFISMO

Aquellos que sostienen que el sufismo está «libre de las cadenas de la religión»[1], lo hacen en parte porque imaginan que su universalidad está en juego. Sin embargo, a pesar de la simpatía que pueda sentirse por su preocupación relativa a ese indudable aspecto del sufismo, no hay que olvidar que la particularidad es perfectamente compatible con la universalidad: esta verdad salta a los ojos cuando se considera el arte sagrado, que es a la vez completamente particular y completamente universal[2]. Para escoger el ejemplo más próximo a nuestro tema, el arte islámico es inmediatamente reconocible como tal en virtud de su carácter distinto de cualquier otro arte sagrado: «Nadie pondrá en duda la unidad del arte islámico, sea en el tiempo o en el espacio; es demasiado evidente: ya se contemple la mezquita de Córdoba o la gran medersa de Samarkanda, se trate de la tumba de un santo en el Magreb o en el Turkestán chino, es como si una sola y única luz irradiara de cada una de esas obras de arte»[3]. Al mismo tiempo, la universalidad de estos grandes monumentos del Islam es tal que, ante la presencia de no importa cuál de ellos, se tiene la impresión de encontrarse en el centro del mundo[4].

Lejos de ser una digresión, la cuestión del arte sagrado nos devuelve a nuestro tema central: en respuesta a la pregunta: «¿qué es el sufismo?», una posible contestación sería simplemente —a condición de que interviniesen además otras respuestas— señalar el

---

[1] Cierto en un sentido, pero no en el que piensan.

[2] Lo que se deduce claramente de la obra de T. BURCKHARDT. *Principes et Méthodes de l'art sacré*, Lyon. Derain, 1958, que también ilustra la estrecha relación existente entre arte sagrado y mística.

[3] T. BURCKHARDT. «Perennial Values in Islamic Art», *Studies in Comparative Religion*, verano de 1967.

[4] Esta idea ha sido tomada de la magistral demostración hecha por Frithof SCHUON sobre la diferencia entre arte sagrado y arte religioso pero no sagrado. Me he tomado la libertad de transponerla de su contexto cristiano. He aquí el texto original: «Ante una catedral, uno se siente realmente situado en el centro del mundo; ante una iglesia de estilo renacentista, barroco o rococó, uno no se siente más que en Europa» (*De l'Unité transcendante des religions*, París, Gallimard, 1948. p. 79). [Trad. esp., Ed. Heliodoro, Madrid. 1980].

Taj Mahal o cualquier otra obra maestra de la arquitectura islámica. Y un sufí potencial no dejaría de comprender esta contestación, porque el objetivo final del sufismo es la santidad, y todo arte sagrado en el verdadero y pleno sentido del término es como una cristalización de la santidad, de la misma forma que el santo es como una encarnación de algún monumento sagrado, siendo tanto uno como otro manifestaciones de la Perfección divina.

Según la doctrina islámica, la perfección es la síntesis de las cualidades de majestad y de belleza; y el sufismo, como han expresado numerosos sufíes, es un revestimiento de estas cualidades divinas: lo que implica que el alma se despoja de las limitaciones del hombre caído, de los hábitos y de los prejuicios que habían llegado a constituirse en una «segunda naturaleza» y se cubre con las características de la naturaleza primordial del hombre hecho a imagen de Dios. Por eso el rito de la iniciación, en algunas Órdenes sufíes, toma efectivamente la forma de una investidura: el Šayj coloca un manto (*jirqa*) sobre las espaldas del iniciado.

El novicio adopta el género de vida del adepto, porque una parte del método de cualquier mística —y sobre todo de la islámica— consiste en anticiparse al fin; el adepto continúa viviendo como vivía el novicio que fue. La diferencia es que la vía, es decir, el sufismo, se ha convertido en algo completamente espontáneo para el adepto, porque la santidad ha triunfado sobre la «segunda naturaleza». Para el novicio la vía es, al principio, sobre todo una disciplina. Pero el arte sagrado es como una gracia divina que puede volver fácil lo difícil. Su función —que es la función suprema del arte— es precipitar en el alma una victoria de la santidad, de la que la obra maestra en cuestión es una imagen. Como complemento de la disciplina —podríamos incluso decir: como alivio— presenta el camino a seguir como si se tratase de una vocación natural en el sentido literal, haciendo una llamada a todos los elementos del alma con vistas a un acto de adhesión unánime a la Perfección que manifiesta.

Si se nos pregunta: ¿no podríamos señalar el templo de Hampi o la catedral de Chartres, tanto como el Taj Mahal, como una cristalización del sufismo? La respuesta sería un «sí» sobre el que prevalecerá un «no». Tanto el templo hindú como la catedral cristiana son manifestaciones supremas de majestad y de belleza, y un pretendido sufí que no supiera reconocerlo faltaría a su calificación, dado que habría omitido testimoniar la consideración debida a los signos de Dios. Pero es necesario recordar que el arte sagrado existe para todos los miembros de la comunidad en la que florece y que representa no sólo el fin, sino también los medios y la perspectiva o, en otros términos, la abertura de la vía hacia su objetivo; y ni el templo ni la catedral estaban destinados a manifestar los ideales del Islam y a revelarlo como medio para el fin como lo fueron las grandes mezquitas y, en otro plano, los grandes sufíes. Desde luego no sería imposible

resaltar la afinidad que existe entre esos dos modos particulares de majestad y belleza manifestados en ambos modelos islámicos, es decir, en las perfecciones estáticas de piedra y en sus equivalentes dinámicos vivientes. Pero tal análisis de lo que podría llamarse el perfume de la espiritualidad islámica se saldría del marco de un libro como éste. Será suficiente decir que la unidad de la Verdad se refleja en todas sus revelaciones, no sólo por la cualidad de unicidad, sino también por la de homogeneidad. Así, cada una de las grandes civilizaciones teocráticas es un todo único y homogéneo que difiere de todas las demás, como un fruto se diferencia de otro aunque tenga siempre el mismo sabor en todos sus diferentes aspectos. El místico musulmán puede, pues, entregarse enteramente, sin ninguna reserva[5], a una gran obra de arte islámico; y si se trata de un santuario puede, al entrar en él, revestirlo como un traje de santidad y llevarlo como una prolongación casi orgánica del sufismo que él ha ayudado a triunfar en su alma. El templo o la catedral podrían ayudar al mismo triunfo, pero este místico no podría «llevarlos», al menos mientras no haya trascendido efectivamente todas las formas mediante la realización espiritual, lo que es muy diferente de una comprensión meramente teórica.

Si nos referimos al arte sagrado es porque suministra un ejemplo inmediatamente manifiesto de la compatibilidad entre lo universal y lo particular. La misma compatibilidad aparece en el simbolismo del círculo con su centro, sus radios y su circunferencia. La palabra «simbolismo» se utiliza aquí para indicar que el círculo es considerado no como una imagen arbitraria, sino como una forma enraizada en la realidad que tal imagen ilustro, en el sentido de que debe su existencia a esa realidad, de la que, de hecho, es una prolongación existencial. Si la Verdad no irradiara, no podría existir nada comparable a un radio, incluso en el sentido geométrico, sin hablar del camino espiritual del que constituye el ejemplo más elevado; todos los radios desaparecerían de la existencia, y con ellos el mismo universo, porque la forma radial es uno de los más grandes símbolos: simboliza aquello de lo que todo depende, es decir, la conexión entre el Principio divino y sus manifestaciones o creaciones.

Todo el mundo es consciente de «estar en un punto» o de «haber alcanzado un punto», aunque no se trate más que de la conciencia de haber llegado a una edad determina-

[5] Es decir, sin temor a recibir una vibración extraña, porque dos perspectivas espirituales pueden, por razones de doctrina o de método, excluirse mutuamente en algunos de sus aspectos, aunque, sin embargo converjan hacia el mismo objetivo. Pero el arte sagrado es un auxiliar y no constituye normalmente un medio central de realización espiritual. Cualquier peligro que pudiese provenir del arte sagrado de una línea tradicional distinta a la propia es, pues, mucho menor que los peligros inherentes a la práctica de ritos de otra religión. Una violación tal de la homogeneidad espiritual puede provocar un choque suficientemente violento como para desequilibrar al alma.

da. La mística empieza con la conciencia de que ese punto se encuentra en un radio. A continuación procede por lo que podría ser definido como una explotación de ese hecho, al ser el radio un fulgor de la Misericordia divina que emana del Centro supremo y que hace volver a Él. Desde entonces, el punto debe convertirse en un punto de misericordia. En otros términos, debe haber una realización, o actualización, consciente de la Misericordia inherente al punto, que constituye la única parte del radio que se tiene a disposición en esta fase. Lo que quiere decir que se debe sacar provecho de esas posibilidades de Misericordia inmediatamente disponibles que son los aspectos formales exteriores de la religión: aunque están siempre al alcance, pueden haber sido completamente descuidados o puestos en práctica sólo de modo exotérico, es decir, considerando al punto como si estuviera aislado y sin referencia al radio en su totalidad.

El radio mismo es la dimensión mística de la religión; así, en el caso del Islam, es el sufismo lo que, a la luz de este símbolo, aparece a la vez como particular y universal; particular en lo que le distingue de los demás radios que representan otras místicas, y universal porque, como ellas, conduce al Centro único. Nuestra imagen en su conjunto revela claramente esta verdad: cuando un camino místico se acerca a su Fin, está más próximo a los demás que en los comienzos[6]. Pero existe una verdad complementaria y casi paradójica que esta imagen no puede revelar[7], aunque se sobreentiende por la idea de concentración que evoca: más proximidad no significa que sea menos distinto, porque cuanto más cerca se está del centro, más fuerte es la concentración; y cuanto más aumenta la concentración más se condensa la «dosis». La esencia concentrada del Islam no se encuentra más que en el santo sufí que, desembocando en el término del camino, ha llevado los ideales específicos de su religión a su más elevado y más completo desarrollo, exactamente como la esencia concentrada del cristianismo no puede encontrarse sino en un san Francisco, un san Bernardo o un santo Domingo. Dicho de otra forma, no es sólo la universalidad lo que gana en intensidad al acercarse a la Meta, sino también la

[6] También revela, incidentalmente, la ineficacia del diletantismo correspondiente a una línea sinuosa que, a veces, se dirige hacia el centro y, a veces, se aleja, cruzando y volviendo a cruzar diferentes radios pero sin seguir ninguno con constancia, a la vez que pretende abarcar la síntesis de todos. Los que se engañan a sí mismos de esta manera son, por citar a un sufí del siglo pasado (el šayj al-Darqāwī), «como el que busca agua cavando un poco por allí y un poco por allá; no encontrará agua y morirá de sed, mientras que el que cava en un solo lugar, confiando en Dios y dejándolo en Sus Manos, encontrará agua; beberá y hará beber de ella a otros» (*Letters of a Sufi Master*, Londres, Perennial Books, 1968, p. 29). [De próxima publicación en esta colección. *Nota del T*].

[7] Un símbolo es por definición fragmentario, porque no puede captar todos los aspectos de su arquetipo. Lo que se le escapa es, en este caso, la verdad de que el Centro es infinitamente más grande que la circunferencia. Por eso debemos completarlo en nuestro fuero interno con otro círculo cuyo centro represente este mundo y cuya circunferencia simbolice el infinito que lo contiene todo.

originalidad de cada mística particular. Por lo demás, no podría ser de otro modo, puesto que la originalidad es inseparable de la unidad y ésta, como la universalidad, aumenta necesariamente con la proximidad de la Unidad de la que procede.

Todas las místicas son igualmente universales en el sentido amplio de la palabra, en la medida en que todas conducen a la Verdad una. Pero un rasgo que determina la originalidad del Islam, y del sufismo por tanto, es lo que podría llamarse una universalidad secundaria, lo que se explica ante todo porque, siendo la última Revelación del presente ciclo temporal, es necesariamente un poco como su recapitulación. El credo islámico se anuncia en el *Corán* como una creencia *en Dios, Sus Angeles, Sus Libros y sus Mensajeros*[8]. El siguiente pasaje es también revelador a este respecto; ni en el judaísmo ni en el cristianismo se podría encontrar nada comparable a, por ejemplo, esto: *Hemos dado a cada cual una ley y una norma. Si Dios*[9] *hubiese querido habría hecho de vosotros una sola comunidad. Pero ha querido probaros con el don que os ha hecho. Intentad superaros unos a otros en buenas acciones. Para todos el retorno será hacia Dios; Él os aclarará entonces la causa de vuestras divergencias*[10]. Por otra parte —y por eso puede hablarse de un «ciclo» temporal— hay una cierta coincidencia entre lo último y lo primero. Con el Islam la rueda ha dado una vuelta completa, o casi; por eso afirma ser un retorno a la religión primordial, lo que le confiere también un aspecto de universalidad. Una de las características del *Corán* como última Revelación, es que a veces es, en cierta manera, diáfano, con el fin de que la primera Revelación pueda transparentarse a través de sus versículos; y esta primera Revelación, que es el Libro de la Naturaleza, pertenece a todos. Por respeto hacia ese Libro, los milagros de Muhammad, a diferencia de los de Moisés o los de Jesús, nunca están autorizados a ocupar el centro de la escena. Este se reserva, en la perspectiva islámica, al gran milagro de la creación, que a medida que los tiempos transcurren, es considerado cada vez más como algo obvio pero que debe ser restablecido en su sentido original. A este respecto no está de más mencionar que uno de los dichos del Profeta más frecuentemente citado por los sufíes es la siguiente «Tradición santa» (*ḥadīṯ qudusī*)[11], así designada porque Dios habla directamente: «Yo era un Tesoro escondido y quise ser conocido, entonces creé el mundo.»

---

[8] II, 285.

[9] El *Corán* hace hablar a la voz de la Divinidad no sólo en primera persona (en singular o en plural), sino también en tercera persona, pasando a veces de una a otra en dos frases consecutivas, como en este caso.

[10] V. 48.

[11] La palabra «Tradición» será siempre utilizada con mayúscula cuando se trate de la traducción de un *ḥadīṯ*, literalmente «dicho transmitido» (por el Profeta o por uno de sus compañeros refiriéndose a él).

Sin duda es en virtud de estos y otros aspectos de universalidad por lo que el *Corán* declara, dirigiéndose al conjunto de la comunidad de musulmanes: *Hemos hecho de vosotros un pueblo del justo medio*[12]; y se verá quizá en otros capítulos, incluso sin la intención expresa de demostrarlo, que el sufismo es, de hecho, una forma de puente entre Oriente y Occidente.

[12] II, 143.

3

EL LIBRO

Si refiriéndose a nuestro simbolismo básico se nos preguntase sobre la forma que adquiere el oleaje de la marea, contestaríamos que, sobre todo, toma la forma de un libro, el *Corán*. Los sufíes hablan de «tratar de ahogarse» (*istigrāq*) en los versículos del *Corán* que, según una de las más fundamentales doctrinas del Islam, son la Palabra increada de Dios[1].

Lo que buscan es, por emplear otro término sufí, la extinción (fanā') de lo creado en lo Increado, de lo temporal en lo Eterno, de lo finito en lo Infinito; y, para algunos sufíes, la recitación del *Corán* ha constituido, durante toda su vida, el principal medio de concentración en Dios, lo que es la esencia misma de todo camino espiritual.

Hay sufíes que lo están recitando continuamente —por ejemplo, en la India y en Africa Occidental—, incluso sabiendo muy poco árabe; y si a ello se objetase que una recitación así no puede tener sobre el alma más que un efecto fragmentario, dado que la inteligencia de los recitadores no puede participar, contestaríamos que su inteligencia se halla penetrada por la conciencia de participar en la Palabra divina. Saben, por lo demás, que el *Corán* es un flujo y un reflujo, que fluye de Dios hacia ellos y que sus versículos son signos milagrosos (*āyāt*) que les reconducirán hacia Dios, y esa es la razón precisamente por la que lo leen.

El mismo texto justifica esa actitud porque, si el tema del *Corán* es ante todo Allāh, su tema secundario es que viene directamente de Él por medio de la Revelación y que devuelve a Él por Su guía a lo largo del *camino recto.* Inmediatamente después de los

---

[1] A semejanza del hinduismo y del judaísmo, el Islam establece una clara distinción entre Revelación e inspiración. Una Revelación es consubstancial a la Divinidad, de la que es una proyección o una prolongación, mientras que un texto inspirado está compuesto por el hombre bajo la influencia del espíritu divino. En el cristianismo, la Revelación es el propio Jesús, situándose los Evangelios en el grado de la inspiración.

siete versículos de apertura, el cuerpo principal del texto coránico empieza por una afirmación de su autenticidad y de su eficacia: *Alif–Lām–Mīm, He aquí el Libro, no encierra ninguna duda; es una guía para los piadosos.* La primera inicial representa a *Allāh*, la segunda a *Rasūl*[2] «Mensajero», es decir, la naturaleza celestial del Profeta, y la tercera a *Muhammad*, nombre de su naturaleza humana. En virtud de la continuidad que representan, estas letras son la figura del flujo de la ola, siendo la *guía* el reflujo. La misma autenticidad y la misma eficacia son afirmadas por los dos nombres de Misericordia, *al-Raḥmān* y *al-Raḥīm*, con los que comienzan los capítulos del *Corán*. El primero designa sobre todo al Océano en su aspecto de Bondad y de Belleza infinitas que, debido a su naturaleza, desborda; *al-Raḥmān* puede así, por extensión, significar también el flujo de la ola, la Misericordia que crea, revela y envía Mensajeros angélicos y humanos. Frases como *Hemos revelado esto o Te hemos (a ti, Muhammad) enviado como Mensajero*, son como un estribillo repetido constantemente a lo largo del texto coránico. Con no menos insistencia se repiten los versículos que afirman la atracción del Infinito, la Misericordia de *al-Raḥīm* que impulsa al hombre a retornar a su origen, volviéndole capaz de trascender sus limitaciones humanas y terrestres, versículos como: *En verdad Dios es El que lo perdona todo, el Todomisericordioso*[3], *o Dios invita a quienes Él quiere a la morada de la Paz, o Tras Él es la última consumación*, o el exhorto *Responded a la llamada de Dios*, o también la pregunta *¿No vuelven todas las cosas a Dios*? El *Corán* está impregnado de finalidad; y, en particular, como última escritura del ciclo, está «obsesionado» por *la Hora*, el súbito término que gravita sobre los cielos y la *tierra*[4], cita que llega a formar un estribillo que completa al de la creación y la revelación.

La Revelación islámica abarca todos los aspectos de la vida humana, no dejando absolutamente nada al «César»; y, por la ley de las acciones y reacciones concordantes, la plenitud de su flujo en este mundo produce sus efectos en la extensión de su reflujo y en la profundidad con la que éste vuelve al ámbito de la verdad metafísica. Algunos pasajes

---

[2] En árabe, tanto la final como la inicial de las letras radicales puede representar una palabra entera. A veces en este contexto se dice que la letra *Lām* designa a *ibrīl*, el arcángel Gabriel, que transmitió la Revelación a Muhammad.

[3] El nombre *al-Raḥīm* las más de las veces es precedido en el *Corán* por *al-Gafūr*, El que lo perdona todo.

[4] VII, 187.

alcanzan un nivel que trasciende infinitamente la dualidad del Creador y lo creado, del Señor y el esclavo, y que es nada menos que el grado de la Esencia divina Misma[5].

El *Corán* es el libro de la comunidad entera y no obstante es al mismo tiempo, y sobre todo, el libro de una minoría, el libro de los elegidos espirituales. Presenta este doble aspecto según modos diferentes, De entrada, abunda en versículos abiertos que todo creyente puede y debe aplicarse a sí mismo, pero de los que, sin embargo, puede decirse que se aplican de una manera preeminente a los sufíes. Por ejemplo, la *Fātiḥa*, el capítulo de apertura, contiene una súplica que dice: *Guíanos por el camino recto.* Esto se repite varias veces en la oración ritual y constituye, por tanto, la súplica más frecuentemente repetida en el Islam. Sin embargo, «pertenece» especialmente a los sufíes, porque, siendo los miembros de la comunidad más «conscientes del camino», pueden entregarse a este versículo como nadie más podría hacerlo, entrando en él como en su propio elemento. Además son los únicos que pueden valorizar el superlativo sobreentendido en el versículo. En general, el místico podría ser definido como aquél que se pregunta a sí mismo: «¿cuál es el camino más recto?». El sufismo existe como respuesta a esta pregunta y por ninguna otra razón, porque es, por definición, la vía más directa de acercarse a Dios, y tanto es así que la palabra *ṭarīqa* (vía)[6], designa por extensión una Orden sufí o una cofradía.

Otro versículo muy querido tanto por su notable belleza como por su significado, y que todos recitan, especialmente en las épocas de prueba, es el versículo de la «búsqueda del retorno» (*istirŷā'*): *En verdad, somos de Dios y a Él regresamos*[7]. Los sufíes estiman que el sufismo entero está resumido en este versículo; a menudo lo cantan en sus reuniones y a veces lo repiten un cierto número de veces con el rosario; y de hecho, aunque todo creyente sea necesariamente «de Dios» en un grado u otro, puede decirse que el místico es «de Dios» de una manera que no es la del resto de la comunidad, porque mística quiere decir consagración total. Además es necesario recordar, a propósito de estos versículos, que el sufismo no es sino un movimiento de retorno, un reflujo y que, desde este punto de vista, los demás miembros de la comunidad, aunque dirigidos hacia la buena dirección, están estacionarios. Incluso dentro de sus propios rangos, los sufíes establecen una distinción entre los miembros más centrales de una Orden, que

[5] No hace falta añadir que ninguna Revelación puede dejar de alcanzar este nivel. El cristianismo, por ejemplo, lo alcanza implícitamente, como abarca implícitamente el conjunto de la vida. Pero el *Corán* hace ambas cosas explícitamente.

[6] Es, en parte, sinónimo de *ṣirat* (camino), pero en un sentido más amplio, podría traducirse como «vía y medio».

[7] *'Innā li-Llāhi wa'innā ilayhi rāŷi'un*. II, 156.

denominan «viajeros» (*sālikūn*) y los miembros más periféricos, que están relativamente inmóviles.

Se puede decir de estos versículos que son «abiertos», porque se aplican a toda la jerarquía de la aspiración espiritual en sus diversos grados. Sin embargo, la distancia entre los más bajos y el más elevado de los grados es suficiente para constituir una diferencia de significado: y de hecho, el Profeta ha dicho que cada versículo del *Corán* tiene «un exterior y un interior». Acabamos de ver dos ejemplos de significados interiores. Por lo que se refiere al «exterior» de los versículos en cuestión, el «camino recto» exotérico es el que consiste en no desviarse de la ley del Islam, mientras que el movimiento de retorno designa, en su sentido más externo, el paso por una vida piadosa hasta la muerte. Los dos significados, el exterior y el interior, conciernen a los sufíes: pero para los miembros de la mayoría, independientemente del hecho de no estar en general dispuestos mentalmente a aceptar más de un significado para una sola expresión verbal, sería difícil de comprender lo que los sufíes entienden por «viaje» (*sulūk*), es decir, el ahondamiento interior o el reflujo del sí finito en dirección de su Principio divino.

En numerosos versículos los sentidos exterior e interior se aplican a terrenos muy diferentes. Un día, al volver de una batalla contra los infieles, el Profeta dijo: «Volvemos de la pequeña Guerra santa a la gran Guerra santa.» Sus compañeros preguntaron: «¿Qué es la gran Guerra santa?», y respondió: «La guerra contra el alma». Aquí se encuentra la clave del sentido interior de todos los versículos del *Corán* que se refieren a la Guerra santa y a los infieles. Admitamos que este dicho del Profeta aporta algo a todos, y la mayoría de los musulmanes podría pretender tener la experiencia de la lucha contra los infieles del interior, es decir, contra los elementos rebeldes y no musulmanes del alma. Pero resistir de vez en cuando a la tentación es una cosa y hacer la guerra es otra. La gran Guerra santa en su sentido pleno, es el sufismo, o, más precisamente, es uno de sus aspectos y no compete más que a los sufíes. El *Corán* declara: *Combatid totalmente a los idólatras*[8], y en otra parte: *combatidles hasta sofocar la sedición y que la religión sea toda para Dios*[9]. Sólo el místico es capaz de realizar esto interiormente, y sólo él sabe que ello quiere decir mantener una oposición metódica contra sus propias posibilidades inferiores y llevar la guerra al territorio del enemigo, de manera que el alma sea completamente «para Dios». A causa de los peligros de esta guerra, ningún exoterismo tiene fácil acceso. De hecho, aunque no deliberadamente, el exoterismo es un estado de tregua con escaramuzas ocasionales libradas de forma inconexa; y es mejor

[8] IX, 36.
[9] VIII, 39.

permanecer exoterista que suscitar todo el furor del enemigo y después abandonar la lucha dejando que las posibilidades inferiores invadan el alma.

Sería posible dar multitud de otros ejemplos de significados interiores que conciernen sólo a los sufíes. Pero como se citarán varios en los siguientes capítulos, bastará por ahora insistir en la afinidad que los sufíes tienen generalmente con el *Corán* en virtud de lo que les distingue más especialmente de otros musulmanes, a saber, el hecho de que su elección deliberada e irrevocable de lo Eterno con preferencia sobre lo efímero no es simplemente teórica y mental, sino que es tan totalmente sincera que les ha sacudido hasta lo más profundo de su ser y les ha movido a ponerse en camino. El *Corán* mismo es una cristalización de esta elección, porque insiste sin descanso en la inmensa disparidad que existe entre este bajo mundo y el mundo trascendente del Espíritu, mientras que, por otro lado, censura continuamente la locura de quienes eligen lo más bajo en lugar de lo más alto, lo peor en lugar de lo mejor. Como opuesto a esta locura, el sufismo puede definirse como un sentido de los valores o un sentido de las proporciones. La definición no sería inadecuada porque ¿quién en el mundo, aparte de sus equivalentes de otras religiones, podría compararse a los sufíes en lo que respecta a poner lo primero en primer lugar y lo segundo en segundo? De forma análoga, el *Corán* se define como *al-Furqān*, lo que puede traducirse como «Criterio de valores», «Instrumento de discriminación» o, simplemente, «Discernimiento».

Una cualidad esencial del mensaje coránico es el establecimiento de una jerarquía de valores que ofrece criterios para poner cada cosa en su lugar, así como una base general de evaluación. No sólo distingue entre justo y falso, ortodoxia y herejía, verdad y error, religión y paganismo. Establece también una distinción, en el campo de la ortodoxia, entre los que observan una cierta reserva en su culto y, paralelamente, si se trata de la gran Guerra santa, entre los que salen adelante para luchar y los que se quedan atrás. Unos y otros recibirán su retribución. *Dios ha prometido a todos cosas excelentes. Pero Dios prefiere los combatientes a los no combatientes y les reserva una recompensa sin límites*[10]. Otra distinción, paralela pero no forzosamente idéntica, es la que se hace entre los avanzados, de los que se dice que están cerca de Dios (*muqarrabūn*, palabra que sirve para distinguir a los Arcángeles de los Angeles), y la gente de la derecha [siendo los infieles la gente de la izquierda[11]]. En otro lugar, y en dos ocasiones, los que forman la categoría más elevada y que son también llamados los *esclavos de Dios* para subrayar su extinción en Él, son puestos en contraste con los *justos*[12]. Estos parecen ocupar una

[10] IV, 95.
[11] LVI, 8-40.
[12] LXXVI, 5-6; LXXXIII, 18- 28.

posición intermedia entre los *avanzados* y la *gente de la derecha*. Es significativo, en todo caso, comprobar que los *avanzados* se representan en el Paraíso bebiendo directamente de las dos Fuentes supremas, mientras que los *justos* beben de ellas indirectamente, es decir, que sacian su sed en una corriente que toma su sabor de una o de otra de las fuentes, y la *gente de la derecha* bebe agua. Este simbolismo tan rico en significados excusa de comentarios puesto que, para comprenderlo, nos basta considerar a la comunidad islámica tal como siempre ha sido y aún hoy es. Cualesquiera que sean sus subdivisiones, las tres categorías principales de la jerarquía espiritual permanecen, con los sufíes «viajeros» en primer lugar, los relativamente «estacionarios» en segundo y la mayoría «exotérica» en tercero.

Es cierto que las distinciones «furqánicas» existen para información de todos. Pero una jerarquía no puede ser captada más que por aquellos que se encuentran en la cúspide. El *Corán* establece esta jerarquía desde arriba; y el sufí, por el hecho de que se «lanza» en dirección a la cima, es el que llega más cerca del punto de vista coránico, más cerca de la personificación de *al-Furqān*.

El tema de este capítulo desbordará necesariamente sobre los demás, ya que tanto la doctrina como el método del sufismo tienen sus raíces en el *Corán*. Pero el presente contexto exige al menos esta mención: algunas formulaciones del *Corán* parecen destinadas, incluso ciñéndonos a su mensaje literal, exclusivamente a los sufíes. Ahora sólo citaremos un ejemplo, ya que se presentarán otros después: *Estamos (Dios) más cerca de él (el hombre) que su vena yugular*[13]. Este no podría designarse como un versículo «abierto» como *Guíanos por el camino recto*, que cada uno es libre de interpretar según su concepción del camino y de lo que es la dirección recta. Tampoco es comparable con esos versículos en los que el sentido literal es un velo sobre una verdad que no es para todos. Aquí, excepcionalmente, el «interior» es el significado literal. El exterior «protector» es simplemente el deslumbramiento causado por el súbito descubrimiento de lo que es, para el hombre, la verdad de las verdades. La mayoría, cegada, dirige su atención hacia otros versículos; pero al menos para algunos de los que lo captaron literalmente, este versículo no deja otra opción que la de salir en búsqueda de un Šayj sufí, de un maestro espiritual capaz de mostrar el camino que permite conformarse a esa proximidad.

[13] L, 16.

4

EL MENSAJERO

Tras la muerte de Muhammad, un día que se le preguntó a 'A'iša, su esposa preferida, a qué se le podría comparar, respondió: «Su naturaleza era como el *Corán*.» Esto debe entenderse en el sentido de que, de su experiencia intensa e íntima del Profeta, guardaba la impresión de que él era una encarnación del Libro revelado. Lo cual no es sorprendente vista la analogía que existe entre el Mensaje y el Mensajero, porque el Mensajero (*rasūl*) no es sólo el que recibe el Mensaje revalado, sino que es también, como la Revelación, «enviado» —que es lo que significa *rasūl*— a este mundo desde el Más Allá. La doctrina islámica del *Rasūl* es, en el fondo, la misma que la doctrina hindú del *Avatāra*, siendo una diferencia inmediata el hecho de que el término *Avatāra* quiere decir «descenso», esto es, el de la Divinidad, mientras que el *Rasūl* es definido bien como un Arcángel, bien como una encarnación humana del Espíritu. Pero se trata de una diferencia de perspectiva más que de hecho, porque el Espíritu posee un aspecto increado abierto a la Divinidad, tanto como un aspecto creado. La Divinidad del *Rasūl* está velada por la jerarquía de los grados espirituales que marcan la línea de su descenso, y la razón de ese velo es preservar la doctrina de la Unidad divina, mientras que en el caso del *Avatāra*, se «repliega» de buen grado la misma jerarquía para no empañar la identidad del yo con el Sí, que constituye la esencia de la doctrina hindú del *Advaita* (no-dualidad). Esta identidad es también la esencia del sufismo, aunque los sufíes tienen tendencia a expresarla de manera elíptica, salvo, como veremos, en sus «jaculatorias inspiradas».

El aspecto más sorprendente del paralelismo entre el *Corán* y Muhammad se observa sin duda en la extensión de su penetración, pudiéndose comparar uno y otro a la impetuosa ola que se introduce tierra adentro hasta extremos excepcionalmente alejados. Lo mismo que el *Corán* abarca todos los aspectos de la vida humana, así el destino de Muhammad fue el de penetrar con excepcional envergadura en el dominio de la expe-

riencia humana, tanto pública como privada[1]. El reflujo corresponde al flujo: la plenitud terrenal del Profeta se combina con una sensibilidad extrema por el magnetismo del Más Allá; y esta combinación ha dejado una huella indeleble en el conjunto del Islam y en el sufismo en particular. Se encuentra una expresión de ello en este dicho muy conocido del Profeta: «Actuad respecto a este mundo como si fuerais a vivir mil años y respecto al otro como si fuerais a morir mañana.» Hay aquí, por una parte, una exigencia de perfección —de paciente exactitud podríamos decir— que incumbe al hombre en su cualidad de representante de Dios en la tierra; y es, por otra parte, una exhortación a estar listo para dejar este mundo en todo momento. Ambos preceptos tienen en vista únicamente la voluntad del Cielo y, a la luz de la segunda, es evidente que la primera debe aplicarse con espíritu de desapego, porque estar listo para partir impide atarse. Así, el Profeta ha podido decir sin ninguna inconsecuencia: «Sed en este mundo como un extranjero o como un pasajero.» Conviene subrayar su desinterés por el mundo, hecho que Occidente ha pasado ampliamente por alto, en gran parte porque su aspecto, históricamente asombroso, de plenitud terrenal —a veces interpretada de manera completamente errónea como «mundanalidad»— ha sido juzgado como algo que contradecía tal desapego, mientras que estos dos aspectos son, como hemos visto, complementarios e interdependientes. Es significativo que al ofrecer al Profeta como ejemplo a seguir, el *Corán* insiste, en primer lugar, en el «reflujo de la ola»: «*Tenéis en el Mensajero de Dios un buen ejemplo para quien espera en Dios y en el último día, e invoca a menudo el nombre de Dios*»[2]. Esta mención del último Día recuerda que, como el *Corán*, el Profeta está «obsesionado» por la Hora; y esta «obsesión» no puede disociarse de uno de los acontecimientos fundamentales de su misión, el Viaje nocturno, también llamado, según su principal episodio, la Ascensión[3]. Fue como si su «capacidad de estar listo para partir» se hubiese súbitamente desbordado del plano más elevado para derramarse sobre los demás, de forma que, para él, se produjo una breve anticipación de la Hora, y tuvo un goce anticipado de la Resurrección: sobre la Roca de Jerusalén, a donde había sido milagrosamente transportado desde La Meca, fue «descreado», es decir, reabsorbido, el cuerpo en el alma, el alma en el Espíritu y el Espíritu en la Presencia divina. Esta «reab-

[1] Muhammad no fue solamente pastor, comerciante, ermitaño, exiliado, soldado, legislador y profeta-sacerdote-rey; fue también huérfano (pero con un abuelo y un tío particularmente amantes), durante largos años esposo de una sola mujer mucho mayor que él, frecuentemente padre despojado de sus hijos, viudo y, finalmente, esposo de varias mujeres, algunas mucho más jóvenes que él.

[2] XXXIII, 21.

[3] Las dos grandes noches del año islámico son *Laylat al-Qadr* (la Noche del Poder) y *Laylat al-Mi'ray* (la Noche de la Ascensión). Son, respectivamente, la noche del Descenso del *Corán* y la de la Ascensión del Profeta.

sorción» marca el camino de los sufíes[4], y su aspecto de «anticipación» es igualmente significativo, porque es uno de los sentidos fundamentales de la palabra *sābīqūn*, que en el capítulo anterior fue traducida como «los avanzados», y que es, como hemos visto, uno de los términos coránicos que designa a los místicos del Islam. Recordemos a tal propósito este dicho del Profeta: «Morid antes de morir.» Es cierto que tales formulaciones son comunes a toda mística y que todas las místicas son anticipaciones; pero, aunque se trate de una distinción relativa, el sufismo, como última mística del presente ciclo temporal, debe obligatoriamente caracterizarse por una particular sensibilidad hacia esa «atracción» de la Hora, impulso suplementario que ofrece sin duda una compensación parcial por las condiciones exteriores desfavorables de nuestro tiempo.

Bien saben los sufíes que esta sensibilidad debe combinarse con esfuerzos activos en el mismo sentido; y en esto, como en todo lo demás, son, para utilizar su propia fórmula, los «herederos del Mensajero». Si Muhammad es el Profeta de la Hora, hay aquí un complemento pasivo a su función, más activa, de Profeta de la Orientación y de la Peregrinación. El *Corán* subraya que se preocupa por la orientación[5]; y podemos evaluar el peso de esta preocupación por el impacto que este hecho ha producido sobre su pueblo. Hasta el momento actual, uno de los rasgos más inmediatamente impresionantes de la comunidad islámica es lo que podría llamarse «conciencia de la dirección». Esta disposición espiritual, inextricablemente ligada a la conciencia de ser «de Dios», ofrece sin duda, también, una compensación providencial; y se aplica particularmente al sufí que, además de estar más consagrado y ser más consciente del camino que los demás miembros de su comunidad, no debe solamente decir como ellos la oración ritual en dirección a La Meca, sino realizar muchos otros ritos durante los cuales prefiere dirigirse hacia el mismo lado, de manera que esta «concentración» exterior y simbólica pueda servir de soporte a la concentración interior.

Si el Profeta y sus compañeros más próximos emigraron de La Meca a Medina, fue por una necesidad cósmica, a fin de que la orientación pudiese adquirir desde la época apostólica, y como precedente apostólico por tanto, la acrecentada intensidad de que está cargado el gesto de un exiliado que se vuelve hacia su patria. Mucha de esa nostalgia permanece aún hoy, en el sentido de que un musulmán —sea o no árabe— es consciente de tener sus raíces espirituales en La Meca[6], conciencia agudizada una vez al año

---

[4] No hace falta decir que esto no concierne al cuerpo y al alma, a diferencia del caso del Profeta, sino a lo esencial, y que se trata de la reabsorción del centro de consciencia.

[5] II, 144.

[6] Este sentimiento está inextricablemente unido a la nostalgia por el Profeta; y el hecho de volverse hacia La Meca, lugar de su nacimiento y de los inicios del Islam, viene a ser en la práctica (salvo para la

en cada comunidad islámica por la partida y la vuelta de los peregrinos; y, en las cinco oraciones rituales cotidianas, cada ciclo de movimientos culmina en una prosternación que puede describirse como una expansión del alma en dirección a La Meca. Sin embargo, no hay que olvidar que *el recuerdo de Dios es más grande* que la oración ritual[7], y uno de los significados de este pasaje clave es que es «más grande» volverse hacia el Centro interior que hacia el centro exterior. Lo ideal es dirigirse hacia uno y otro simultáneamente, dado que la orientación exterior ha sido instituida ante todo con vistas a la orientación interior. «Nuestro cumplimiento de los ritos es considerado como ardiente o tibio según la intensidad de nuestro recuerdo de Dios durante su ejecución»[8]. Se tratará con mayor detalle más adelante esta cuestión del cumplimiento esotérico de los ritos exotéricos. Lo que se trata de resaltar aquí es que, para los sufíes, el camino espiritual no es sólo la gran Guerra santa, sino también, y aún más, la «gran Oración» y la «gran Peregrinación».

La Kaaba (literalmente el «cubo», pues ésta es su forma), «Casa de Dios» en el centro de La Meca, es un símbolo del Centro de nuestro ser. Cuando el exiliado dirige su rostro en dirección a La Meca, aspira por encima de todo, si es sufí, al retorno interior, a la reintegración del sí individual finito y fragmentario en la Infinitud del Sí divino.

Al ser el hombre un exiliado, un centro espiritual simbolizará más eficazmente la patria si no le resulta inmediatamente accesible. Esta es, sin duda, una de las razones por las que, en La Meca, en los albores del Islam, la oración se realizaba en dirección a Jerusalén. Pero si el hombre es un exiliado en primer lugar en razón de su existencia separada de Dios, en segundo lugar lo es por su caída del Paraíso. Deben, pues, efectuarse dos retornos al hogar, y sin duda es en razón del segundo exilio del hombre por lo que, en el Viaje nocturno, el Profeta fue primero transportado «horizontalmente» de La Meca a Jerusalén antes de su Ascensión «vertical», de manera que su viaje pudiese ser el prototipo perfecto del camino que deberían seguir los *avanzados* de entre su pueblo. Sólo a partir del centro del estado terrenal, es decir, del grado de perfección humana, es posible tener acceso a los estados superiores del ser. La primera parte del Viaje nocturno es como una demostración de esta verdad según el simbolismo espacial, aunque sin tener en cuenta el hecho de que el Profeta es en sí una personificación del centro, se le llame «Jerusalén» o «La Meca».

---

pequeña minoría que vive en esas regiones) volverse también hacia Medina, donde triunfó, murió y está enterrado.

[7] XXIX, 45.

[8] Enseñanza del šayj al-'Alāwî. Ver nuestra obra *Un saint musulman du XX siècle*, París, Ed. Traditionnelles. 1967, p. 114. [De próxima publicación en esta colección. *N. del T.*]

En él la perfección perdida se manifiesta de nuevo. Corresponde al punto culminante del impulso de la ola, a partir del cual empieza el reflujo. Ya hemos visto que lo ideal es haber alcanzado la «plenitud terrenal» y estar «listo para partir», y es hacia esa perfección en equilibrio entre el flujo y el reflujo hacia donde la aspiración del místico debe dirigirse. El Mensajero divino entra y sale de este mundo por la puerta celeste hacia la que toda mística está orientada. Pero el místico, como los demás humanos, ha entrado en este mundo por una puerta simplemente cósmica; y para evitar refluir por la misma salida, su pequeña ola individual debe alcanzar el punto culminante de la gran ola, para que su propio impulso, relativamente débil, se sumerja en la gran corriente y sea arrastrado por ella[9]. No es que el místico sea capaz de alcanzar ese punto central con sus propios esfuerzos. Pero el Profeta está siempre presente en ese centro y tiene el poder de lanzar a los que no están en él un «cable de salvación», que es una cadena (*silsila*) que traza un linaje espiritual que se remonta hasta él. De esta forma, toda Orden sufí desciende del Profeta, y la iniciación en una *ṭarīqa* significa la adhesión a su cadena particular. Ello implica una centralidad virtual, es decir, una reintegración virtual en el estado primordial, reintegración que debe entonces hacerse efectiva.

El gran prototipo del rito sufí de iniciación es un acontecimiento que se produjo en un momento crucial de la historia del Islam, unos cuatro años antes de la muerte del Profeta: sentado al pie de un árbol, pidió a sus compañeros presentes que le juraran fidelidad por encima del compromiso aceptado al entrar en el Islam. En algunas Órdenes este rito del apretón de manos comprende elementos suplementarios[10], y en otras, es reemplazado por diferentes formas de iniciación, una de las cuales sugiere particularmente la idea de cadena comparada a una cuerda de salvación: el Šayj tiende su rosario al novicio; éste toma el otro extremo, reteniéndolo durante la pronunciación de la fórmula de iniciación.

La unión a la cadena espiritual da al iniciado no sólo el medio de impedir que su propio reflujo se retire en la misma dirección en que ha venido, sino también el de progresar a lo largo del camino espiritual si está cualificado para el «viaje». La atracción de la cadena trasciende infinitamente los esfuerzos del viajero que, sin embargo, son necesarios para volverla operante. Una «Tradición santa» declara: «Si (Mi esclavo) se acerca un palmo a Mí, Yo me acerco a él un codo, y si se acerca a Mí un codo, Me acerco a él un cuerpo; y si viene hacia Mí con lentitud, Yo voy hacia él con rapidez.»

---

[9] Esta «inmersión» no es otra cosa que la santificación. En cuanto a la salvación, las formas exteriores de la religión son, siguiendo nuestra comparación inicial, parecidas a concavidades consagradas en las que la ola individual debe vaciarse para «salvarse» de refluir en la misma dirección de la que ha venido.

[10] Como, por ejemplo, en el ya mencionado rito de investidura.

No hace falta decir que el simbolismo espacial no es capaz de expresar de manera adecuada los efectos de la *baraka* (influencia espiritual). Sería una simplificación excesiva presentar el camino como si se tratara de un trazado horizontal seguido de una ascensión, porque la virtualidad conferida por la unión a la cadena permite, desde la primera parte del viaje, anticiparse a la segunda. Por lo demás, pertenece al método de toda mística proceder como si lo virtual fuera ya realmente efectivo. El novicio debe aspirar a la ascensión, aunque tenga que permanecer atentamente consciente de las imperfecciones que, por el momento, impiden que esa aspiración se realice. Debemos recordar también que, incluso si la cadena sigue un trazado histórico y, por tanto, horizontal hasta el Profeta, cuya perfección terrenal es la única base de la ascensión, esa perfección es puesta al alcance del discípulo en la persona del Šayj, que se encuentra ya en el centro, ya sumergido en la naturaleza del Profeta y ya asimilado.

El prototipo del pacto entre Maestro y discípulo es anunciado en el *Corán* en los siguientes términos:

Dios estaba satisfecho de los creyentes cuando te prestaban juramento bajo el árbol. Él conocía el contenido de sus corazones. Y ha hecho descender el Espíritu de la Paz sobre ellos. Los ha recompensado con una pronta victoria[11].

El árbol representa al Arbol de la Vida e indica la centralidad que la iniciación confiere virtualmente. La «pronta victoria» es la actualización de esa centralidad. El sentido literal del texto no fue plenamente aclarado hasta dos años después, cuando La Meca, centro exterior, abrió sus puertas sin efusión de sangre al ejército conquistador del Profeta. Tras el pasaje citado, el *Corán* menciona otros botines que deberían ser conquistados más tarde, y que, literalmente, no podían referirse más que a las riquezas de Persia y de otros países más alejados de Oriente y Occidente que pronto fueron parte del imperio del Islam. Pero el modo de expresión es tal, que el significado más profundo aparece claramente a través del sentido literal: *Otras cosas de las que no erais capaces, Él las ha abarcado en Su poder*[12]. Para los sufíes, estas palabras se refieren ante todo a los tesoros de la Infinitud divina que sólo el Infinito tiene el poder de abarcar[13].

Se deduce implícitamente del primer verbo de la penúltima cita, *ṛadiya*, «estar satisfecho», que la divina promesa de victoria debe extenderse hasta esta finalidad suprema. El sustantivo verbal es *riḍwān*, «buen placer», pero esta traducción es muy inadecuada. Para darse cuenta basta recordar que, según el *Corán, el riḍwān de Dios es más grande*

---

[11] XLVIII, 18.

[12] XLVIII, 21.

[13] Este verbo evoca inmediatamente el Nombre divino *al-Muhīt*, El que rodea todo, nombre del Infinito.

que el Paraíso[14]. Para resaltar más claramente su sentido debemos considerar la palabra «reabsorción», que ha sido ya empleada a propósito del Viaje nocturno del Profeta, y de la que hemos dicho que trazaba el camino espiritual. La siguiente cita se refiere a la misma verdad universal: «No se puede existir en contra del Ser, ni pensar en contra de la Inteligencia; tenemos que conciliar nuestros ritmos con los del Infinito. Cuando respiramos, una parte del aire es asimilada, otra es rechazada; lo mismo vale para la reabsorción de la manifestación universal: no queda junto a Dios más que lo es conforme con su naturaleza»[15]. Este pasaje nos recuerda también la expresión coránica «cercanos a Dios» que, como el *Riḍwān*, se aplica sólo a los más grandes santos. *Riḍwān* significa nada menos que: Dios nos acepta, lo que quiere decir que somos asimilados y no rechazados. En otros términos, el objetivo final del sufismo es ser «inspirado» por Dios y reabsorbido y, por tanto, no «expirado» después.

A propósito del *Riḍwān* declarado más grande que el Paraíso, es necesario hacer notar que esto se aplica al Paraíso en un sentido relativo. Pero en su sentido más alto, la palabra Paraíso señala lo Insuperable, que es el Paraíso de la Esencia. En una ocasión, el *Corán*, de pronto, enuncia el mensaje siguiente de carácter íntimo y místico; los conceptos de *Riḍwān* y de Paraíso son aquí sinónimos, refiriéndose al Término del camino, es decir, a lo Absoluto y a lo Infinito: *Oh tú, alma apaciguada, vuelve hacia tu Señor, satisfecha y acogida*[16]*, entra entre Mis servidores; entra en Mi Paraíso*[17]. Las últimas palabras se refieren a lo que los sufíes llaman «Eternidad después de la extinción»[18], extinción implícita en la palabra «servidores». Recordemos aquí estas palabras de un sufí persa: «He entrado dejándome fuera.» En efecto, puesto que nada puede ser añadido al Paraíso del Infinito, sólo lo que no es puede entrar en él.

Cuando nombran a un santo, los musulmanes añaden: «Que Dios esté satisfecho de él (o de ella)», siendo entonces la mención del *Riḍwān* como un sello fijado a la santidad[19] a la gracia de haber sido inspirado y asimilado por la Naturaleza divina. Un Mensajero, por otra parte, es una manifestación de esa Naturaleza; el hecho de ser «enviado» no significa que haya sido «expirado» de forma que le fuera necesario ser reasimilado. Al contrario, viene para asimilar las almas al Infinito y al Eterno, del que es como una

---

[14] IX, 72.

[15] F. SCHUON, *Images de l'Esprit*, París, Fammarion, 1961, pp. 151-152.

[16] Esto es, con un *Riḍwān* mutuo

[17] LXXXIX, 27-30.

[18] *al-Baqa'bā' d al-fanā'*.

[19] La fórmula generalmente empleada para un muerto, «Que Dios tenga misericordia de él (o de ella)», apunta como mínimo a la salvación. En cuanto al sentido más alto que puede tomar, baste recordar que la Misericordia es infinita por definición.

presencia misteriosa en el dominio de lo finito y lo temporal. Así, hablando del pacto iniciático de fidelidad que confiere virtualmente esta asimilación, el *Corán* declara: *Quienes te prestan juramento de fidelidad no hacen sino prestar juramento a Dios. La mano de Dios está sobre sus manos*[20]. Es, en virtud de esta unión, o identidad, por lo que el sí finito del Mensajero es continuamente alcanzado y colmado de nuevo, por así decirlo, por el Infinito, lo que se expresa en el verbo *ṣallà*, que es siempre utilizado cuando se menciona el nombre del Profeta, como era ya el caso durante su vida: «Que Dios le colme de Gloria y le dé la Paz.» La oración por la Paz (*salām*) se añade para hacer armoniosamente posible lo que lógicamente es una contradicción en los términos: la presencia de lo Infinito en lo finito.

Una vez se ha obtenido acceso al Mensajero divino por la unión a la cadena espiritual, y se ha recibido de él la virtualidad del *Riḍwān*, ¿cómo se actualiza esta asimilación o reabsorción virtual? Uno de los medios que ofrece es la invocación de bendiciones sobre él, según la fórmula ya citada de gloria y de paz. «Un ángel ha venido y me ha dicho: Dios dice: Nadie entre tu pueblo invoca bendiciones sobre ti sin que yo invoque sobre él bendiciones decuplicadas»[21]. Pero la gloria invocada sobre Muhammad no puede refractarse diez veces sobre el invocador, según la promesa, hasta que éste no realice efectivamente la perfección central que es la única que posee la capacidad de acoger la gloria y la fuerza para soportarla. Dicho de otra forma, el nombre *Muḥammad*, además de su referencia al Mensajero, puede y debe significar para el invocador «la perfección virtual que llevo en mí», mientras que este nombre actúa a la vez como escudo —o más bien como un filtro— para proteger a la virtualidad contra aquello que sólo la actualización puede soportar. Este es sólo uno de los numerosos ejemplos de la posibilidad, ya señalada, de anticiparse a la segunda parte del viaje antes de que la primera haya llegado a su término. El trabajo espiritual es sobre todo una acumulación de gracia que no puede surtir efecto antes de adquirir la aptitud para recibirla.

Otro medio de dejarse sumergir en la naturaleza del Profeta es recitar sus nombres y las letanías asociadas a él. Y hay todavía otro, el más directo, que consiste en apoyarse particularmente en uno de estos nombres, *Dikru-Llāh*, el Recuerdo de Dios, y llegar a convertirse, como él, en una personificación de todo lo que tal nombre implica.

---

[20] XLVIII, 10.

[21] Es sólo uno de los numerosos dichos del Profeta que expresan la misma idea.

5

EL CORAZON

«Hoy[1] el sufismo (*taṣawwuf*) es un nombre sin realidad. En otro tiempo fue una realidad sin nombre.» Comentando estas palabras, *Huŷwīrī*, en el siglo siguiente, añadía: «En la época de los compañeros del Profeta y de sus sucesores inmediatos, este nombre no existía, pero en todos era una realidad. Ahora el nombre existe sin la realidad»[2]. De forma parecida, aunque sin ser tan absoluto en el elogio ni en la censura, Ibn Jaldūn subraya que, en la primera generación del Islam, la mística estaba demasiado extendida para tener un nombre específico. Pero, «cuando la mundanalidad se extendió y los hombres se volvieron cada vez más dependientes de las ataduras de esta vida, los que se consagraban a la adoración de Dios se distinguían de los demás por la denominación de sufíes»[3].

La palabra *ṣūfī* significa literalmente «de lana» y, por extensión, «el que viste de lana», y sin duda el vestido de lana estaba ya asociado a la espiritualidad en tiempos preislámicos. Si no, el Profeta no habría juzgado útil señalar que Moisés iba completamente vestido de lana cuando Dios le habló. Sin embargo, el uso de la lana no parece haber estado generalizado entre los místicos del Islam. La explicación más verosímil del nombre es que fuera aplicado literalmente a un pequeño grupo de hombres vestidos de lana y que se hubiera extendido luego, sin distinción, a todos los místicos de la comunidad para

---

[1] En el siglo X, unos trescientos años después del Profeta. El que habla es Abū-l-Ḥasan Fušanŷî.

[2] *Kašf al Mahŷūb*, cap. III.

[3] *Muqaddima*, cap. XI. EL término «sufí» traduce aquí dos palabras en el original árabe, *ṣufiyya* y *mutaṣawwifa*; las lenguas europeas entienden habitualmente por «sufí» tanto *ṣūfī* como *mutaṣawwif* (cuyos plurales son los términos árabes que se acaban de citar). En sentido estricto designan, respectivamente, al que ha alcanzado el final del camino y el que continúa su curso. Existe una tercera palabra, *mustaswif*, «el que aspira a llegar a *mutaṣawwif*» (ver DANNER, «The Necessity for the Rise of the Term Sufi». *Studies in Comparative Religion*, primavera 1972).

llenar un vacío; en efecto, no tenían todavía ningún nombre, y como constituían una categoría cada vez más distinta, se hizo con el tiempo necesario tener con qué designarlos. La difusión extraordinariamente rápida del vocablo *ṣūfī* y su posterior permanencia, se explican en parte por esa necesidad, así como por la comodidad, en varios aspectos, del término en sí. La dificultad que se ha tenido siempre en explicarlo no es la menor de las ventajas, dado que para la mayoría el sufismo es, por su naturaleza, un poco como un enigma y como tal requiere un nombre parcialmente enigmático. Al mismo tiempo ese nombre debe sugerir asociaciones de ideas respetables y contener implicaciones profundas; y la raíz árabe, que comprende las tres letras *ṣād-wāw-fā*'cuyo sentido básico es «lana», posee según la ciencia de las letras una identidad secreta[4] con la raíz *ṣād-fā'-wāw*, que tiene como sentido básico «pureza» y designa lo que ha sido pasado por el tamiz que separa el grano de la paja. Por otra parte, de esta raíz surge una forma verbal que, si se escribe sin vocales como se hace corrientemente en árabe, es en apariencia idéntica a *ṣūfī* y significa «ha sido elegido como amigo íntimo», sobreentendiendo que el que ha elegido es Dios, como en el caso de *al-Muṣtafà*, el Elegido, el Preferido, que es uno de los nombres del Profeta y deriva también de la misma raíz. La denominación dada a los místicos del Islam se encuentra suficientemente cercana de estas expresiones para encontrarse ya justificada, pero suficientemente lejana todavía para que la acepten sin parecer vanagloria. Sin embargo, hablan de sí mismos con más frecuencia refiriéndose a «los pobres», *al-fuqarā'*, plural de *faqīr*, en persa *darvīsh*, lo que ha dado en Occidente «fakir» y «derviche».

La pobreza en cuestión no es otra que la de las Bienaventuranzas: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos.» Pero el origen del término que usan los sufíes es un versículo del *Corán*: *Dios es el Rico y vosotros los pobres*[5]. A diferencia de la Bienaventuranza, éste se refiere a la humanidad en general, expresando un hecho del que ninguna persona puede sustraerse. Los sufíes se aplican el versículo a sí mismos porque, como veremos, son los únicos que extraen de él sus conclusiones totales. Ciertamente, el sufismo podría casi definirse como una explotación del hecho expresado por el versículo coránico, doble hecho, ya que concierne a la vez a Dios y al hombre. Por otra parte, el término *faqīr* posee un alcance operativo porque constituye un recuerdo precioso; y, por ejemplo, al terminar una carta, un sufí precederá a menudo su nombre con esta frase: «Del pobre hacia su Señor…»

---

[4] Por el hecho de que cada letra del alfabeto posee un valor numérico particular y que las letras de ambas raíces totalizan la misma cifra.

[5] XLVII, 38, y también XXXV, 15: *Oh hombres, vosotros sois los pobres ante Dios, y Dios es el Rico, el Objeto de toda alabanza*.

Si el *Corán* no se dirige específicamente a los sufíes con las palabras *vosotros sois los pobres*, sin embargo, hace alusión, como hemos visto, a los santos, es decir, a los sufíes plenamente realizado, designados como *esclavos de Dios* en ciertos contextos donde se pone de relieve no sólo la condición de esclavo (que concierne a todos), sino el hecho de ser plenamente realizados, designados como *esclavos de Dios* en ciertos contextos de esclavitud y pobreza están indisolublemente ligados. Hemos visto también que los sufíes, o más bien los mejores de entre ellos, son los *avanzados* y los *cercanos*. Pero de todos los términos coránicos de los cuales puede decirse que se dirigen a ellos y a nadie más, excepción hecha *a priori* de los Profetas, el más significativo y que se repite con más frecuencia es, probablemente, esta fórmula un poco enigmática: *aquellos que tienen corazón*; y si hasta aquí no lo hemos mencionado es porque es suficientemente importante como para constituir el tema central de un capítulo. En efecto, ¿qué es el sufismo, subjetivamente hablando, sino el «despertar de los corazones»?

Hablando de la mayoría, el *Corán* afirma: *No son sus ojos los ciegos, sino sus corazones*[6]. Lo que demuestra —y sería asombroso que fuera de otra manera— que la perspectiva coránica está de acuerdo con la de todo el mundo antiguo, tanto de Oriente como de Occidente, cuando atribuye la facultad de visión al corazón y cuando lo cita para designar, no sólo al órgano corporal de este nombre, sino también al centro del alma al que da acceso, centro que sirve de paso hacia un «corazón» más elevado, el Espíritu. Así, el «corazón» es a menudo sinónimo de «intelecto», no en la utilización abusiva que se hace hoy de esta palabra, sino en el pleno sentido del latín *intellectus*, nombre de la facultad que permite percibir lo trascendente.

Al ser el centro del cuerpo, el corazón puede considerarse que trasciende al resto, aunque su substancia esté hecha también de carne y sangre. En otros términos, si el cuerpo en su conjunto es «horizontal» porque está limitado a su propio plano de existencia, el corazón posee, además, una cierta «verticalidad» por el hecho de ser el extremo inferior del eje «vertical» que proviene de la Divinidad pasando por los centros de todos los grados del universo. Si recurrimos a la imagen que sugiere la Escala de Jacob, que no es otra cosa que este eje, el corazón corporal será el escalón más bajo y la escala representará toda la jerarquía de centros o de «corazones»[7] uno sobre otro. Este símbolo es tanto más adecuado por cuanto representa cada centro como separado y distinto a los demás y, sin embargo, vinculado a ellos. En virtud de esta interdependencia, por la que los centros se encuentran de alguna forma unificados en uno sólo, el corazón físico reci-

[6] XXII, 46.

[7] Para mayor claridad se escribirá esta palabra con mayúscula cada vez que designe un centro trascendente.

be la vida de la Divinidad (según la doctrina sufí toda vida es divina) y la extiende por el cuerpo. En dirección opuesta, el corazón físico puede servir de morada de concentración a todas las fuerzas del alma en su aspiración al Infinito, y pueden encontrarse ilustraciones prácticas de ello en los métodos de la mayoría de las místicas, si no en todas. En virtud de la misma interdependencia, el «Corazón» puede también corresponder al escalón más alto de la escala, incluso al Infinito, como en la «Tradición santa» siguiente[8]: «Mi tierra no Me puede contener, ni tampoco Mi cielo, pero el Corazón de Mi esclavo creyente Me contiene.» Se puede encontrar otro ejemplo en el poema del sufí Ḥallāŷ que empieza con estas palabras: «He visto a mi Señor con el ojo del Corazón. He dicho: ¿Quién eres? Ha contestado: Tú».

Desde este último punto de vista, «Corazón» puede ser considerado como sinónimo de «Espíritu», que posee tanto un aspecto divino como un aspecto creado; y uno de los grandes símbolos del Espíritu es el sol, que es el «corazón» de nuestro universo. Esto nos devuelve al sentido de la palabra sufí. Hemos visto que significa «el que viste de lana» y que la lana está asociada a la espiritualidad. Pero ¿en razón de qué esta asociación? Indudablemente la contestación a esta pregunta hay que buscarla en la ciencia de los símbolos, que ofrece el conocimiento de equivalencias misteriosas; se desprende justamente de una observación de René Guénon[9] sobre la correspondencia profunda entre dos símbolos del Espíritu, el árbol y el sol (representado aquí por su metal, el oro): «Los frutos del “Arbol de la Vida” son las “manzanas de oro” del jardín de las Hespérides; el “vellocino de oro” de los Argonautas, igualmente colocado en un árbol y custodiado por una serpiente o un dragón, es otro símbolo de la inmortalidad que el hombre debe reconquistar»[10]. Aunque no lo menciona, Guénon era ciertamente consciente del carácter solar de este último símbolo, no sólo considerando al oro, sino también al vellocino. Como el león, el carnero, en efecto, ha estado siempre consagrado al sol[11]; y llevar un vestido de lana es revestirse con la ropa de ese «despertar del corazón» simbolizado por la luz del sol y que constituye el aspecto central de todo lo que el sufí intenta reconquistar. La expresión coránica *los que tienen corazón* posee de esta forma una relación con el nombre mismo del sufismo, al mismo tiempo que da cuenta directamente de su esencia.

---

[8] Ver más arriba, p. 25.

[9] Más conocido en Egipto con el nombre de ‘Abd al-Wāḥid, Yahyā. Era Sāḏilī por su *ṭarīqa*.

[10] *Le Symbolisme de la Croix*, París, Vega, 1950, p. 85.

[11] En astrología se dice que el sol está «en dignidad» cuando se encuentra en el signo de Leo; y «en exaltación» en el signo de Aries.

Hasta aquí hemos considerado al Corazón principalmente como centro que comprende todas sus prolongaciones «verticales». Pero cuando la palabra Corazón, en el sufismo —como en todas las místicas—, se refiere a un centro particular y diferente de los demás, normalmente no se trata ni del más alto ni del más bajo, sino del centro del alma. En el macrocosmos, el Jardín del Edén es a la vez centro y cúspide del estado terrenal[12]. Por analogía, el Corazón, que en el microcosmos corresponde al centro del Jardín, es a la vez centro y cúspide de la individualidad humana. Más exactamente, el Corazón corresponde al centro del Jardín, punto donde crece el Arbol de la Vida y de donde brota la Fuente de la Vida. De hecho, el Corazón no es sino esa Fuente, identidad implícita en la palabra árabe *'ayn*, que significa al mismo tiempo «ojo» y «fuente». La particularidad de este penúltimo grado de la jerarquía de centros es que señala el umbral del Más Allá, el punto en el que acaba lo natural y empieza lo sobrenatural y lo trascendente. El corazón es el *istmo (barzaj)* tan a menudo mencionado en el *Corán*[13] que separa *los dos mares* que representan el Cielo y la tierra, siendo *el agradable mar de agua dulce* el ámbito del Espíritu y *el mar salado y amargo* el del alma y el cuerpo; y cuando Moisés declara: *No cejaré hasta que alcance la confluencia de los dos mares*[14], está formulando el voto inicial que debe hacer, implícita o explícitamente, todo místico para alcanzar el Centro perdido, que es lo único que da acceso al conocimiento trascendente.

Una de las claves coránicas para la comprensión de los sentidos ocultos es este versículo: *Les mostraremos Nuestros signos en los horizontes y en sus propias personas*[15]. Nuestra atención se concentra aquí en la correspondencia entre los fenómenos exteriores y las facultades interiores, y, si se piensa en lo que significa el Corazón, resultará particularmente instructivo considerar cuál, entre los «signos en los horizontes», es su símbolo. Ya hemos visto que, como centro de nuestro ser total, el Corazón es el sol interior. Pero sólo lo es en virtud de su «conjunción» con el Espíritu; en su propia esfera, como centro del alma y umbral del Cielo, corresponde a la luna. En un comentario[16] del *Corán*, un sufí del siglo XIV interpreta la palabra «sol» como Espíritu; la luz es la gnosis; el día es el Más Allá, mundo trascendente de la percepción espiritual directa; y la noche es este mundo, mundo de la ignorancia o, en el mejor de los casos, del conocimiento indirecto reflejado que simboliza el claro de luna. La luna transmite indirectamente la luz del sol a la oscuridad de la noche; y, de modo parecido, el Corazón transmite la luz del Espíritu a la oscuridad del alma. Pero lo indirecto no es la luna, sino su luz; cuando

[12] Con frecuencia se le representa en la cima de una montaña.

[13] Como, por ejemplo, XXV, 53.

[14] XVIII, 60. La Fuente está aquí sustituida por el mar celeste, cuyas aguas son las Aguas de la Vida.

[15] XLI, 53.

[16] Por 'Abd al-Razzāq al-Kāšānī; atribuido también, sin razón, a Ibn 'Arabī.

brilla en el cielo oscuro, está mirando directamente al sol, y éste no está en la noche, sino a pleno día. Este simbolismo revela la trascendencia del Corazón y explica qué sentido tiene decir que es la facultad de la visión espiritual (o intelectual) directa. Pero esta facultad se encuentra velada en el hombre caído, y ello incluso por definición, porque si se dice que perdió el contacto con la Fuente de la Vida cuando tuvo que abandonar el Paraíso terrenal, significa que ya no tiene acceso directo al Corazón. Así el alma del hombre caído es una noche en la que el cielo está cubierto de nubes; y esto nos conduce a una cuestión de importancia fundamental para el sufismo: si se pregunta qué calificación es necesaria para ser admitido en una Orden sufí o qué es lo que puede incitar a alguien a buscar la iniciación, la contestación será que, en la noche de su alma, la capa de nubes debe ser lo suficientemente fina para que al menos algunos resplandores de la luz del Corazón puedan traspasar las tinieblas. Cuando se le preguntó por qué venían a él aspirantes novicios a pesar de la ausencia de proselitismo por parte de sus discípulos, un Šayj de este siglo respondió que estaban «turbados por el pensamiento de Allāh»[17]. Dicho de otro modo, iban porque las nubes no eran suficientemente espesas para que desapareciera la conciencia de la realidad espiritual. Lo que hace también pensar en esta fórmula: «Tener un presentimiento de sus estados superiores.» Este presentimiento ha sido mencionado por Guénon como motivo válido para buscar el compromiso con una vía espiritual y como criterio de calificación para ella; y la cumbre de este presentimiento es el sentido, por muy remoto que sea, de lo que el mismo autor traduce como «Identidad suprema»[18]; en otras palabras, un sabor anticipado de la verdad expresada en los versos de Ḥallāŷ que hemos citado.

La expresión «sabor anticipado» interviene aquí para traducir la palabra árabe *ḏawq* (sabor), muy utilizada por los sufíes a ejemplo del Profeta para indicar el carácter directo del conocimiento del Corazón, por oposición al mental. De hecho Gazzālî define el sufismo como *ḏawq*; y si se quiere comprender cómo este conocimiento, que pertenece a la cumbre del alma y al umbral del Cielo, puede necesitar un vocablo prestado de un conocimiento que viene de los confines inferiores del alma, del umbral del cuerpo físico, hay que comprender primero la ley universal de la que esta «necesidad» es una aplicación.

Cuando se dice que Dios es Amor, el significado más elevado de esta frase es que el arquetipo de todas las relaciones positivas —conyugales, paternales y maternales, filia-

[17] Šayj Ahmad al-ʻAlāwî. Ver *Un saint musulman du XX siècle, op. Cit.*, p. 26. [De próxima aparición en esta colección. *N. del T.*]

[18] En árabe *tawḥīd*, literalmente «realización de la Unidad».

les y fraternales— es Uno de forma indivisible en la Perfección infinita y autosuficiente de la Esencia divina[19]. Según un significado menos absoluto, la relación central, que es la relación conyugal de la que las demás dependen y en la que ya están contenidas, tiene como Arquetipo la polarización de las Cualidades divinas en Cualidades de Majestad y Cualidades de Belleza. Resulta de este Arquetipo que la concordia depende del parecido y de la diferencia, de la afinidad y de la complementariedad. La Majestad y la Belleza son ambas infinitas y eternas, de ahí su afinidad. Pero una es Perfección activa y otra Perfección pasiva[20], de ahí su complementariedad. En la tierra, los dos miembros de la pareja humana obtienen su afinidad de la regencia que ejercen de parte de Dios, y son complementarios por el hecho de ser hombre y mujer. La armonía del universo depende de forma parecida de similitudes y diferencias, no sólo entre los individuos, sino también entre los mundos. La relación puede ser «horizontal» cuando los dos polos están situados en el mismo plano, como en los ejemplos citados, o puede ser «vertical» como en el caso de un mundo superior y un mundo inferior que es manifestación o símbolo de aquél. En este último caso se pone de relieve la relación padres-hijos, pero en modo alguno de manera exclusiva; la relación conyugal está siempre presente, dado que la inmanencia divina nunca puede ser excluida. Es así posible hablar de las «bodas del Cielo y la Tierra»; y también en virtud de la inmanencia divina, que coloca al amante virtualmente al nivel del Amado, los poemas sufíes dedicados a la Divinidad bajo el nombre de Layla[21] son poemas de amor en el sentido más central del término.

Se encuentra un ejemplo universal de la relación vertical en la ya citada «Tradición santa»: «Yo era un tesoro escondido y quise ser conocido, entonces creé el mundo.» Nada hay en el mundo que no tenga su arquetipo divino. Pero la armonía exige también que el mundo sea un complemento, y la complementariedad implica un carácter de inversión. Así el hombre, cuyo arquetipo es el Ser divino del que todo deriva, es la última de las cosas creadas, la finalidad hacia la que tiende la creación entera. De la misma manera, en el plano más bajo, el reflejo de un objeto es la imagen fiel, aunque invertida, del objeto. La montaña, cuya cima aparece como si estuviera en el fondo del lago que la refleja, es un prototipo natural del Sello de Salomón, símbolo difundido por todo el mundo de la unión de las Perfecciones activa y pasiva, y, por extensión, de todas las parejas que representan esta unión en todos los mundos del universo[22].

---

[19] El nombre divino que expresa la cualidad de El Autosuficiente es *al-Ṣamad*.

[20] Perfecciones activa y pasiva son los equivalentes taoístas de los términos sufíes Majestad y Belleza.

[21] Este nombre, de una de las más grandes heroínas del Oriente Medio, significa literalmente «noche»; los sufíes lo pronuncian como alusión al misterio de la Esencia divina.

[22] Ver a este respecto Abū Bakr Sirāj Ad-Dīn, *The Book of Certainty*, Nueva York, Samuel Weiser, cap. XIII.

El equilibrio perfecto del alma primordial depende de la unión armoniosa de los ámbitos del hombre interior y del hombre exterior. Si admitimos que la cúspide del triángulo superior del Sello de Salomón representa la experiencia directa que tiene el Corazón de las Verdades espirituales, frutos del Arbol de la Vida, el ángulo opuesto del triángulo inferior[23] representa el sabor en sentido literal, mientras que las dos bases en posición intermedia simbolizarán el conocimiento mental indirecto dependiente de ambas experiencias directas. El mensaje de este símbolo es que, si queremos saber a qué corresponde el conocimiento del Corazón, debemos dirigirnos a los sentidos mejor que a la mente, en todo caso en lo que respecta a su carácter directo. Pero nuestro símbolo representa también el abismo que separa a los sentidos del Corazón: el conocimiento a través de aquéllos, al ser el modo de percepción más bajo de la escala, está más profundamente hundido en el espacio, el tiempo y demás condiciones terrestres y, por tanto, está más constreñido y es más fugitivo que el conocimiento mental, mientras que el «sabor» inferior escapa a estas condiciones en razón de su exaltación y, en consecuencia, constituye de todas las experiencias, la más amplia y duradera.

El Sello de Salomón es una clave para la interpretación de numerosos textos cuyo sentido ha escapado a la comprensión de los que ignoran las leyes del simbolismo, y entre esos textos se encuentran las descripciones coránicas del Paraíso. Es cierto que la beatitud espiritual está a menudo indicada simplemente por la afirmación de que no existe común medida entre las alegrías terrenales y las celestiales, o por frases como: *Ciertamente tu Señor te acordará sus dones y serás satisfecho*[24]. Pero, en algunos pasajes descriptivos, el *Corán* habla en términos de placeres de los sentidos, ya que tales placeres directos son de hecho las proyecciones terrestres, o las sombras, de los arquetipos paradisíacos que quiere traducir. Al tener sus raíces en esos arquetipos, las sensaciones tienen el poder de evocarlos, porque el «lazo» que une el símbolo a su realidad no sólo describe el trazado del camino por el que el símbolo ha llegado a la existencia, sino que puede convertirse, en sentido inverso, en una cuerda vibrante de recuerdo espiritual.

Al tiempo que recuerdan al alma con qué intensidad se debe desear el Paraíso[25], estas descripciones coránicas sirven también para restituir a la vida terrenal una dimensión

---

[23] Lo exterior está «bajo» lo interior.

[24] XCIII, 5.

[25] Si es abandonado a sus propios recursos, el hombre caído se encuentra, de alguna forma, entre la espada y la pared, entre el conocimiento mental y el conocimiento sensorial; sabe que aquél es superior a éste y que habría que concederle la importancia que se desprende de tal superioridad; pero sabe también que el conocimiento inferior posee una intensidad y una inmediatez que le faltan al conocimiento superior. La doctrina del conocimiento por el Corazón lo explica todo; pero en su ausencia, y faltando su pro-

perdida; y aquí aparece un aspecto significativo del sufismo al que ya se ha hecho alusión al apuntar que el Islam afirma ser una restauración de la religión primordial. No hace falta decir que esta afirmación se justifica ante todo —podríamos incluso decir únicamente— en virtud de la mística. Mística que, bajo todas sus formas, empieza por una búsqueda del «estado primordial», ya que este estado es el equivalente de la perfección humana, que constituye la única base de la ascensión espiritual. Pero la perfección considerada, aunque esencialmente siempre la misma, no es siempre «primordial» en los detalles de su aplicación. Lo que distingue a la mística islámica de muchas otras, es que apunta hacia un ideal destinado al hombre tal como ha sido creado, es decir, a una perfección conforme al Paraíso terrenal. Como imagen del alma primordial, el Sello de Salomón, con sus dos triángulos dispuestos en sentido inverso, manifiesta una extroversión intensa compensada —y dominada— por una introversión intensa, al estar equilibrada la atracción del mundo exterior por la del Corazón. Ya hemos visto cómo el Profeta del Islam personifica esta armoniosa resolución de contrarios. Se puede decir de la «atracción de la Hora», ya aludida a este respecto, que coincide con el magnetismo del Corazón, puesto que es en éste donde reside la conciencia de ambos. Por lo demás, es la Hora la que reintegra efectivamente los símbolos en sus arquetipos, y una de las funciones del conocimiento por el Corazón es anticiparse a esa reintegración, relacionando sin cesar los objetos exteriores con las realidades interiores que simbolizan. Particularmente representativa de la religión primordial es esta frase, una de las más conocidas del Profeta: «El perfume y las mujeres se me han hecho queridos y el frescor ha venido a mis ojos en la oración»[26], que nos muestra que se trata aquí de tres ritos.

Semejante «exterioridad interior» es característica del Mensaje que el Mensajero ha recibido y transmitido. Sobreviniendo al final del ciclo temporal, presenta una vez más a la humanidad el Libro de la Naturaleza, la Revelación primordial, cuyos jeroglíficos son el hombre y los animales, los bosques y los campos, las montañas, los mares y los desiertos, el sol, la luna y las estrellas. Una de las enseñanzas más centrales del *Corán* es ésta: «No miréis las cosas de este mundo como realidades independientes, porque la existencia de todas depende del Tesoro oculto y han sido creadas para revelar su gloria.» He aquí los términos del texto coránico: *Los siete cielos, la tierra y todo lo que se encuentra en ella, celebran sus alabanzas; nada hay que no Le glorifique; pero vosotros*

---

longación, que es la fe, así como las virtudes que acompañan a ésta, sobre todo la paciencia ante lo que no se comprende y la confianza humilde en la Providencia, parece que algo funciona al revés: el alma, entonces, se encuentra frente a un dilema entre la hipocresía y la sensualidad.

[26] El «frescor de los ojos» es una expresión árabe proverbial para expresar un placer intenso. El empleo de la forma pasiva es importante en este contexto; es como si el Profeta hubiera dicho: mi destino ha sido amar los perfumes, las mujeres y la oración.

no comprendéis sus alabanzas[27]. Y uno de los «refranes» del *Corán* interpela a los visionarios entre los hombres, o a aquellos que serían capaces de visión, impulsándoles a meditar sobre todas las maravillas de la creación y a ver «signos» en ellas.

Esta exterioridad con vistas a la interioridad, rasgo característico del sufismo[28] puede compararse a una línea trazada entre los dos ángulos superior e inferior del Sello de Salomón. La facultad de percepción exterior directa debe unirse a la de la percepción interior directa, y este vinculo constituye la «cuerda del recuerdo espiritual» ya aludida, que se trata de hacer vibrar para que la facultad interior se despierte y la «glorificación» sea «comprendida»; y más allá de esta facultad representada por el ángulo superior, la «cuerda» puede prolongarse indefinidamente, porque la vibración no cesa en el umbral del Cielo, sino que tiende hacia el Infinito. Nos encontramos aquí, una vez más, en el corazón de nuestro tema, porque el sufismo es la doctrina y el método de esta tendencia, y la vibración no es otra cosa que una variante del reflujo descrito en nuestra imagen inicial. Y, en este punto de nuestra exposición, podemos repetir de nuevo la pregunta: «¿Qué es lo que refluye?». En efecto, la respuesta ya dada —el centro de conciencia— será ahora más clara a la luz de lo que se ha dicho sobre el Corazón, que designa siempre al centro, pero que, al no ser éste fijo, puede referirse a la Luna interior o al Sol interior e incluso, más allá de este último, a la Esencia misma.

Puesto que todo el mundo tiene siempre un centro de conciencia, se puede decir que también tiene un «corazón». Pero, en principio, los sufíes utilizan este término en un sentido trascendente para señalar un centro de conciencia que corresponda, al menos, a la Luna interior.

Las raíces de este principio se encuentran en la definición dada por el Profeta del *iḥsān* (excelencia), que tiene una directa relación con el conocimiento por el corazón: «La excelencia es adorar a Dios como si Le vieras; y si no Le ves, sin embargo, É1 te ve.»

«Como si Le vieras». Como si el hombre se encontrara siempre en plena posesión de sus facultades primordiales. Todo un aspecto del método sufí reside en la palabra *ka'annaka*, «como si…»; y este precepto de idealismo posee numerosas aplicaciones, de las que veremos algunas a continuación. Aunque siempre debe combinarse con el precepto de actualidad, que dice «pero de hecho». Nadie como el místico es tan lúcidamente consciente de la caída del hombre, hasta tal punto que estima que una cosa es

[27] XVII, 44.

[28] Esta distinción, como varias otras que figuran en este libro, es relativa, y no debe exagerarse su alcance. Hay aquí una cuestión de acento, como si cada mística pronunciase la misma fórmula con una entonación y una insistencia diferentes.

co medio de realizar la Identidad suprema. El segundo grado es el del conocimiento por el Corazón, porque el Ojo que ve no es otro que el Corazón. En cuanto a la Ciencia, es la comprensión mental llevada al grado de certidumbre por las facultades de intuición que rodean al Corazón; y una de las funciones de la doctrina es despertar estas facultades y volverlas operativas.

6

LA DOCTRINA

Toda doctrina está en relación con la mente; pero la doctrina mística, que corresponde a la Ciencia de la certeza, dirige a la mente una llamada a trascenderse a sí misma. El Nombre divino *Allāh* es la síntesis de toda verdad y la raíz, pues, de toda doctrina; y, como tal, ofrece la certeza al Corazón y a los elementos del alma que le son más cercanos. Pero, siendo una síntesis, no podría por sí solo satisfacer las necesidades de la mente; y, entonces, para que la inteligencia entera, incluida la mente, pueda participar en el trayecto espiritual, el Nombre, de alguna forma, tiende la mano a las facultades mentales como en una extensión de sí mismo, ofreciéndoles el saber con certidumbre y presentando, además de su cualidad de síntesis, el aspecto analítico que conviene a su modo de actividad. Esta extensión del Nombre es el testimonio (*šahāda*) divinamente revelado de que *no hay más dios que Dios* (*lā ilāha illā-Llāh*)[1].

No hay más dios que Dios: es, para la mente, una formulación de la verdad; para la voluntad, una llamada referida a la verdad; pero para el Corazón y sus prolongaciones intuitivas de certeza es una síntesis, un Nombre de Verdad que, como tal, pertenece a la categoría más alta de los Nombres divinos. Este aspecto sintético se hace sentir incluso cuando la *Šahāda* se toma en su sentido analítico, porque la síntesis está siempre presente en segundo plano, siempre lista, podría decirse, a reabsorber en sí la formulación. Así, al mismo tiempo que invita al análisis, como es su función, la *Šahāda* parece de alguna manera desafiarlo. A la vez es abierta y cerrada, evidente y enigmática; y hasta en su evidencia es un poco extraña a la mente, a la que deslumbra por su exceso de simplicidad y de claridad, como también deslumbra por todos los sentidos ocultos que en ella se reverberan. Son muy significativos a este respecto, estos versos sobre la Esencia divina:

---

[1] Una de las razones por la que el Nombre es, como invocación, «el más grande», es que al no dirigirse a la mente, obliga al centro de conciencia a retirarse hacia el interior, en dirección al Corazón.

> En su manifestación, oculta, aparece
> como velo sobre velo para recubrir Su
> propia gloria [2].

De una forma parecida, el significado esencial de la *Šahāda* se encuentra velado por sus sentidos externos. Como señala en otra ocasión el autor de los versos que acabamos de citar, uno de esos velos es el sentido: «Sólo Dios es digno de adoración»; y añade que aquí puede haber un velo lo suficientemente tupido como para hacer difícil, incluso a un aspirante, la aprehensión del sentido que reside en la base de la doctrina sufí.

Para captar este sentido más profundo es necesario recordar que cada uno de los Nombres de la Esencia divina, comprende en sí, como el Nombre *Allāh*, la totalidad de Nombres y no designa un único aspecto particular de la Divinidad. Por eso los Nombres de la Esencia son de alguna forma intercambiables con *Allāh*, y uno de esos Nombres es *al*-Ḥ*aqq*, la Verdad o la Realidad. Podemos decir que no hay más verdad que la Verdad o que no hay más realidad que la Realidad, tanto como decimos que no hay más dios que Dios. El sentido de cada una de estas proposiciones es idéntico. Todo musulmán debe en teoría creer que no hay más realidad que la Realidad, es decir, Dios. Pero sólo los sufíes, y aún no todos los vinculados a Órdenes sufíes, pueden extraer la conclusión última de esta proposición. La doctrina que se funda en esa conclusión se llama «Unidad del Ser», porque la Realidad es lo que es, por oposición a lo que no es; y si sólo Dios es real, sólo Dios es, y no hay más ser que Su Ser. Será entonces más fácil entender por qué se ha dicho que la doctrina presupone al menos un grado virtual de certeza en el alma, pues la mente abandonada a sí misma y sin ayuda de ningún rayo de intuición intelectual corre el riesgo de interpretar esto como si significase que Dios es la suma de todas las cosas existentes. Pero la Unidad absoluta excluye no sólo la adición, sino también la división. Según la doctrina islámica de la Unidad, la Infinitud divina es sin partes; el Nombre *Aḥad* (Uno), para transmitir plenamente su sentido, debe traducirse por «el Indivisible Uno-y-Único». La doctrina de la Unidad del Ser significa que es ilusión todo lo que el ojo ve y la mente registra, y que toda cosa en apariencia distinta y finita es, en verdad, la presencia del Uno infinito. *Hacia cualquier lado al que os volváis, ahí está la Faz de Dios, Dios es infinitamente vasto, infinitamente conocedor*, dice el *Corán*[3]; y el Nombre de omnipresencia se añade aquí al Nombre de omnisciencia en parte como argumento: si la Divinidad conoce todo, de ello se deduce que la Divinidad debe estar en todas partes, porque en la Unidad absoluta no hay polaridad que distinga sujeto

[2] Šayj al-ʻAlāwî, *Dīwān*, citado en *Un saint musulman du XX siècle, op. cit.*, p. 254.

y objeto, conocedor y conocido. Ser conocido por Dios se convierte así, de forma misteriosa, en ser Dios.

A excepción de la sura de apertura, el capítulo del *Corán*[4] más conocido y recitado con más frecuencia fue revelado para permitir al Profeta contestar a una pregunta que se le había hecho sobre la naturaleza de Dios. Empieza por una orden dirigida a él, como tantos otros pasajes: *Dí: Él, Dios, es Uno* (*Aḥad*)-*Dios, la Plenitud absoluta que se basta a Sí misma* (*al-Ṣamad*). A causa del segundo de estos Nombres que acompañan a *Allāh* y complementan al Nombre de Unidad, este capítulo se llama Sura de la Sinceridad (*Sūrat al-Ijlās*). Porque la sinceridad implica un asentimiento sin reserva y, para realizarlo, el alma debe volverse consciente de que esa unidad no es un desierto, sino una totalidad, que el Uno-y-Único es también el Uno-y-Todo y que si la Soledad indivisible excluye todo lo que no es Sí misma, es que en Ella se encuentra ya contenido todo.

Es imposible a la mente sola y privada de ayuda resolver en la Unidad la dualidad creador-creación. El šayj marroquí al-'Arabi al-Darqāwî, ya citado[5], relata en sus cartas que un día, cuando se encontraba absorto en la invocación, una persistente voz interior empezó a repetirle este versículo del *Corán*: *Él es el Primero y el Último, el Exterior y el Interior* [6]. Al principio no le prestó atención y continuó su repetición del Nombre. «Pero llegó un momento —escribe— en que, como no me dejaba en paz, le contesté: "En lo que se refiere a que Él es el Primero y el Último y el Interior, lo he comprendido bien; pero no comprendo Su afirmación de que Él es el Exterior, porque en el exterior no veo más que las cosas creadas". A lo que la voz respondió: "Si con Su expresión el Exterior entendiese algo distinto al exterior que vemos, no sería en el exterior, sino en el interior (donde habría que buscar); pero te he dicho: Él es el Exterior". Entonces comprendí que no hay realidad salvo Dios, y que no hay nada en el cosmos sino Él, ¡alabanza y gracia a Dios!»[7]. Esto recuerda este dicho del Profeta: «Tú eres el Exterior y no hay nada que pueda ocultar-Te» A este respecto, la mente es capaz de comprender que: lo mismo que los Nombres «El Primero», «El Último» y «El Interior» excluyen que algo sea antes o después de Dios o más interior que Él, Su Nombre «El Exterior» excluye que haya nada más exterior que Él. De manera análoga, refiriéndose a este dicho del Profeta sobre el proceso de creación: «Dios era y nada era con Él», así como a este comentario sufí: «Él es ahora tal como era», todo hombre con una mente sana puede captar que, desde el punto de vista de la ortodoxia, este comentario constituye una «prueba»

---

[3] II, 115.
[4] CXII.
[5] P. 23, n. 6.
[6] LVII, 2.

manifiesta de la Unidad del Ser, porque demuestra, como en un destello, que esta doctrina no podría ser puesta en duda más que admitiendo que Dios está sujeto a cambio, lo que equivaldría a una herejía. Sin embargo, la mente no puede comprender *cómo* el Ser es uno, de igual manera que no puede comprender *cómo* Dios puede ser a la vez el Exterior y el Interior; y, al aceptar estas verdades en teoría, llega al límite extremo de su propio dominio. Nos encontramos aquí en una bifurcación: el exoterista retrocederá involuntariamente recordándose a sí mismo y a los demás que meterse en especulaciones teológicas está fuertemente desaconsejado; pero el místico virtual reconocerá inmediatamente que el motivo en cuestión no incumbe al campo de la teología dogmática, y, lejos de dar marcha atrás, no temerá abandonar el terreno aparentemente sólido de sus posiciones puramente mentales, incluso a riesgo de dejar de hacer pie.

«Serena tu espíritu y aprende a nadar», decía el šayj ʻAlî al- amal, maestro del šayj al-Darqāwî, a propósito del estado de perplejidad. En otros términos, libera tu mente de tal modo que tu alma, tras dejar de hacer pie, pueda experimentar los movimientos espontáneos de la intuición, de la misma manera que un cuerpo en el agua se libra a los gestos espontáneos de sus miembros, agitándose de acuerdo con los movimientos de la natación cuando ya no puede aferrarse a nada. El mismo šayj al-Darqāwî, citando ese consejo de su maestro, decía: «Si te encuentras en un estado de perplejidad (*ḥayra*), ten cuidado de no agarrarte a lo que sea, por miedo a cerrar con tu propia mano la puerta de la necesidad, porque ese estado ocupa para ti el lugar del Nombre supremo»[8]. Dicho de otro modo, una necesidad extrema es una puerta abierta a Dios por la que Él entrará para satisfacerla, al igual que ha prometido responder a la invocación[9], que constituye precisamente una puerta abierta; y respecto a la invocación, el Nombre supremo *Allāh* es, como ya hemos visto, «el más grande». El šayj al-Darqāwî subraya aquí el poder alquímico de la pobreza espiritual (*faqr*) como vacío que pide ser llenado; y la perplejidad es un modo de *faqr*, porque no es otra cosa que una imperiosa necesidad, la de ser esclarecido.

---

[7] *Letters of a Sufí Master*, p. 8.

[8] Ver *Letters of a Sufí Master*, *op. cit.*, p. 11. El traductor, T. BURCKHARDT, hace, en una nota, el siguiente comentario de la palabra *ḥayra*: «Terror o perplejidad frente a una situación aparentemente sin salida, o de verdades que no se llegan a conciliar racionalmente; es también crisis de la mente enfrentándose a sus propios límites. Si situamos *ḥayra* en el plano mental, el consejo del Šayj al-Darqāwî recuerda el método de los *koan* utilizados por el Zen, que consisten en meditar con insistencia sobre ciertas paradojas, como forma de provocar una crisis mental, una perplejidad extrema, lo que puede desembocar en la intuición suprarracional.» Añadamos que la palabra *ḥayra* está estrechamente emparentada con *taḥayyur*, que tiene el sentido puramente positivo de maravilla, como en este dicho del Profeta: «¡Señor, aumenta mi maravilla ante Ti!»

El estudio de la doctrina conduce a la mente hasta su límite superior, más allá del cual se encuentra, entre ella y el Corazón, el ámbito de la intuición intelectual, o de la perplejidad, según el caso. Toda doctrina mística contiene formulaciones aforísticas capaces de galvanizar al alma para que trascienda a la mente y atraviese ese límite. Pero el objetivo del cuerpo principal de la doctrina es ofrecer a la mente todo lo que es posible hacerle comprender, de manera que la razón, la imaginación y las demás facultades sean penetradas por la verdad, cada una según su modalidad. Porque la vía espiritual es una ofrenda; y a fin de cuentas se trata de la ofrenda del sí individual a cambio del supremo Sí. Pero debe hacerse aceptar y no se puede esperar del Infinito que acepte menos que una totalidad. La ofrenda debe ser todo lo que puede ofrecer el que la hace, y debe, pues, ser sincera. El representante de una autoridad exotérica preguntó un día al šayj al-Darqāwî por qué utilizaba un rosario, sobreentendiéndose en la pregunta la idea de que el Profeta no lo utilizaba y que tal práctica carecía por tanto de justificación. El šayj respondió que había recurrido a él para que su mano también pudiese participar del recuerdo de Dios.

La doctrina sufí de las cinco Presencias divinas ofrece un ejemplo de formulación doctrinal asimilable por la mente. Un solo Ser significa, evidentemente, una sola Presencia; pero esta Presencia es a la vez el Exterior y el Interior, lo que permite hablar de dos Presencias, a saber, este mundo y el otro; y como el Exterior es un Nombre de la Divinidad única no puede ser desgajado y aislado de los demás Nombres, sino que debe participar de las Cualidades que expresan y entre las cuales figura la Interioridad. Este mundo debe por tanto poseer un aspecto tanto interior como exterior, un ámbito de las almas tanto como un ámbito de los cuerpos, lo mismo que, de forma transpuesta, el Creador no manifestado posee su aspecto exterior en los Cielos, que son el ámbito del Espíritu. Es, así, conforme a la naturaleza de las cosas hablar de cuatro Presencias, más allá de las cuales está la Esencia divina, Presencia de la Unidad absoluta que lo penetra y contiene todo.

La *Šahāda* no sólo corrobora esta doctrina afirmándonos que nada que no sea divino puede ser real, que no hay otra realidad que la Realidad, sino que la secuencia verbal que constituye refleja la quíntuple jerarquía a la que acabamos de referirnos. «En la fórmula *lā ilāha illā-Llāh* ("no hay divinidad salvo la única Divinidad"), cada una de las cuatro palabras marca un grado, simbolizando el *hā* final del Nombre *Allāh* al Sí (Hu-

[9] *Yo respondo a la llamada del que Me invoca cuando Me invoca* (II, 186).

wa)»[10]. Se puede comentar esta observación indicando que desde el punto de vista del camino espiritual, la primera palabra es como la luz de la verdad proyectada en el mundo material para contrapesar la ilusión de que éste constituye la mayor realidad y para advertir al alma que no se enrole en esa dirección. La segunda palabra corresponde al mundo de las almas, que constituye precisamente la zona peligrosa en lo que concierne a la idolatría. El *Corán* hace continuamente alusión a *aquellos que de sus pasiones hacen dioses*; pero una tal usurpación sólo es posible porque el alma es virtualmente divina. Esta segunda palabra de la *Šahāda* señala una divinidad potencial situada entre dos puertas cerradas, una con llave y otra sólo entornada, es decir, entre un «no» absoluto, por una parte, y, por otra, un «no» condicional (literalmente: «si no es») que equivale a un «sí» condicional que es la tercera palabra, la cual representa al Espíritu; Éste y los Angeles, que constituyen la tercera Presencia, ejercen de hecho una mediación en favor del alma, a la manera de un «pero», de un «salvo» o de un «si no». La palabra *illā* es como un suspiro de alivio, o como una liberación de la cárcel que son las formas coaguladas, y señala el camino que conduce a la solución final dada la cuarta palabra, que representa a las dos Presencias más elevadas. Así la *Šahāda* puede compararse a un amuleto que ayuda a encontrar el camino, porque aparta al alma del error mientras crea, mediante las palabras que la componen, un movimiento irresistible desde una situación de simple virtualidad hasta la Paz de la Actualidad.

El símbolo del agua y del hielo, que representa al Creador y la creación aparentemente diferentes pero secretamente idénticos, y que figura en la obra del sufí ‘Abd al-Karîm al- îlî [11], ofrece otro ejemplo de formulación doctrinal extremadamente útil para la mente. La imagen es tanto más verídica cuanto que la cristalización en forma de hielo parece mucho más substancial que el agua en su estado ordinario; y, por otra parte, cuando un gran trozo de hielo se derrite, da una cantidad sorprendentemente pequeña de agua. De modo parecido, la existencia de los mundos inferiores depende, a pesar de toda su realidad aparente, de una Presencia[12] relativamente reducida comparada con la que confiere a los paraísos su perpetua beatitud; sin embargo, la perpetuidad no es la Eternidad, y las alegrías de estos Paraísos no son más que las sombras de la Beatitud del Paraíso supremo.

---

[10] Literalmente «Él», un Nombre de la Esencia. F. SCHUON, *Formes et Substance dans les religions*, París, Dervy Livres, 1975, p. 58. [De próxima publicación en esta colección. *N. del T.*] Para una exposición de esta doctrina, ver el capítulo titulado «Les cinq Presences divines», pp. 53-68.

[11] En su tratado *Al-Insān al-Kāmīl*, cap. VII, y en su poema *Al-Ayniyya*.

[12] La Presencia tampoco es uniforme en el interior de un solo mundo. En el mundo material, por ejemplo, los grandes símbolos o signos de Dios y de Sus Cualidades, sean del reino animal, vegetal o mineral, son lo que son según el grado de concentración de la Presencia divina.

Que la Presencia divina sea quíntuple no contradice su Unidad, es decir, la Unidad del Ser, pues se trata siempre de la misma Presencia. Por lo demás, desde el punto de vista de la Realidad absoluta, la quíntuple jerarquía «ya» se ha vuelto a cerrar, *como se pliega un rollo sobre el que se escribe*[13], y el hielo está «ya» derretido. La *Šahāda* expresa ambos puntos de vista, el relativo y el absoluto, en su misma substancia. Sus letras cristalizan en palabras que corresponden, como hemos visto, a los diferentes grados de la jerarquía. Pero si se descomponen en letras las palabras que la forman, se comprueba que no hay más que éstas: *alif, lām,* y *hā',* que son las letras del Nombre Supremo.

El «ojo de hielo», que es un ojo de ilusión, no puede ver más que hielo. Sólo el Ojo de Agua puede ver el Agua. Como dice el *Corán*: *Sus miradas no Le alcanzan, pero Él alcanza sus miradas, y Él es Aquel que todo lo penetra, Aquel que está perfectamente informado*[14]. Aquí también, lo que puede llamarse un Nombre de omnipresencia (*al-Latīf*) está seguido de un Nombre de omnisciencia (*al-Jabīr*), En realidad, Ser y Ver son uno, y son prerrogativa de Dios. La fusión del hielo es la retirada de toda pretensión de usurpar esta prerrogativa.

Se puede preguntar: «Puesto que sólo Dios puede ver a Dios, ¿por qué ha sido prometido al de corazón puro que Le verá?». La respuesta es que los que tienen el «corazón puro» son precisamente aquellos en los que la fusión se ha producido y que ven con el «Ojo de Agua». La subjetividad de la que el hombre caído es consciente, resulta de la proyección de la luz interior trascendente en la coagulación semiopaca y, por tanto, impura, que forma una barrera entre esa luz y el alma. El *ego* es un destello que parece originarse en la barrera, de donde la ilusión de constituir una unidad separada e independiente. La pureza es la transparencia de lo que se funde. Revela que la subjetividad no es sino toda una dimensión «vertical», Rayo que atraviesa el Corazón al que, por una parte, trasciende infinitamente y por el que, por otra, pasa sin obstáculo hasta llegar a la substancia del alma, en la medida en que esta substancia es, por su naturaleza, capaz de recibirlo. El *Corán* designa al santo como *aquel que estaba muerto, al que hemos resucitado y al que hemos entregado una luz para dirigirse entre los hombres*[15]. La muerte a la que se refiere es la fusión del sujeto ilusorio; y es en la corriente de la nueva conciencia subjetiva nacida tras esta muerte y hecha de Vida y de Luz, como lo Divino «alcanza» lo humano.

---

[13] XXI, 104.
[14] VI, 103.
[15] VI, 122.

Sobre este tema y a propósito de las palabras *Él alcanza sus miradas*, cabe señalar que el Nombre de múltiples aspectos mencionados a continuación, *al-Latīf*, es a veces traducido como «el Benévolo». En su sentido completo no significa menos que «el Benévolo que lo penetra y domina todo con dulzura». Su presencia en este contexto indica que el «alcance» en cuestión es un acto de amor, lo que confirma esta «Tradición santa»: «Cuando Le amo (a mi esclavo), soy el oído por el que oye y la vista por la que ve»[16].

Estas consideraciones que se refieren al «flujo de la ola», son un complemento necesario a lo dicho sobre su reflujo y la reabsorción. La Divinidad no sólo acoge y asimila, también alcanza y penetra. El gran ejemplo de esto es el caso, ya citado, del Mensajero divino continuamente alcanzado y colmado por la Presencia suprema; y ya hemos visto que la invocación de bendiciones sobre el Profeta es un modo de participación en esa «transfiguración»[17], a condición de haber alcanzado un grado suficiente de madurez.

En lo que concierne a la inmanencia de la Presencia suprema en las «demás» Presencias, el šayj al-'Alāwî hace decir a la Divinidad:

> Del velo de la creación he hecho una pantalla
> para la Verdad, y en la creación residen secretos
> que, de pronto, brotan como fuentes[18].

Analógicamente, esto permite captar que, a pesar de todas las satisfacciones dadas a la mente, la perplejidad permanece siempre como emboscada. No podría ser de otra forma, porque existe un orden sucesivo que debe ser seguido: doctrina, comprensión, perplejidad[19], iluminación; o bien: semilla, tallo, capullo, flor. El capullo compacto y cerrado de la perplejidad (*ḥayra*) se abrirá, si dispone de las condiciones requeridas, en una flor de asombro maravillado (*taḥayyur*), y la principal de estas condiciones es la «luz». Pero las posibilidades de recibir la luz no se limitan a las muy fragmentarias intuiciones que son todo lo que un novicio podría en general esperar. Como se desprende de los consejos del šayj al-Darqāwî sobre la perplejidad, lo que desde el punto de vista

---

[16] Esta Tradición será citada de manera más completa en el capítulo siguiente.

[17] Es por una manifestación de Sí misma (*al-Ta allī*) cómo la Divinidad alcanza y domina. Así los árabes cristianos emplean el término *al-Ta allī* para designar la Transfiguración que, para Cristo, fue una inmersión milagrosamente visible de la naturaleza humana en la Naturaleza divina.

[18] *Dīwān*, en *Un saint musulman du XX siècle, op. cit.*, p. 252.

[19] Apenas se hace necesario precisar que, tomada en este sentido, la perplejidad es perfectamente compatible con la serenidad. De otra manera, no podría ser considerada como una fase normal de la vía espiritual, dado que la serenidad es una condición *sine qua non* tanto del *faqr* (pobreza) como del *islām* (sumisión, resignación).

del hombre perplejo parece algo cerrado es, de hecho, una puerta abierta por la que debe llegar una ayuda en la medida de la necesidad; y la primera ayuda que se debe esperar obtener para ser esclarecido es la que se presentará en forma del Maestro espiritual. Ese es el sol del que el novicio recibirá el calor. Pero la «puerta de la necesidad» debe abrirse por completo; y esa necesidad está hecha, por una parte, del presentimiento de la Verdad y de la urgencia de alcanzarla y, por otra, de la conciencia del abismo que nos separa de ella y de la impotencia para salvarlo con los propios medios.

7

EL METODO

«Nada de lo que acerca a Mi esclavo a Mí es más de Mi agrado que el cumplimiento de las obligaciones que Le he impuesto. Además, Mi esclavo no cesa de acercarse a Mí mediante prácticas supererogatorias hasta que Yo le amo; y cuando Le amo, soy el oído por el que oye, la vista por la que ve, la mano con la que agarra, el pie con el que anda»[1].

Todo el sufismo —sus aspiraciones, su práctica e incluso, en cierto sentido, su doctrina— se encuentra resumido en esta «Tradición santa» que los sufíes citan quizá más que cualquier otro texto, aparte del *Corán*. De él se infiere que las prácticas aludidas son de dos categorías: ritos obligatorios para todos los musulmanes y ritos supererogatorios. Cuando el novicio entra en una Orden, una de las primeras cosas que tendrá que hacer será adquirir una dimensión suplementaria que confiera profundidad y elevación a los ritos cumplidos de manera más o menos exotérica desde su infancia, suponiendo que sea de educación islámica. Las obligaciones del Islam, denominadas corrientemente los «cinco pilares», son la *Šahāda*, la oración ritual cinco veces al día, la limosna, el ayuno del mes de Ramadán y la peregrinación a La Meca si las circunstancias lo permiten, siendo ésta la única que tiene carácter condicional.

Ya hemos indicado la diferencia que existe entre la *Šahāda* tal como los sufíes la interpretan y su sentido superficial según el cual «nada es digno de adoración sino Dios». Pero esta diferencia objetiva recubre una diferencia subjetiva correspondiente, ya que surge la pregunta: ¿quién da testimonio de que no hay más Dios que Dios, más realidad que la Realidad? Para los sufíes la respuesta reside en el Nombre divino *al-Šahīd* (el Testigo) que, hecho significativo, sigue a *al-Ḥaqq* (la Verdad, la Realidad) en las letanías de los Nombres recitados con más frecuencia. Si sólo Dios es, ningún testimonio podrá ser válido, excepto el Suyo. Es una hipocresía afirmar la Unidad del Ser desde un punto de vista en contradicción con la verdad, y fue sin duda para que esta toma de

---

[1] Bujārī, *Riqāq*, 37.

conciencia galvanizara a sus discípulos, por lo que Ḥallāŷ enunció su abrumadora paradoja: «Quien testimonie que Dios es Uno, Le asocia otro (a saber, su propio sí individual como testigo)»[2].

El Testigo debe ser, no el sí individual, sino el Sí, lo que significa que el alma no tiene competencia para proclamar la *Šahāda*. Todas las Órdenes sufíes están de acuerdo sobre este punto, aunque sus métodos puedan diferir en lo que se refiere a cómo atravesar la fosa que separa la hipocresía de la sinceridad. En algunas Órdenes, en contraste con la recitación simple que normalmente es suficiente, el novicio debe recitar la *Šahāda* centenares de miles de veces con el fin de aprender a hacerla brotar de un punto de conciencia más profundo; e incluso en tal caso, y aunque tenga acceso al conocimiento doctrinal de la Unidad del Ser, no será autorizado a meditar sobre esta doctrina si se le juzga intelectualmente adormilado.

Hasta aquí hemos considerado sólo la primera parte de la *Šahāda*. Pero el primer pilar del Islam es doble. El testigo debe también testimoniar que Muhammad es el Mensajero de Dios —*Muḥammadun Rasūlu-Llāh*. El «viajero» debe aprender a ver en esta fórmula un resumen del camino espiritual, de la ola que le llevará hasta el final del viaje. Los dos testimonios terminan de forma semejante. Pero mientras *lā ilāha illā-Llāh* empieza por un término negativo, como para volver la espalda al mundo, *Muḥammadun Rasūlu-Llāh* [3] menciona en primer lugar el estado de perfección humana como punto de partida hacia la realización de todo lo que está situado más allá. Con otras palabras, existe un abismo entre esta fórmula y el novicio que, en diversas órdenes, no es autorizado a repetirla metódicamente hasta que la recitación de la primera *Sahāda* haya anulado ciertas contradicciones de su alma y le haya conducido al punto en el que le resultará posible salvar el vacío gracias a su aspirar y poner su subjetividad en el nombre Muhammad. Repetir la fórmula *Muḥammadun Rasūlu-Llāh* con el acento puesto en la primera palabra, es como revestirse con un hábito magnífico demasiado amplio, pero que tendría el poder mágico de hacer crecer hasta sus propias dimensiones al que lo lleva. Sin embargo, el portador no debe confesarse a sí mismo que no lo llena; y la cortesía espiritual (*adab*) de la vía exige que vea en sus compañeros, discípulos como él, a portadores del mismo hábito y que, en consecuencia, les testimonie su respeto. Hay aquí otro ejemplo de *ka'anna* (como si) muy característico del sufismo, lo que ilustra también la primordialidad de su perspectiva. La segunda *Šahāda* puede ser considerada, desde el punto de vista del método, como un rechazo a admitir que la caída del hombre

[2] Ajbar al-Ḥallāŷ, n.° 49.

[3] Si *Muḥammadun Rasūlu-Llāh* expresa el reflujo de la ola, puede encontrarse la expresión complementaria de su flujo en las tres letras *Alif-Lām-Mīm*; ver arriba, p. 28, nota 2.

haya tenido verdaderamente lugar[4]. Aunque esta manera de ver las cosas debe combinarse necesariamente con una aguda conciencia de los efectos de la caída, es decir, de las propias carencias y, eventualmente, de las de los demás, y esta conciencia encuentra su expresión en las dos primeras palabras de la primera *Šahāda*, *lā ilāha*, o, simplemente, en la negación inicial. Así, puede considerarse al primer pilar del Islam, con su dualidad, como una combinación de la situación del hombre caído y la del hombre no caído, y el sufí debe estar siempre listo para desplazarse de una a otra.

El segundo pilar del Islam —que suministrará otra ilustración de la diferencia entre las concepciones legalista y mística de la adoración— es la oración ritual con la ablución, que le es inseparable. Todos los creyentes admitirán que este rito es un acto simbólico y que la ablución simboliza la purificación del alma. Aunque sería justo añadir que la generalidad de los creyentes considera la ablución simplemente como un rito que confiere un grado de pureza juzgado suficiente por el Cielo para realizar la oración, de donde la conciencia de encontrarse en un estado de pureza legal o ritual, sentimiento que no debe subestimarse, porque se trata, por definición, de un «estado de gracia» que, por el hecho de serlo, está abierto a toda clase de bendiciones. El sufí participa necesariamente de este punto de vista y de este sentimiento; pero más allá de la condición legal, se preocupa de la pureza efectiva de la que puede «gustar» y que debe volverse total y permanente; y, para él, la ablución es sobre todo un medio de prolongar la pureza ya realizada y de intensificar, con la ayuda del elemento líquido, transparente y luminoso, la conciencia que de ella tiene.

Ya se ha hecho alusión a la identidad secreta que existe entre la raíz lingüística de la que deriva la palabra *ṣūfī* y otra raíz cuyo significado básico expresa una idea de «pureza»; y sin duda, el término *ṣūfī* ha sido aceptado y se ha impuesto en gran parte porque evoca la palabra *ṣāfī* (puro), realzando así una cualidad que constituye el principio y el final de toda mística. En efecto, Bišr al-Hāfī[5], uno de los grandes entre los más antiguos sufíes de Bagdad, declaró expresamente: «El sufí es el que guarda su Corazón puro (*ṣāfī*)». Por otra parte, es necesario recordar que no sólo el acto ritual, sino también el elemento al que se recurre es en sí un símbolo, lo que implica un vínculo con una cadena de arquetipos que se remontan a su Origen divino. En otros términos, debe considerarse al agua como si fluyera del otro mundo a éste; y, según el *Corán*, el agua es uno de

[4] Apenas es necesario decir que éste es también el caso de la primera *Šahāda* en su sentido más elevado.

[5] † 842

los símbolos de la Misericordia (que incluye la purificación) y de la Vida[6]. La cantidad utilizada no cuenta. Una gota puede, tanto como un lago, simbolizar la Beatitud infinita en la que se es reintegrado por la Misericordia. Así, en la ablución, el agua consagrada por la aspiración al retorno se convierte en un medio de reintegración o, desde otro punto de vista, de liberación, porque también simboliza la Substancia viva de la Realidad vuelta a la libertad tras haber estado congelada en las formas finitas.

Vista desde otro ángulo, la misma finalidad está representada en la oración ritual, durante la cual cada ciclo de movimientos termina en una prosternación seguida de una posición sentada. Los sufíes lo interpretan a la luz de este pasaje coránico: *Todo lo que ahí se encuentra (en los mundos creados) desaparecerá; sólo subsistirá la Faz de tu Señor, llena de majestad y de generosidad* [7]. La desaparición corresponde a la prosternación y lo que subsiste corresponde a la posición sentada, que es la más compacta y estable de toda la oración[8]. De ese versículo es de donde derivan dos términos súficos fundamentales: *fanā* (extinción) y *baqā'* (lo que permanece, lo que subsiste. Eternidad); y del que ha conocido la extinción puede decirse que ya no subsiste sino como Sí.

Entre los ritos no obligatorios del Islam realizados por los sufíes, la invocación del Nombre *Allāh* es, con mucho, la más importante. Podría verse una cierta contradicción entre la «Tradición santa» citada al principio de este capítulo, declarando lo obligatorio superior a lo supererogatorio, y la afirmación coránica según la cual el *ḏikr Allāh*, que es facultativo, es *más grande* que la oración ritual misma, que es obligatoria. Pero hay que tener en cuenta que, aunque las prácticas obligatorias imprimen un ritmo espiritual al transcurso de las horas, su cumplimiento exige relativamente poco tiempo. Los ritos supererogatorios tienen entonces una superioridad potencial sobre ellos por su capacidad de envolver y penetrar la vida entera, que es a lo que tienden los que practican la invocación de manera metódica. La «Tradición santa» significa claramente que una obligación legal no puede ser reemplazada por otra cosa por capricho individual. Así los sufíes están de acuerdo sobre el hecho de que la invocación del Nombre, que es en sí el rito más eficaz, es aceptable para Dios con la única condición de que el invocador haya cumplido con todo lo obligatorio. Aquélla no podría constituir una obligación legal porque, cuanto más poderoso es un rito, más peligroso puede llegar a ser; y no todos los

---

[6] Ver nuestro artículo «The Quranic Symbolism of Water» en *Studies in Comparative Religion*, verano de 1968.

[7] LV, 26-27.

[8] Para explicaciones más completas sobre el significado de estos movimientos, ver *Un saint musulman du XX siècle, op. cit.*, p. 234-238.

novicios, ni mucho menos, son autorizados desde el principio a practicar la invocación del Nombre supremo.

La recitación del *Corán* es sin duda el rito facultativo más extendido en el conjunto de la comunidad musulmana. Se podría decir de los sufíes que se distinguen de la mayoría porque, cuando lo recitan —o cuando lo escuchan, lo que es ritualmente equivalente— lo hacen como prolongación del *ḏikr Allāh*, sin atenuar su aspiración al retorno a Dios. La doctrina relativa al carácter increado del Libro revelado ofrece un medio de unión que debe valorarse. Además, el alma tiene necesidad del *Corán* como complemento del Nombre, puesto que ella es, por su misma naturaleza, lo que podría llamarse una unidad múltiple, y su multiplicidad, que viene de Dios, exige un cierto reconocimiento directo que no es función del Nombre otorgar. La cita que sigue despertará ecos en todo lector del *Corán*. Pero concierne en primer lugar a los sufíes, porque sólo ellos son conscientes del problema abordado aquí:

«Como el mundo, el *Corán* es uno y múltiple a la vez. El mundo es una multiplicidad que dispersa y divide; la del *Corán* reúne y conduce a la Unidad. La multiplicidad del Libro sagrado —la diversidad de palabras, de frases, de imágenes, de relatos— llena el alma y después la absorbe y la transpone imperceptiblemente, mediante una especie de "astucia divina", en el clima de la serenidad y lo inmutable. El alma, que tiene el hábito del flujo de los fenómenos, se entrega a ellos sin resistencia, vive en ellos y es dividida y dispersada por ellos, e incluso más que eso: llega a convertirse en lo que piensa y en lo que hace. El Discurso revelado tiene la virtud de acoger en sí esta tendencia cambiando el sentido de su movimiento gracias al carácter celestial de su contenido y de su lenguaje, de modo que los peces del alma entran sin desconfiar, y siguiendo sus ritmos habituales, en la red divina»[9].

El Nombre y el Libro constituyen dos polos entre los que se encuentran abundantes posibilidades de invocación y de letanías más o menos próximas de uno u otro. Por ejemplo, la recitación de las dos *Šahādas* y la invocación de los dos Nombres de Misericordia están más cerca del Nombre supremo, mientras que ciertas letanías largas y complejas son más bien comparables al *Corán*, de cuyos extractos están a menudo, en gran parte, compuestas. Pero podría decirse que existe otro complemento del Nombre muy diferente del Libro revelado, aunque paralelo por su reconocimiento directo de la naturaleza difusa del alma; se trata de la oración individual en la que el suplicante se dirige a la Divinidad como a otra persona, confiándole sus dificultades y sus necesidades, que también pueden incluir las de su prójimo, vivo o muerto, pidiéndole favores de diversos

[9] F. SCHUON, *Comprendre l'Islam*, París, Ed. du Seuil, 1967, pp. 54-55. [De próxima publicación en esta colección. *N. del T.*]

órdenes, o sin pedirle nada, según el caso, porque lo esencial de esta oración es que sea un desnudarse espontáneo del individuo, y no existen dos individuos idénticos.

Se recordará, a este respecto, que la noche es el símbolo del alma y que la claridad del plenilunio sin nubes no transforma la noche en día. Toda la fe que pueda poseer un alma no será sino muy relativa comparada con la certeza del Corazón, aunque puede ser, en grado variable, una prolongación de esa certeza. En un significativo pasaje del *Corán*, Abraham pide a Dios que le muestre cómo resucita a los muertos. *¿No tienes fe?* es la respuesta divina. *Sí, pero es para que mi corazón se apacigüe*[10], dice Abraham. Podrían interpretarse estas palabras de la siguiente forma: «De manera que la certeza descanse en paz en la profundidad de mi ser, sin ser turbada por las olas de la razón y de la imaginación que se agitan en la superficie.» Esta respuesta es aceptada y seguida de un milagro de «vivificación» que muestra que el alma tiene derecho a ciertas concesiones. Se podría decir, de hecho, que la intención de un milagro es permitir al alma entera participar de forma sobrenatural de una certeza «absoluta», que constituye normalmente la prerrogativa del Corazón. Pero existe otro medio para impedir a la substancia anímica turbar la paz del Corazón, medio perfectamente natural y humano: la oración individual, que no proporciona un suplemento de fe, como hace el milagro, sino que puede eliminar obstáculos y distracciones. De esta oración, como de la recitación del *Corán*, participa toda la comunidad, y se la considera generalmente como un complemento de la oración ritual, a la que sigue normalmente, precedida de esta frase del *Corán*: *Vuestro Señor ha dicho: Llamadme y os escucharé*[11]. Si bien la mayoría no se ocupa de método alguno, los šayjs sufíes insisten sobre todo en el valor metódico de esta oración, no sólo como medio de comunión regular para el alma, sino también para aligerarse uno mismo, es decir, para descargarla de sus inevitables preocupaciones y angustias, de manera que sea, al menos en sus expresiones superiores, una prolongación de la paz del Corazón más que un contraste respecto a ella. No se debe tampoco subestimar la importancia del gesto con el que esta oración se realiza, porque el orante, la cabeza ligeramente inclinada y las manos hacia delante con las palmas vueltas hacia arriba y formando una concavidad vacía, se convierte en una encarnación de la pobreza espiritual de la que el alma debe penetrarse.

Se puede concluir de las enseñanzas sobre la perfección humana —y ya se ha hecho alusión a ello a propósito del Mensajero— que el alma primordial es una armonía múltiple unificada y, por decirlo así, suspendida entre el otro mundo y éste, o bien entre el Interior y el Exterior, de una forma tal que el equilibrio es perfecto entre la atracción de

[10] II, 260.
[11] XL, 60.

los signos interiores —el Corazón y, más allá, el Espíritu— y los *signos en los horizontes*. Este equilibrio reviste también un aspecto dinámico, porque el Corazón dirige a través del alma un rayo de reconocimiento de los signos exteriores que son los grandes fenómenos de la naturaleza; y éstos, por el efecto que producen en los sentidos, provocan una vibración que atraviesa al alma en dirección al interior, de manera que con el hombre, último ser creado, el movimiento exterior de creación se invierte y todo, por decirlo así, refluye a través de su Corazón hacia su Fuente eterna e infinita. Pero en el alma caída, donde la atracción del Corazón es más o menos imperceptible, el equilibrio se ha roto y los platillos de la balanza se han sobrecargado de peso en favor del mundo exterior.

Preguntar cómo puede restablecerse el verdadero equilibrio es una manera de hacer la pregunta: «¿qué es el sufismo?», y la respuesta es que debe producirse en el alma un movimiento interiorizante hacia el Corazón para neutralizar la atracción del mundo exterior. Sólo un Maestro en el pleno sentido de la palabra es capaz de despertar y dirigir tal movimiento.

La mención de este aspecto esencialísimo del sufismo, nos lleva a considerar dos términos, *qabḍ* (contracción) y *basṭ* (expansión), que tan frecuentemente se encuentran en los tratados sufíes. El esfuerzo inicial que apunta a suscitar un movimiento interiorizante procede de *qabḍ*; y su «sabor» debe permanecer para vigilar la reacción concomitante de *basṭ*, no para disminuir su amplitud, sino para evitar que sea un retorno a las limitaciones de la mundanalidad. El crecimiento del alma hasta la estatura primordial, es un aspecto de esta expansión espiritual como respuesta a la contracción espiritual. El *Corán* establece constantemente una relación entre el *qabḍ* del sacrificio y el *hasṭ* del crecimiento. Asimismo, cabe observar que en árabe la palabra que indica el acto de aumentar de estatura (*tazkiyya*) significa también purificación, lo que difícilmente puede traducirse por un término equivalente, aunque exista una estrecha relación entre ambas nociones, ya que la impureza es el obstáculo del crecimiento; porque los canales que conducen al Corazón y los que provienen de él están obstruidos, y ésta es la causa de que el alma caída se encuentre debilitada, al menos algunos de sus elementos. El simbolismo de la poda, que también es un medio de purificación, ilustra particularmente bien el principio del que se trata, porque al podar, como hace el *qabḍ* al alma, se procede a un aminoramiento con vistas a un crecimiento que sobrepasará, con mucho, el estado que existía antes del sacrificio. *Aquel que haga una noble ofrenda a Dios, Él la duplicará en su favor y le concederá, además, una generosa recompensa*[12]. Textos como éste son fundamentales en todas las religiones.

[12] LVII, 11.

Un ejemplo evidente de *qabḍ* es el ayuno, aunque debe recordarse que, en el Islam, se rompe al ponerse el sol. Así los sufíes asimilan el mes de Ramadán, como los ayunos supererogatorios, que son sus extensiones, a la alternancia general que caracteriza al método que siguen, ofreciendo los días del mes el aspecto de *qab*ḍ y las noches el de *basṭ*.

El objetivo más elevado de *qab*ḍ es que el *basṭ* se produzca en dirección al Corazón e incluso más allá. Y esta posibilidad superior, que es pura gracia, no es incompatible con el *basṭ*, relativamente exterior mediante el que el alma tiene todo a su disposición, sino que, en sí, constituye un símbolo de la expansión interior y por tanto un instrumento capaz de suscitarla. Uno y otro constituyen en conjunto el equilibrio del alma primordial en la que el *qab*ḍ está, por así decirlo, reemplazado por el *basṭ* trascendente.

De todos los medios a disposición de los sufíes, es el retiro espiritual, *jalwā* (literalmente: «Soledad») el que constituye el *qab*ḍ más riguroso. Siguiendo el ejemplo del Profeta, algunas Órdenes afirman que el retiro debe tener lugar en un entorno natural. En otras Órdenes se cumple en una habitación aparte reservada para tal uso. Todas están de acuerdo en afirmar la necesidad de la autorización de un šayj.

El vocablo *ŷalwa*[13] sirve habitualmente para designar las prácticas «expansivas» complementarias de la *jalwā* y las «sesiones de recuerdos» (*maŷālis al-ḏikr*), reuniones más o menos regulares durante las cuales los hermanos miembros de la Orden cantan letanías e invocan el Nombre divino, ofrecen los ejemplos más evidentes de *ŷalwa*. En numerosas Órdenes tiene lugar, durante estas reuniones, una danza sagrada como frecuente preludio de una sesión de invocación silenciosa. De entre estas danzas, la más conocida es la que *alāl al-Dīn al-Rūmī* († 1273) enseñó a su Orden, la *ṭarīqa* de los *Mawlawī* (en turco, Mevlevi), cuyos miembros son más conocidos por los Occidentales por la denominación de «derviches danzantes». Esta danza, que constituye un *basṭ* particularmente amplio, se abre sin embargo con el *qab*ḍ inicial que es la majestuosa procesión durante la cual el danzante cruza los brazos sobre su pecho y encoge sus hombros. Acompañado por flautas, tambores y a veces otros instrumentos, se escucha a un cantante. Después, en un momento dado, llega el šayj para ocupar la posición junto a la que las formas replegadas sobre sí mismas van a desfilar solemnemente; y cada danzante, desde que entra dentro de la órbita del šayj, empieza a desplegar sus brazos y a girar sobre sí mismo, primero lentamente pero en seguida acelerando y extendiendo los brazos en cruz, la palma de la mano derecha vuelta hacia arriba para ser receptáculo del

Cielo y la de la mano izquierda hacia abajo para transmitir a la tierra lo que de él llega, posición en la que continúan girando.

Esta sumaria descripción no da cuenta de la complejidad de la danza, aunque basta para resaltar un aspecto esencial que posee en común con las danzas de otras Órdenes, a saber, el hecho de que el cuerpo simboliza el Eje del universo, que no es otro que el Árbol de la Vida. Se está, pues, en presencia de un rito de «centralización» capaz de proporcionar un sabor anticipado del Centro perdido y, consecuentemente, de una dimensión perdida de profundidad y de elevación.

A este propósito, señalemos que la misteriosa identidad entre la danza y el Nombre está confirmada por este versículo del *Corán*: *Una buena palabra es comparable a un buen árbol, de firmes raíces y ramas hacia el cielo*[14]. Lo que puede interpretarse así: una invocación, y sobre todo la del Nombre supremo, que es la mejor de las buenas palabras, no es sólo la simple emisión de un sonido que se extiende horizontalmente por el mundo para llegar a perderse en la ligereza del aire, sino que suscita una continuidad de resonancias a través de todos los estados del ser. Es este aspecto particularmente esencial del *ḍikr Allāh* lo que la danza sagrada representa.

No todas las Órdenes tienen danza, pero las letanías constituyen siempre un elemento característico de las «sesiones de recuerdo»; y, a propósito del *qabḍ* y del *basṭ*, es importante recordar una triple letanía cuya importancia fundamental es tal, que se recita regularmente en la mayoría de las Órdenes, con variantes sólo en detalles no esenciales. La primera de las tres fórmulas —cada una repetida generalmente cien veces— es: «Pido perdón a Dios»; la centésima vez se le añade una fórmula terminada con estas palabras: «y hacia Él me vuelvo en arrepentimiento»[15]; sobre este tema podría citarse la frase del gran sufí egipcio Du'l-Nūn al-Miṣrî († 861): «Para la mayoría, el arrepentimiento se refiere a los pecados, pero para los elegidos concierne a la distracción (*gafla*)»[16]. Este último vocablo podría traducirse por «negligencia dispersa», que es precisamente un modo de la expansión profana del que el *qabḍ* del arrepentimiento constituye, para el sufí, un antídoto. Completando esta primera fórmula que consiste en dar la espalda al

---

[13] Sería más correcto escribir *ŷilwa*, literalmente «quitar el velo» (de una casada), pero el cambio de vocal está hecho a propósito para dar un complemento fonético a su opuesto.

[14] XIV, 24.

[15] A propósito de estas cinco últimas palabras —que traducen una sola en árabe— vale la pena decir que el arrepentimiento, según la concepción islámica, consiste esencialmente en volverse hacia Dios, a imagen de lo que Él hace volviéndose hacia el hombre. En las lenguas europeas decimos habitualmente que Dios se deja conmover y que el hombre se arrepiente, pero el árabe utiliza la misma palabra para ambas cosas.

[16] Quðayrî, *Risāla*.

mundo y orientarse hacia el Corazón, la segunda fórmula de la letanía es la invocación, ya mencionada, de bendiciones sobre el Profeta, que virtualmente es un *basṭ* extremo. Estas dos fórmulas, recitadas sucesivamente dos veces al día, contienen una poderosa disciplina de consagración. No es tan difícil apartarse del mundo para una fase de *qabḍ*, o digamos mejor que el hecho de pertenecer a una Orden sufí significa que la dificultad está en cierta manera superada; pero puede resultar muy difícil impedir que el *basṭ* posterior sea una especie de recaída. La invocación de bendiciones sobre el Profeta ofrece al alma un medio de expansión que preserva de la mundanalidad. No hace falta añadir que esto debe llegar a ser espontáneo y sincero para que el *basṭ* sea eficaz.

A este respecto, la resistencia del alma, resultado de la nostalgia que guarda de sus antiguos hábitos, es a menudo una sorpresa para el novicio y siempre implica una enseñanza.

Es el estado de expansión, y no el de contracción, el que da la medida de la madurez espiritual, porque de ninguna virtud puede decirse que está definitivamente adquirida si se atenúa cuando el *qabḍ* disminuye, ni de un defecto que se halle extirpado si reaparece cuando se relaja la presión del *qabḍ*. Pero, de forma más precisa, dado que el *basṭ* posee dos aspectos que los sufíes llaman embriaguez (*sukr*[17]) y sobriedad (*ṣaḥw*), es el estado predominante, a saber, la sobriedad, el que constituye el verdadero criterio de la realización espiritual. Sin duda, la mayor parte del día el alma estará en lo que podría llamarse un *basṭ* sobrio[18]. Sin embargo, es normal que la gracia de la embriaguez deje cada vez su marca y, en efecto, algunos šayjs describen la Estación suprema como un estado en el que se está interiormente ebrio y exteriormente sobrio[19].

La tercera y última fórmula de la letanía devuelve el *qabḍ* y el *basṭ* a sus arquetipos trascendentes, que son respectivamente *fanā* (extinción)[20] y *baqā'* (subsistencia, dura-

---

[17] La frecuente mención del vino en la poesía sufí invita a precisar que el único vino que los sufíes se permiten beber es el que el *Corán* autoriza, a saber, el vino del Paraíso. Por ejemplo, es extremadamente improbable, por decir lo menos, que un vino terrestre haya jamás rozado los labios de 'Umar ibn Al-Fāriḍ († 1236), uno de los más grandes poetas árabes sufíes y autor de la famosa *jamriyya* (elogio del vino) que empieza con estos versos:

Hemos bebido a la memoria del Bien Amado un vino
Que nos ha embriagado antes de la creación de la viña.

[18] De las dos bendiciones invocadas sobre el Mensajero, la que se refiere a la Paz corresponde a la sobriedad, y la que se refiere a la Gloria desbordante, a la embriaguez.

[19] Ver, por ejemplo, *Un saint musulman du XX siècle, op. cit.*, p. 206-207. El šayj al-'Alāwî emplea aquí el término «desarraigo» (*iṣṭilām*) más o menos como equivalente a embriaguez.

[20] Es necesario recordar, sin embargo, que *qabḍ* es simplemente una aproximación, mientras que *fanā'* es el paso efectivo por el «ojo de la aguja» y no puede, por tanto, ser completamente disociado de su resultado inmediato, que es *basṭ* y quizá también *sukr* (embriaguez).

ción). Su primera parte, «No hay más dios que Dios, Único, sin compañero», es una extinción. La segunda, «a Él el Reino, a Él la alabanza y Él es poderoso sobre toda cosa», es una expresión de la Plenitud divina, porque *baqā'*está en el nivel de la Realidad absoluta que excluye a todo ser distinto a Su Ser. La frase ya citada, «he entrado dejándome fuera», podría parafrasearse de la siguiente manera: «Habiéndome dejado a mí mismo fuera (*fanā*), he entrado y no he encontrado más que a mí mismo (*baqā'*)». También pueden citarse estos versos de Šustari [21]:

Tras la extinción, he surgido, así soy
Ahora Eterno, pero no yo,
Aunque ¿quién soy, oh Yo, sino Yo?

La última fórmula de la letanía es una expresión de verdad y la contrapartida subjetiva de la verdad es el conocimiento. De manera análoga, y en relación con la primera y segunda fórmulas, se puede, en lugar de *qabḍ* y *basṭ*, emplear los términos «temor» y «amor», lo que aún resalta con más claridad la importancia fundamental de esta letanía como resumen del sufismo, del que se ha dicho con frecuencia que está hecho de temor (*majafā*), de amor (*maḥabba*) y de conocimiento (*ma'rifa*), puesto que estos tres puntos de vista abarcan en conjunto la totalidad de las obligaciones subjetivas del hombre hacia Dios. No hay nada que esté permitido al hombre en relación con Dios que no esté comprendido aquí.

La meditación (*fikr*), que es un elemento esencial de la vía espiritual como auxiliar del *ḏikr*, se funda en estos tres puntos de vista, que implican cada uno dos aspectos. Por ejemplo, el temor implica el peligro. Una solución es entonces la huida. *Huid hacia Dios*[22], se lee en el *Corán*, que también dice: *No existe ningún refugio contra Dios salvo junto a Él*[23]. Lo que recuerda esta «Tradición santa»: «*Lā ilāha illā-Llāh* es Mi fortaleza, y quien entra en Mi fortaleza está al amparo de Mi cólera.» Pero el peligro es también una razón para atacar, y este punto de vista, que es el de la «gran Guerra santa», ya ha sido desarrollado.

Los dos aspectos del temor están relacionados con la noción del deber y, por tanto, con la voluntad. «La naturaleza humana supone tres planos: el de la voluntad, el del amor y el del conocimiento; cada uno se polariza en dos modos complementarios, de forma que se presentan, respectivamente, como renuncia y acto, paz y fervor, discerni-

[21] Sufí andaluz († 1269).
[22] LI, 50.
[23] IX, 118.

miento y unión»[24]. El tercer plano trasciende al hombre como tal, salvo en la medida en que le ofrece un tema de meditación. «Podríamos caracterizar respectivamente las dos estaciones o grados del conocimiento mediante las siguientes fórmulas: "No conocer más que lo que es: Dios"; "No ser más que Lo que conoce: el Sí"»[25].

Para el sufí, la gran fuente de meditación es el *Corán*; y, tratando especialmente de sufismo, el autor de los pasajes que acabamos de citar se refiere en otro lugar[26] a versículos coránicos para ilustrar la profunda relación entre *ḏikr* y *fikr*, es decir, entre el acto invocatorio y los diferentes modos de conformidad con él, a los que el alma debe ser conducida por la meditación: *¿No se serenan los corazones con el recuerdo de Dios?*[27] *Invocadle con temor y deseo ardiente*[28]. *Invocad a Dios humildemente y en secreto*[29].

La palabra «temor» puede revestir aquí sus dos modos, y ya se ha ilustrado esta estación con la ayuda de otros versículos. Los dos modos de amor son «paz» y «deseo ardiente»[30], mientras que el último versículo citado señala las dos estaciones del conocimiento como base de la invocación. La humildad más verdadera, tal como se expresa en la prosternación de la oración ritual, no es otra cosa que *fanā'*, la extinción. En cuanto al secreto, podría relacionarse con este exhorto: «Que tu mano izquierda no sepa lo que hace tu mano derecha.» En este caso, la «mano izquierda» es el *ego* humano que se en-

---

[24] F. SCHUON, *Les Stations de la Sagesse*, París, Buchet-Chastel-Corréa, 1958, p. 191.

[25] *Ibíd.*, p. 198. No conocemos ningún comentario sobre la meditación que pueda compararse al capítulo final de ese libro, salvo quizá las últimas páginas de otro libro del mismo autor, donde las seis estaciones de la sabiduría son definidas como antídotos para las seis «grandes miserias del alma» (ver *Perspectives spirituelles et Faits humains*, París, *Les Cahiers du Sud*, 1953, p. 285).

[26] En un texto inédito.

[27] XIII, 28.

[28] VII, 56.

[29] VII, 55

[30] La paz implica la posesión de todo lo que se ama. El realismo de este punto de vista, como el de otros ejemplos ya citados del *ka'anna* (como si) metódico del sufismo, reside en el carácter ilusorio de las apariencias. En realidad la ausencia del Bien Amado es pura ilusión, como lo ha expresado el poeta sufí marroquí Muḥammad al-Ḥarrāq (nieto espiritual del gran šayj al-Darqāwî) en los siguientes versos:

> «¿Buscas a Laylā, cuando es manifiesta en ti?
> Tú la tienes por otra, aunque no es otra que tú.»

El otro punto de vista del amor, el del «deseo ardiente», no se limita tampoco al realismo relativo que corresponde a una carencia de la que se tiene intensa experiencia, aunque ilusoria. Este punto de vista es realista sobre todo en función del Objeto del deseo, el *Infinitamente Precioso* (*al-'Azīz*), en cuyo Eterno Presente el ardor no puede jamás debilitarse.

cuentra excluido de toda participación en esta invocación, la más profunda de todas, en la que el Sí es tanto el Invocador como el Invocado.

El *Corán* insiste continuamente en la importancia de la meditación, como lo hacen, por lo demás, las enseñanzas del Profeta; y puede decirse, en efecto, que *ḏikr* y *fikr* son para la vida espiritual de una importancia tan esencial como la de la sangre y los vasos sanguíneos para la vida corporal; sin *fikr*, el *ḏikr* sería ampliamente inoperante; sin *ḏikr*, el *fikr* no serviría para nada. La meditación predispone al alma a recibir la invocación abriendo los canales por los que ésta debe transcurrir. Se trata de superar todos los hábitos y reacciones que, en sentido estricto, son contrarios a la naturaleza, pero que han llegado a convertirse en una «segunda naturaleza». Como el autor ya citado observa en otro texto no publicado sobre sufismo, «el resultado de la práctica perseverante de la comprensión —por la meditación— es la transformación íntima de la imaginación o del subconsciente, la adquisición de reflejos conformes a la realidad espiritual. Por más que la inteligencia afirme verdades metafísicas y escatológicas, la imaginación —o el subconsciente— continúa creyendo firmemente en el mundo, no en Dios ni en el Más Allá; todo hombre es *a priori* hipócrita. La vía es precisamente el paso de la hipocresía natural a la sinceridad espiritual».

La palabra sinceridad es la clave que da acceso a la comprensión de todo este capítulo. Al definir el ideal espiritual, el *Corán* emplea varias veces la expresión *sincero hacia Él en la religión*, lo que significa, con respecto al Objeto en cuestión, una total ausencia de reserva y una total aceptación.

Las prácticas del sufismo deben diversificarse para responder a la diversidad y complejidad del alma humana, de la que cada elemento debe impregnarse de sinceridad. *Riḍwān*, la aceptación, es recíproca[31]; y la sinceridad no es otra cosa que la *riḍa'* [32] humana sin la cual no podría haber aceptación divina.

[31] Ver más arriba, p. 46, nota 16.

[32] Este término expresa habitualmente la reflexión humana y el complemento del *Riḍwān*.

8

LA EXCLUSIVIDAD DEL SUFISMO

El sufismo es central, elevado, profundo y misterioso; es inexorable, exigente, poderoso, peligroso, distante y necesario. Este último aspecto se refiere a su carácter inclusivo, que será tratado en el próximo capítulo; los demás atributos son aspectos de su exclusividad.

Los cuatro citados en primer lugar pueden resumirse con la palabra «sagrado». Al excluir lo profano, como hace lo sagrado por definición, el sufismo no excluye sólo el ateísmo y el agnosticismo, sino también el exoterismo que pretende ser autosuficiente y contener en sus estrechos límites todo lo que se le pide al hombre como respuesta a la Revelación divina. En ninguno de sus aspectos la religión puede calificarse de profana, pero la mayoría de sus adherentes, al menos en las épocas tardías, constituyen colectivamente un ámbito profano donde existe la tendencia a tomarlo todo por su valor nominal y que, de alguna forma, no conoce más que dos dimensiones. Lo profano es plana exterioridad. Su rechazo por parte del sufismo encuentra expresión en estas palabras del *Corán*: *Di* Allāh, y *déjales luego con sus vanos discursos*[1]. El Nombre *Allāh* es, ya lo hemos visto, la *buena palabra* que el *Corán* compara con un *buen árbol.* Las conversaciones ociosas o profanas, que son exteriores y anodinas, son la *mala palabra* que el *Corán* declara *parecida a un mal árbol: desarraigado de la superficie de la tierra, carece de estabilidad*[2].

Ya se ha indicado suficientemente que el sufismo no excluye lo exterior como tal y, por lo demás, no podría hacerlo ya que el Exterior es uno de los Nombres divinos. Y en realidad hace uno con el Interior. Para el sufí, toda exterioridad debe estar referida al interior, lo que es otra manera de decir que, para él, el mundo es un mundo de símbolos. Lo que el sufismo excluye es la exterioridad «independiente» del profano, en la que el *ego* concede su atención a las cosas de este mundo sólo por sí mismas. Sin embargo,

---

[1] VI, 91.

[2] XIV 26.

para el método, dado que tal exterioridad ha llegado a convertirse en una «segunda naturaleza» para el hombre, puede ser necesario restablecer el equilibrio excluyendo temporalmente toda exterioridad en la medida de lo posible. Colocándose en este punto de vista es como *Ḥātim al-Aṣamm*[3] ha podido decir: «Todas las mañanas Satán me dice: ¿qué vas a comer, cómo te vas a vestir y dónde vivirás? Y le contesto: comeré la muerte, vestiré mi sudario y viviré en la tumba»[4].

El sufismo tiene derecho a ser inexorable, ya que se funda en certidumbres y no en opiniones. Tiene incluso el deber de serlo, porque la mística es la única depositaria de la Verdad en su sentido más total, preocupándose ante todo de lo Absoluto, lo Infinito y lo Eterno; y «si la sal pierde su sabor, ¿con qué se lo devolveremos?». Sin mística, la Realidad no tendría ya voz en el mundo. Se habría perdido toda noción de verdadera jerarquía y nadie podría dar fe de que es continuamente violada.

El sufismo tiene el derecho y el deber de ser inexorable, no sólo de manera objetiva por el hecho de declarar qué es lo primero, sino también de manera subjetiva, por colocarlo en primer lugar: de ahí su exigencia.

«El conocimiento no salva más que a condición de comprometer todo lo que somos: cuando es una vía que ara y transforma, y que hiere nuestra naturaleza como el arado hiere el suelo. El conocimiento metafísico es sagrado. Es propio de las cosas sagradas exigir del hombre todo lo que es»[5].

El aspecto exclusivo del sufismo no concierne sino a los que están calificados para ser «viajeros» en el pleno sentido del término. Pero, paradójicamente, a veces puede haber aquí un medio de inclusión. Entre las multitudes de ateos y agnósticos del mundo, algunos lo son por razones que no pueden considerarse como totalmente inexcusables. El ateísmo y el agnosticismo pueden ser la rebelión de un místico virtual contra las limitaciones del exoterismo; porque puede ser que un hombre tenga, en estado no desarrollado, las calificaciones que le permitirían seguir una vía espiritual incluso en su acepción más completa, pero que al mismo tiempo —y en el mundo moderno esto tiene más posibilidades de producirse que nunca— ignora la existencia de la dimensión mística de la religión. Su ateísmo o su agnosticismo pueden fundarse en la falsa idea de que la religión coincide exactamente con la representación exterior y superficial que, muy a menudo, se hace exclusivamente de ella por quienes se supone que constituyen sus «autoridades». Hay almas que únicamente están dispuestas a dar todo o nada. Puede

[3] Sufí del siglo IX conocido por «el Sordo» (*al aṣamm*), porque un día, para evitar entrar en conversación con alguno, fingió ser sordo.

[4] Quðayrî, *Risāla*.

[5] F. SCHUON, *Perspectivas spirituelles et Faits humains, op. cit.*, pp. 185-186.

entonces ocurrir que la exigencia inexorable del sufismo salve a algunos que no podrían serlo por otro medio: los salva de no dar nada exigiéndoles darlo todo.

El sufismo es poderoso porque no es sino el Medio divino del triunfo aplastante y total de lo Absoluto. El Profeta ha dicho de la *Šahāda* que, tal como hemos visto, es el compendio de la doctrina y del método sufíes: «Si los siete cielos y las siete tierras estuvieran colocados en un platillo de una balanza, *lā ilāha illā-Llāh* en el otro pesaría más.» Pero fuerzas hasta tal punto activas exigen una firmeza pasiva correspondiente en el alma de quienquiera que los ponga en práctica. Dicho de otro modo, piden una paciencia y una constancia capaces de prolongar su acción suficientemente para que lleguen a hacer efecto en un ámbito sometido al tiempo. A falta de estas virtudes, que forman parte de las calificaciones[6] necesarias para ser admitido en una Orden sufí, la práctica del sufismo puede suponer grandes peligros, como en todo ensamblaje mal combinado de debilidad y fuerza, y evocar a los «niños jugando con fuego» del ejemplo proverbial. Es verdad, en cierta forma, que todo creyente debe antes o después llegar a sufí, si no en esta vida, al menos en la próxima; pero no es menos cierto que la gran mayoría sufre descalificaciones que sólo la muerte puede disolver. Para hombres en esta situación, sería peligroso tratar de seguir la vía de los místicos, si bien raramente sienten tal tentación. El peligro reside sobre todo en lo que podrían llamarse casos-límite.

El hecho de que la purificación constituya un fin del sufismo implica que, forzosamente, el alma del novicio es relativamente impura. En particular, es improbable que un novicio tenga razones completamente puras para querer adherirse a una *ṭarīqa*: con la aspiración legítima se corre el riesgo de que se mezcle al principio, aunque de forma inconsciente, una ambición individual. El *ḏikr* acaba por «separar el grano de la paja»; con él la aspiración se enardece, si bien esto excita el antagonismo de los elementos impuros; y, cuando el alma se divide en dos campos para librar la gran Guerra santa, se puede dar por descontado que el platillo de la balanza pesará lo suficiente como para vencer a los enemigos del Espíritu. Si el alma no tiene las justas disposiciones al comienzo, normalmente no llega al punto en el que se quiere entrar en una Orden. No obstante, no está completamente excluido el que un individuo sienta atracción por el sufismo por razones en su mayoría falsas.

De lo que los textos revelados y otras enunciaciones autorizadas nos enseñan sobre los criterios divinos, en particular de los que se aplican a las actitudes humanas que más

[6] El «presentimiento de las propias posibilidades superiores» coincide en parte con un grado del denominado «sentido de la Eternidad», y es imposible que ésta exista en una sola dirección. La Eternidad debe primero haber dejado su huella en el alma, y las virtudes de paciencia y de constancia resultan necesariamente de esa huella.

desagradan a la Divinidad, podría deducirse que la doctrina de la Unidad del Ser y, con ella la de la Identidad suprema, podrían, en algunos casos, convertirse en medios indirectos de condenación. Es mucho más preferible para un creyente no intelectual rechazar una doctrina como ésta, que dejar que actúe como un soporífero del temor de Dios y embotar su piedad exotérica, al mismo tiempo que se libraría en él un conflicto interno que sobrepasaría sus fuerzas. El intelectual ve la Identidad suprema, por decirlo así, a través del velo de *fanā'*, la extinción, que impone al alma un *faqr* o pobreza espiritual que rechaza inexorablemente la ambición, porque el sentido de la trascendencia, que el intelectual posee por definición, implica necesariamente aquello que permite captar la relativa falta de importancia de todo lo individual y desprovisto de trascendencia. Pero la falta de intelectualidad combinada con la arrogancia mental que, con demasiada frecuencia no es, de una manera u otra, sino el resultado normal de la educación moderna, puede producir ese fenómeno que consiste en un alma poco esclarecida e incapaz de admitir, incluso para sí misma, que puedan existir modos de conocimiento que sobrepasen su órbita; y para un alma así, un contacto con el sufismo y el descubrimiento de su doctrina y de sus objetivos suponen el riesgo de provocar la peor y más incurable forma de «endurecimiento de corazón».

El hombre profano no tiene conciencia más que de una pequeña parte de su alma; y como debe llegar a ser consciente de todos sus elementos, las prácticas místicas pueden conducirle, al principio, a experiencias no espirituales, sino simplemente psíquicas, por extrañas y notables que puedan parecer[7]; y puede ser que una experiencia así deje al descubierto algún núcleo egótico ignorado hasta entonces y que, por falta de discriminación intelectual, se pudiera creer trascendente. El mayor peligro sería considerar ese punto de conciencia individual como el Sí supremo y complacerse en interpretar toda la doctrina, así como las experiencias de los santos referidas por la tradición, como confirmaciones y soportes de esa ilusión, la peor de todas. Se pueden evitar perfectamente tales peligros obedeciendo a un Maestro espiritual, comportándose, según la fórmula sufí, «como un cadáver en las manos de un lavador de muertos».

Han llegado hasta nosotros numerosas expresiones típicas del aspecto exclusivo del sufismo. El siguiente ejemplo, significativo y de amplio alcance, es una observación

[7] Lo que permite explicar ciertas ilusiones corrientemente extendidas sobre los efectos que pueden producir las drogas. La hagiografía abunda en ejemplos de santos a quienes los primeros destellos de realización espiritual no les fueron concedidos más que tras largos años de sostenido esfuerzo. La idea de que un resultado comparable puede obtenerse tomando una píldora revela una falta de sentido de lo sagrado, de «sentido de Dios» podríamos decir en este caso, que se encuentra justamente en las antípodas de las calificaciones ya señaladas.

pronunciada por una de las mayores santas del Islam, Rābi´a-al-´Adawiyya[8]. A un hombre que decía no haber pecado desde hacía veinte años y que le pidió un consejo espiritual, le dijo: «He aquí, hijo mío, que tu existencia es un pecado al que ningún otro podría compararse.» Esta enunciación contiene todas las cualidades de exclusividad. No hace ninguna concesión a la ignorancia, a la pesadez de espíritu ni a ninguna otra limitación o debilidad. Con el fin de realizar la sobrecogedora yuxtaposición de lo más inocente —la existencia— y lo más culpable, o dicho de otro modo, para volver más tajante, con un punto de paradoja, su demostración de los derechos de lo Absoluto, sacrifica todos los demás puntos de vista. La ley y la teología prácticas son lanzadas al viento. Como en la proposición ya citada de Ḥallāŷ: «Quien testimonia que Dios es uno, Le asocia otro», que podría también traducirse: «Decir "Un Dios" supone adorar a dos dioses.» La paradoja reside aquí en la «falta» de lo que es una obligación legal. Eran exactamente los mismos derechos de lo Absoluto lo que Jesús enseñó al decir: «¿Por qué me llamas bueno?», y Muhammad, al afirmar: «Todo hijo de Adán es alimento del fuego, salvo ahí donde está la señal de la prosternación»[9]. Pero existe en estas dos sentencias apostólicas, una jerarquía de significados a diferentes niveles, conforme al aspecto inclusivo de la mística como parte integrante de la religión en conjunto, mientras que, en las dos formulaciones anteriores, la verdad más alta está despojada de toda indumentaria para ser lanzada desnuda como una flecha al corazón del «viajero». Si a esta imagen podemos añadir otra muy diferente, diremos que toda posibilidad de interpretación a un nivel inferior está excluida, pues, si no, el hombre que se ahoga no podrá agarrarse más que a briznas de paja.

El Islam presenta en su estructura ciertos aspectos que corresponden eminentemente a las características desarrolladas en este capítulo. La distinción claramente establecida entre lo obligatorio y lo facultativo que, en cierto sentido, es paralela a la que existe entre *los de la derecha y los avanzados*, o entre salvación y santificación, implica también una distinción entre responsabilidad exotérica y esotérica. La mayoría dispone de un mínimo legal bien definido como garantía de salvación, y la responsabilidad de juristas y teólogos reside en este terreno.

Los místicos del Islam —y es sin duda una de las razones por las que su herencia ha conservado su altura y profundidad— están desde entonces dispensados de hacer proselitismo y de predicar como ordinariamente se hace, siendo libres de adoptar, ocasional-

---

[8] Sobre esta santa del primer período († 801), ver el estudio de M. SMITH, *Rābi'a the Mystic*, Cambridge University Press.

[9] La señal producida en la frente por la prosternación es el testimonio de la suprema inocencia de la no-existencia fuera de Dios, porque la prosternación significa, como ya hemos visto, *fanā'* (extinción).

mente pero no como regla, un punto de vista rigurosamente exclusivo, o bien de decir: «Tomad el sufismo en lo que tiene de más verdadero y más profundo, o dejadlo».

Pero aquí, una vez más, la exclusividad puede ser un medio de incluir, porque el hecho de señalar un foso puede ser una manera de exhortar a los hombres a atravesarlo, y, para algunas almas, esta llamada puede ser una vocación. Por lo demás, y de manera general, cuanto más elevado es un punto de vista, más universal será; y no podría negarse que, en algunas regiones, por ejemplo en la India[10], la propagación del Islam se ha debido en parte a la elevación de su mística.

[10] El príncipe Dārā Šiko († 1659), hijo sufí del emperador mongol Shah Jahan, pudo afirmar que el sufismo y el Vedanta Advaita eran esencialmente lo mismo, salvó algunas diferencias superficiales de terminología.

9

EL SUFISMO A TRAVES DE LOS SIGLOS

El advenimiento de una nueva religión es siempre un enderezamiento más o menos súbito. El Islam no ha sido una excepción a la regla, pero ha diferido de otras intervenciones divinas en que constituye la última del ciclo y, por tanto, ha llegado en una época de mayor degeneración; y, en particular, se diferencia de la intervención que produjo el cristianismo en que no sólo instituyó una vía espiritual, sino también, y de forma casi inmediata, un Estado teocrático. El contraste entre este Estado y el que le había precedido o continuaba rodeándole, era enorme. El *Corán* llega a decir dirigiéndose a Muhammad y a sus compañeros: *Sois la mejor comunidad suscitada (como modelo) para los hombres*[1]. También se resalta su carácter milagroso: en varias ocasiones el *Corán* indica que es Dios quien ha conciliado o unido los corazones de los creyentes; y esta *mejor comunidad* fue mantenida en el grado de elevación en el que providencialmente había sido situada suficiente tiempo como para recibir el sello indeleble de ciertos principios. El curso natural descendente del ciclo que, para ella, había sido interrumpido por el milagro, no reanudó su movimiento hasta que el Islam estuvo firmemente establecido; y la acritud de las discordias civiles que pronto estallaron puede ser considerada en parte como una reacción cósmica contra una excelencia que había violado la naturaleza de la época en que se había manifestado. Sin embargo, tras la muerte del Profeta, el nuevo Estado sigue siendo gobernado por cuatro santos, y aunque esto no haya podido impedir el aumento de mundanalidad y los disturbios que de ello resultaron, constituye un hecho de importancia inaudita y que no tiene equivalente en ningún otro lugar. Además, el primero y el cuarto de estos califas, Abū Bakr, el más íntimo amigo y suegro del Profeta, y ‘Alī, su primo y yerno, son situados por los sufíes en el rango de los más grandes entre sus antepasados espirituales[2].

---

[1] III, 110.

[2] Ibn ‘Arabī afirma que la santidad es más grande que la profecía porque es eterna, mientras que la profecía es una función con principio y final, pero añade que la santidad de un Profeta es mayor que la de

Las Tradiciones del Profeta abundan en preceptos místicos que muestran que Muhammad, como señalan los sufíes, fue de hecho, si no de nombre, el primer Šayj sufí, «Todas las vías místicas están cerradas, salvo para quien va tras las huellas del Mensajero», dice unayd[3], que añade: «Nuestra doctrina está basada en las enseñanzas del Mensajero de Dios.» Hasta entonces, las diferencias existentes entre las diferentes Órdenes eran sobre todo asunto de elección, por parte de sus fundadores, entre la gran variedad de prácticas derivadas del ejemplo y preceptos del Profeta. Pero esta función de maestro espiritual estaba vinculada a sus otras funciones en la unidad de su persona; y, de manera análoga, la comunidad que de él dependía, con todas sus disparidades y diversidad de talentos y de tendencias, se hallaba unida en un todo como nunca más lo ha estado ya.

Observar que constituía una unidad espiritual equivale a decir que existía una tendencia general que respondía a su propia atracción hacia el interior y hacia arriba; y un factor importante de esta inclinación mística era sin duda que el número de *avanzados*, con respecto al resto de la comunidad, era mayor que en ninguna otra época. *Habrá una multitud entre los antiguos y unos pocos entre las últimas generaciones* [4], declara el *Corán* a propósito de los *avanzados*; y de entre esa multitud, algunos deben ser considerados como una prolongación de la presencia santificadora y magnética del Mensajero y, por tanto, como un aspecto de la intervención divina, porque no puede pretenderse que hombres como los primeros califas o algunos de los demás compañeros hayan pertenecido simplemente «por azar» a esa generación, como tampoco los dos san Juan y san Pedro (por no citar más que a tres) vivieron «por azar» en tiempo de Cristo. Por otra parte, y aunque es sin duda exagerado decir con Huŷwîrî que el sufismo (en toda su realidad salvo su nombre) estaba «en todos», al menos puede afirmarse que la primera comunidad en su conjunto estaba abierta a la mística de una manera como no volvió a ser posible una vez cristalizadas determinadas barreras del exoterismo. Pero ante todo hay que recordar que una edad apostólica es por definición aquella en que las «puertas del Cielo» están abiertas. Si la noche de la Revelación es *mejor que mil meses es porque durante ella descienden los ángeles y el Espíritu* [5]; y esa penetración de lo natural por lo sobrenatural, de la que puede decirse que persiste durante toda la misión del Mensajero,

---

otros santos; y afirma que Abū Bakr alcanzó un grado intermedio de santidad entre la de los profetas y la de los no profetas. Otros sufíes han referido otro tanto de ‘Alī, y Muḥammad ha dicho: Yo soy la ciudad del conocimiento y ‘Alī es su puerta».

[3] Sufí que vivió en la segunda mitad del siglo IX en Bagdad, donde murió en el 910. Las dos citas están sacadas de la *Risāla* de Quðayrî.

[4] LVI, 13-14.

[5] XCVII, 4.

tiene como efecto poner ciertas posibilidades al alcance de hombres que, normalmente, se verían excluidos de ellas.

Gracias a los milagros, cantidades de almas pueden ser gratificadas con un grado de certeza que, en otras edades, sería prerrogativa únicamente de los místicos en el pleno sentido del término; y, cuando todos los signos, tanto en la Revelación como paralela-

concierne a las distinciones que establece en la jerarquía espiritual. Hasta entonces, aunque fueran experimentadas en las relaciones de hombre a hombre, todavía no habían encontrado expresión en ninguna estructura exterior. Estaba en la naturaleza de las cosas el que se constituyeran espontáneamente grupos, tras la muerte del Profeta, alrededor de sus compañeros más venerables y no cabe duda de que, incluso antes de llegar a ser califa, ‘Alî representaba el más notable de estos centros espirituales. Pero nada atestigua que hubiese habido algo comparable a una Orden. La única cofradía organizada era el Islam.

Si se preguntara cuándo tuvo lugar el fin de la edad apostólica, podría responderse que a la muerte del Profeta, acontecimiento con el que se cierra una gran puerta. Aunque también puede decirse que se cerró otra puerta tras la muerte de ‘Alî. Hasta entonces la autoridad espiritual y el poder temporal habían estado, en la teoría y en la práctica, reunidos en la persona del califa, como lo habían estado en la del Profeta. Y la autoridad espiritual no se había fragmentado: el califa era el jefe legal, teológico y místico de la comunidad. Pero tras los cuatro «califas ortodoxos», como se les conoce, el califato fue cada vez más un asunto dinástico, y la autoridad espiritual que le quedó se convirtió en algo sobre todo nominal, ya que su realidad se empezó a dividir entre jurisconsultos, teólogos y místicos, según sus respectivos terrenos.

Una eminente personalidad intermediaria de esta época fue Ḥasan al-Baṣrî, llamado así porque pasó la mayor parte de su larga vida en Basora, al sur de Irak. Aunque había nacido en Medina hacia el final del reinado de ‘Umar, el segundo califa, quien, según se relata, le dio su bendición prediciendo que haría grandes cosas; después, adolescente y todavía en Medina, se sentó a los pies de ‘Alî. A través de este Ḥasan[9], numerosas Órdenes sufíes remontan su ascendencia espiritual a ‘Alî y, por tanto, al Profeta. Es intermediario en el sentido de que, aunque creció durante la edad apostólica, cuando murió en el 728 a los ochenta y seis años, los místicos del Islam se habían convertido en una categoría distinta.

Debido a su profunda humildad y generosidad, gran parte de lo que nos ha llegado sobre Ḥasan es en forma de anécdotas que cuenta sobre sí mismo pero dando el mejor papel a otros. Así, el que debía sucederle después, Ḥabîb al-´Aŷamî —el último de estos nombres significa «el Persa»—, experimentaba considerables dificultades, al menos durante su noviciado, en pronunciar el árabe. Ḥasan rezaba a menudo con Ḥabîb y, como era su maestro y tenía más edad, dirigía la oración delante de su discípulo. Pero un día, no habiendo observado la presencia de Ḥasan, Ḥabîb empezó a rezar solo; normal-

[9] No confundir con Ḥasan, hijo mayor de ‘Alī, a través de quien la Orden šaḍilī hace remontar una de sus líneas espirituales hasta el Profeta.

mente Ḥasan debería haberse colocado detrás, puesto que no es recomendable rezar solo cuando existe la posibilidad de hacerlo con otros. Pero el árabe de Ḥabîb era tan defectuoso que Ḥasan tuvo dudas sobre la validez de esa oración; por otra parte, sabía que, legalmente, si el que dirige la oración no reza de manera válida, queda invalidada también la oración de quienes rezan tras él. Después de un momento de duda, Ḥasan hizo solo la oración. Pero la siguiente noche tuvo una visión en la que Dios le reprochó haber imaginado que, en la escala divina de valores, una pureza de intención y un fervor como los de Ḥasan pudiesen pesar menos que algunas faltas de pronunciación.

En otro de los relatos que se le atribuyen, Ḥasan alude a la posibilidad de ver claramente la vida futura estando todavía en ésta, y describe la huella perdurable de este sabor anticipado. Habla objetivamente de los visionarios, pero de sus palabras se deduce que él es uno de ellos: «El espectador piensa que están enfermos, pero ninguna enfermedad les ha atacado. O, si prefieres, se han visto atacados de forma desbordante por el recuerdo del Más Allá»[10].

También dice: «Quien conoce a Dios, Le ama, y quien conoce el mundo, renuncia a él»[11]. Aquí nos encontramos con la verdadera quintaesencia del sufismo, y no es dado a cualquiera anunciar formulaciones así.

Rābi´a al-´Adawiyya, también de Basora, no tenía más que once años a la muerte de Ḥasan. No pertenece, pues, a la primera edad del Islam, puesto que su vida entera transcurrió en el período de rápida degeneración que siguió a continuación. En una época caracterizada por un debilitamiento tan acusado del sentido de los valores, fue su vocación —podríamos casi decir su misión, tal fue su grandeza— encarnar este sentido en el más elevado nivel, atribuyendo incansablemente el primer puesto a lo primero: Dios antes que el Paraíso[12], lo Absoluto antes que lo relativo. Algunas de sus enunciaciones, como la citada al final del anterior capítulo, habrían sido impensables en los tiempos de las primeras generaciones. Otro tanto puede decirse sobre las declaraciones de numerosos místicos de su época. Los escrúpulos que los primeros elegidos del Islam habían tenido de mostrarse demasiado diferentes a la mayoría, cedieron en adelante a la obligación de no dejarse arrastrar por ella hacia abajo. La unidad inicial estaba irremediablemente perdida. Dāwud a1-Tā'î, discípulo y sucesor de Ḥabîb al-´Aŷamî, incluso llegó a

[10] Abū Nu'aym al-Iṣbahānî, *Hilyat al-awliyā'*.

[11] Abū Sa'id al-Jarrāz, *Kitāb al-Ṣido* (El Libro de la veracidad).

[12] En este sentido, decía: *al-yār ṭumma' d-dār*, versión árabe del proverbio conocido en todo el mundo según el cual al elegir una casa lo más importante es saber quién va a ser el vecino.

decir: «Ayuna de este mundo, haz de la muerte tu comida y huye de los hombres como si fueran animales de presa»[13].

Existe, sin embargo, una responsabilidad hacia la comunidad a la que el sufismo no podría escapar, lo que se relaciona con su misma necesidad. El sufismo es necesario porque es al Islam lo que el corazón es al cuerpo. Como el corazón corporal, debe recluirse, protegerse y mantenerse firmemente en el centro; pero a la vez no puede negarse a alimentar la vida de las arterias, Así, las relaciones entre el esoterismo y el exoterismo islámico son tan complejas como delicadas y, visto desde fuera, podría parecer que los sufíes no cesan de excavar fosas y construir puentes entre ellos y el resto de la comunidad. Aunque a este respecto, sería una engañosa simplificación dividir en dos categorías a los místicos del Islam, porque todo sufí digno de este nombre debe ser «corazón» en todos los sentidos del vocablo, siguiendo el ejemplo de sus modelos, de quienes el Profeta ha dicho: «La tierra no carecerá nunca de cuarenta hombres semejantes al amigo[14] del Misericordioso. Por ellos recibiréis de beber y por ellos recibiréis de comer.» Pero la acción sobrehumana de presencia a la que aquí se alude, no quedaría en modo alguno aminorada por una acción humana que consistiera en «huir lejos de los hombres». La historia de la mística demuestra que un recluso puede ser la más radiante de las presencias.

Los sufíes de las primeras edades y de épocas posteriores coinciden en reconocer a unayd[15] como uno de los más grandes entre ellos. Su Šayj, Sarî al-Saqaṭî, que también fue uno de los más grandes maestros del sufismo, declaró que el rango de su discípulo (que también era su sobrino) superaba al suyo. Es cierto que, en cierta forma, una observación como ésta carece de sentido, porque si la palabra «grande» puede ser utilizada a propósito de Sarî o de cualquier otro santo, ello significa que se ha alcanzado la extinción en la Esencia divina, es decir, la Grandeza absoluta. Sólo se puede establecer comparación a un nivel de la Manifestación divina inferior al del Sí supremo y no manifestado. Como señala el Šayj al-‘Alāwî: «La intensidad de la manifestación divina varía de una persona a otra… el ojo interior de todo hombre toma lugar en una jerarquía y el receptáculo secreto es en algunos más amplio que en otros. Así es cómo Dios se revela a cada uno según su capacidad»[16]. Y el Šayj pone de relieve a continuación la incompara-

[13] Quðayrî, *Risāla*.

[14] Abraham.

[15] Ver más arriba nota 3 de esta sección.

[16] Ver *Un saint musulman du XX siècle, op. cit.*, p. 200.

ble grandeza de la capacidad interior del Mensajero para recibir las Manifestaciones divinas[17].

En cuanto al conocimiento de la jerarquía de los santos, todo lo que podemos hacer es aceptar sus propias opiniones, y son ellos quienes han otorgado a unayd los títulos de «Señor del Grupo»[18], de «Pavo de los Pobres» y de «Šayj de Šayjs».

Aparte de las frases de unayd ya citadas, exponemos algunas que se refieren particularmente al título de este libro:

«El sufismo es que Dios te haga morir a ti y vivir en Él». Dice también a propósito de la gracia de la intimidad (*uns*) con Dios: «He oído decir a Sarî: "el esclavo puede alcanzar un punto en que si su rostro fuera herido por una espada, no se daría cuenta", y algo en mi corazón daba su asentimiento a esto, incluso antes de que llegara el tiempo en que vi claramente que era como él había dicho»[19].

A propósito de unayd y de sus contemporáneos, hay motivo para detenerse en una cuestión relativa a la embriaguez (*sukr*) y a la sobriedad (*ṣaḥw*) espirituales. Estas nociones, como ya hemos visto, corresponden a las dos bendiciones que se invocan sobre el Mensajero conforme a la exhortación coránica y que se refractan en el invocador según su capacidad para recibirlas. Esto implica que nadie puede ser llamado sufí en el pleno sentido de la palabra sin participar de ambas. Sin embargo, es posible establecer una distinción entre santos individuales según que la embriaguez permanezca completamente interior o que, por superabundancia, eclipse a veces a la sobriedad exterior. Sean cuales fuesen las diferencias entre Ḥasan y Rābi'a, su intoxicación espiritual no parece haberse manifestado expresamente en el exterior, y la misma observación vale para unayd, incluso en su grado superior[20]. Pero no puede decirse lo mismo, por ejemplo, de Abū Yazîd al-Bisṭāmî; y algunas de sus declaraciones inspiradas —como las de Ḥallāŷ unos cincuenta años después— suscitaron una viva hostilidad contra el sufismo por parte de las autoridades exotéricas. Fue Abū Yazîd quien exclamó: «¡Gloria a Mí!

---

[17] Evidentemente Abū Yazîd al-Bisṭāmî aludía a estas manifestaciones al decir: «Si un solo átomo del Profeta se manifestara en la creación, nada de lo que está bajo el Trono podría soportarlo» (Kalābādî, *Ta 'arruf*, cap. XXIV en la traducción de ARBERRY, *The Doctrine of the Sufis*, p. 54).

[18] Los sufíes son frecuentemente designados como «el Grupo» (*al-ta'ifa*), siguiendo un versículo del *Corán* que hace alusión a un grupo que seguía al Profeta en la extrema intensidad de su adoración, oponiéndolo a la mayoría, que no hacía otro tanto.

[19] Quðayrî, *Risāla*.

[20] Ver Huŷwīrī, *Kašf al Mahŷūb*, y también 'Alī Hasan 'Abd al-Qādir, *The Life and Personality and Writings of Al-Junayd*, cap. IV.

¡Cuán grande es mi Majestad!» Y Ḥallāŷ fue condenado a muerte por haber dicho: «Yo soy la Verdad».

Los sufíes estaban a la defensiva desde antes de este acontecimiento. La segunda y tercera generaciones del Islam habían asistido al nacimiento de numerosas sectas heréticas diversas, y las autoridades exotéricas, que eran vivamente conscientes del peligro de la herejía, se mostraban a veces completamente incapaces de distinguir entre concepciones de la religión diferentes a la suya por desviación o por profundidad[21]. Además, era la época en que las Órdenes sufíes empezaban a constituirse, y ante la presencia de grupos las sospechas tienden a reforzarse y se está más inclinado a tomar medidas. La desfavorable atención que los siete meses del proceso y condena[22] de Ḥallāŷ atrajeron sobre el sufismo, era precisamente lo que los sufíes habrían querido evitar[23]. Mas, cualesquiera que hayan podido ser sus efectos inmediatos, su martirio se reveló finalmente como una afirmación de los derechos de los místicos y de la mística misma en el seno de la comunidad como conjunto. El veredicto que declaraba que «nadie tiene derecho a pronunciar tales palabras» fue gradualmente olvidado en favor del alegato: «no era el hombre, en este caso, quien hablaba»[24]; y hoy, para un número creciente de musulmanes, la fórmula condenada es de entrada un elemento importante de la prueba de que Ḥallāŷ fue uno de los mayores santos del Islam, mientras que sirve a la vez como demostración general del hecho de que los sufíes no siempre son directamente responsables de lo que expresan.

Lo que Ḥallāŷ había virtualmente obtenido no pudo hacerse efectivo más que sobre la base del reconocimiento más general del sufismo, que debía producirse gradualmente durante los dos siglos siguientes. Este fue en parte el resultado de tratados sufíes más

---

[21] Muchos eruditos occidentales parecen afectados por la misma falta de discriminación, a juzgar por el empleo que hacen de la palabra «ortodoxo». En el lenguaje de los orientalistas modernos, este término precioso e irremplazable esta cerca de no ser más que un sinónimo de «superficial» o «exotérico».

[22] En el 922.

[23] Por ejemplo, unayd, más de una vez reprendió a su discípulo preferido. Abū Bakr al-Siblî, por haber hablado demasiado y le puso en guardia contra la divulgación de los secretos de la mística a aquellos que no tienen derecho a conocerlos (ver Sarra , *Kitāb al-Luma'*, p. 234 en edición de Nicholson). La actitud general de unayd no le impide, sin embargo, decir de Abū Yazîd al-Bisṭāmî: «El rango de Abū Yazîd entre nosotros es equivalente al de Gabriel entre los ángeles» (Huŷwīrī, *Kašf al Mahŷūb*, cap. XII).

[24] *Veritas omnia vinci*; y el conjunto de lo que nos ha llegado sobre él —declaraciones, escritos, rasgos de su vida— tiene demasiado claramente la resonancia del Espíritu como para que exista alguna duda de que se trataba de un hombre directamente consciente de estar enraizado en Dios.

simples[25] que sirvieron de puente entre los místicos y el conjunto comunitario. Pero fue quizá, ante todo, el efecto de un acontecimiento sobrevenido durante la vida de una personalidad de gran eminencia entre las autoridades exotéricas, en la segunda mitad del siglo XI, Gazzālî, que tuvo la intensa y providencial experiencia de la necesidad del sufismo. Esta experiencia demostraría realmente que un alma inteligente, es decir, aquella en la que las extensiones superiores de la inteligencia están despertándose, no puede dejar de darse cuenta de algunos de los muchos hilos sueltos que los intérpretes más exteriores de la religión dejan colgando sin saberlo. A falta de la dimensión mística, un alma así puede correr el riesgo de juzgar la religión y endurecerse en el escepticismo, que es lo que he ocurrió a Gazzālî. Convertido en uno de los primeros teólogos y juristas de Bagdad, entró en un estado de crisis durante el cual, como él nos cuenta, durante casi dos meses fue presa de dudas acerca de la verdad de la religión. La salvación le llegó a través de un contacto con el sufismo; y su tratado autobiográfico *El Salvador del error*[26], afirma que el sufismo es el antídoto más seguro contra el escepticismo y constituye el aspecto más elevado de la religión. Su obra más larga y más conocida, *Vivificación de las ciencias de la religión*[27] había sido escrita con el objetivo de recordar a toda la comunidad qué tendencia mística había caracterizado al Islam del Profeta y de sus compañeros. Pero algunos de sus escritos no estaban destinados a todo el mundo. En su tratado sobre los *Nombres divinos*[28] llega incluso a decir que la invocación del Nombre *Allāh* es un medio de deificación (*ta'alluh*), y, en su *Nicho de luces* [29] expone la doctrina de la Unidad del Ser con intransigente franqueza.

Si de Gazzālî puede decirse, más que de ningún otro, que abrió la vía del reconocimiento general del sufismo, fue su joven contemporáneo 'Abd al-Qādir al- ilānî (que tenía treinta y tres años en 1111, año de la muerte de Gazzālî), quien hizo plenamente efectivo ese reconocimiento. Como su predecesor, 'Abd al-Qādir había ejercido una función en el marco de la autoridad exotérica, y se cuenta que cuando finalmente se adhirió a una Orden sufí, algunos de los iniciados se sintieron inclinados a desaprobar la presencia de un jurista hanbalita en su círculo. No se imaginaban que durante más de ocho siglos —es decir, hasta hoy— ese novicio iba a ser conocido como «el Sultán de los santos». Quizá esté justificado decir que nadie, desde la muerte del califa 'Alî, ha

[25] Algunos están disponibles en inglés, como ci *Ta'arruf* de KALABADI (*The Doctrine of the Sufis* en la traducción de ARBERRY), y el *Kašf al Mahŷūb* de Huŷwīrī (traducido por Nicholson).

[26] *Al Munqid min al-dalāl*, traducido por M. WATT en *The Faith and Practice of Al-Ghazālī*, Londres, Allen & Unwin, 1953.

[27] *Ihya' 'ulum al-din*; varias de sus secciones están disponibles en inglés.

[28] *Al Masqsad al-asna*.

[29] *Miskāt al anwār*.

ejercido personalmente una influencia espiritual de tan amplio alcance como él. Sus dones interiores se desbordaban en el exterior, en parte en forma de una elocuencia extraordinaria y, durante años, pronunció discursos místicos en público cerca de una de las puertas de Bagdad. Sus oyentes no eran sólo musulmanes, sino también judíos y cristianos, muchos de los cuales se convirtieron al Islam por el sufismo; y, en el intervalo de una generación después de su muerte, su Orden se había extendido por la mayor parte de las regiones del mundo musulmán.

A la fundación de la *ṭarīqa* Qādirî como rama de la *ṭarīqa* unaydî, en la que ʻAbd al-Qādir había sido iniciado, siguieron fundaciones de nuevas ramas de otras Órdenes más antiguas. La *ṭarīqa* Chistî, fundada por un joven contemporáneo de ʻAbd al-Qādir, Mu'in al Dîn Chistî († 1236) se ha convertido en una de las Órdenes sufíes más difundidas en India. Pertenece también a la misma época alāl al-Dîn al-Rūmî († 1273), el más grande de los poetas místicos persas, cuya Orden, la *ṭarīqa* Mawlawî (Mevlevi) ya ha sido citada a propósito de la danza sagrada. Pero es la *ṭarīqa* de Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilî († 1258) la que mejor puede compararse a la de ʻAbd al-Qādir en importancia, que en ambos casos es mayor de lo que parece, ya que la mayoría de las Órdenes de diversas nomenclaturas fundadas en los últimos seiscientos años derivan, de hecho, de una u otra.

Abū Madyan Šu'ayb y Muḥyi-l-Dîn Ibn ʻArabî, que figuran también entre las más notables personalidades de la época, son sin duda de la misma altura que los cuatro citados[30]. Madyan nació en Sevilla, pero viajó pronto a Oriente y estuvo en Bagdad en vida de ʻAbd al-Qādir, por el que, según se dice, fue investido con el manto iniciático (*jirqa*). Terminó por volver a Occidente y la última parte de su vida transcurrió en Argelia, sobre la que, en cierto sentido, ejerce todavía un patronazgo desde su tumba cerca de Tremecén.

Muḥyi-l-Dîn Ibn ʻArabî puede ser considerado como un heredero de Abū Madyan, ya que sostuvo estrecho contacto con varios de sus discípulos y habla siempre de él con la mayor veneración, designándole a veces como «mi Šayj». Por otra parte, y aunque de hecho nunca llegaron a conocerse personalmente, el vínculo espiritual que entre ellos existía tuvo su confirmación en tiempo de la juventud de Muḥyi-l-Dîn, gracias a un milagro de levitación. Él mismo nos narra cómo una noche, poco después de haber hecho la oración del crepúsculo en su casa de Sevilla, empezó a pensar en Abū Madyan y le sobrevino un vivo deseo de verle. Unos minutos después, un hombre entró y le saludó,

[30] El hecho de que Muhyi-I-Dīn sea generalmente conocido como «el sayj más grande» sugiere que era superior, pero, si bien los Qādirīs y los Šaḍilīs aceptan de buen grado ese título, no le concederían, empero, la preeminencia sobre sus respectivos grandes antepasados.

diciéndole que acababa de hacer la oración del crepúsculo en Bujía, Argelia, con Abū Madyan, que le había pedido que se presentase inmediatamente a Ibn ‘Arabî para decirle: «Por lo que respecta a nuestro encuentro en el espíritu, todo está bien, pero Dios no permitirá el que podríamos tener en el mundo material. Tranquilízale, sin embargo, porque el tiempo fijado para un encuentro entre él y yo descansa en la seguridad de la Misericordia divina»[31].

Otro heredero espiritual de Abū Madyan, muy eminente también, ‘Abd al-Salam Ibn Mašîš, tampoco parece haberle conocido, pero se vinculó con él a través de un intermediario. Ibn Mašîš fue el maestro de Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilî y, con Abū Madyan, cubren en conjunto tres generaciones que demuestran —suponiendo que una demostración fuese necesaria— que la pluma tiene relativamente poca importancia en el sufismo. En efecto, entre los tres no han dejado más que algunos poemas, aforismo y letanías[32]. Sin embargo, entre los sufíes de posteriores generaciones y hasta nuestros días, existe un acuerdo tan unánime sobre su grandeza espiritual que resultaría difícil, incluso para el erudito más apasionado por los documentos, mantener otra opinión.

En cambio, Muḥyi-l-Dîn, su contemporáneo, fue el más prolífero de todos los autores sufíes, Sin embargo, señala con insistencia que no había sido esa su intención, sino que siempre se vio obligado a escribir. La redacción de cada una de sus obras fue para él el único medio de encontrar la paz liberándose del fuego de la inspiración imperiosa, y asegura no haber escrito nunca nada excepto bajo la presión de tal exigencia. Consciente de la autoridad que había adquirido, temía que se le atribuyeran más tarde escritos que no fueran suyos —temor que se revelaría bien fundado— y, poco antes de su muerte, redactó la lista de sus 270 obras, divididas en dos grupos. Uno abarca «libros que la Altísima Verdad me ha ordenado, en mi corazón, poner por escrito, pero que no me ha ordenado todavía poner a disposición de la humanidad». De este grupo, que totaliza 176 títulos, sólo 16 han llegado hasta nosotros e, incluso entre las obras que no había decidido retirar, muchas parecen haberse perdido. Lo que ha sobrevivido constituye, sin embargo, un tesoro de prosa y de poesía que ha ejercido, sin interrupción desde entonces, una enorme influencia en el sufismo. Su obra más leída y comentada, *La Sabiduría de los Profetas*[33], que comprende 27 capítulos, uno por cada Profeta, le fue «entregada» en

---

[31] *Sufis of Andalusia* (*Rūh al-Quds y al-Durrat al-Fājira*) traducido por R. Austin, Londres, Allen & Unwin, 1971, p. 121. (Existe una versión castellana de M. Asín Palacios, *Vida de santones andaluces*, publicada en Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1933. *N. del T.*)

[32] Hay que admitir, sin embargo, que el poema de Ibn Mašīš en honor al Profeta *Al-Šalat al Mašīšiyya* y la encantación de Abū-l-Ḥasan, *Hizb al-Baḥr*, se encuentran entre las más recitadas letanías sufíes.

[33] *Fuṣūṣ al-ḥikam.*

una sola noche cuando ya tenía sesenta y cinco años. En ella expone, como en otras, la doctrina de la Unidad del Ser, pero de manera tan explícita y a veces tan provocadora que las autoridades exotéricas, por no hablar de ciertos orientalistas occidentales, han supuesto erróneamente que se trataba de su propia escuela de pensamiento particular y «original».

Otros, concentrándose en esta obra y haciendo abstracción de sus demás escritos, le han clasificado, y también erróneamente, como un filósofo más que como un místico.

La más larga de sus obras llegadas hasta nosotros, *Las Revelaciones de La Meca*[34], llamada así porque se encontraba en La Meca cuando el «Angel de la revelación» le ordenó emprender su redacción, comprende 560 capítulos que ocupan cuatro gruesos volúmenes. Además de lo que contiene sobre las doctrinas centrales del sufismo, así como sobre cosmología y otras ciencias situadas, de alguna manera, al margen del sufismo, nos enseña muchas cosas de la vida de otros místicos de su tiempo y es una de nuestras principales fuentes de información sobre su propia vida. De esta obra, así como de uno o dos tratados más cortos[35], se saca la impresión innegable de hallarse ante un místico en el pleno sentido de la palabra, de un hombre que realizaba retiros espirituales y oraba sin descanso, que fue reconocido como un santo durante su vida, aún desde su juventud, de un visionario sólo superado por los Profetas, y de un sabio al que reyes y príncipes solicitaban por sus consejos, los cuales, ignorando el miedo, eran de una franqueza implacable. Además su destino le condujo a frecuentes y lejanos viajes[36], y sin duda se debió tanto, si no más, a sus contactos personales como a sus escritos el que su influencia calase tan hondo durante su vida.

Un hecho esencial de esta época fue el reconocimiento del sufismo como parte integrante del Islam, de modo que la comunidad se vio de nuevo impregnada por él en la medida en que tal cosa era posible en un tiempo en el que ya se habían producido numerosas «cristalizaciones» exotéricas desconocidas al principio. La siguiente formulación, debida a un eminente jurista del siglo XIV[37], expresa lo que, en adelante, iba a quedar

---

[34] *Al-Fūtūḥat al-Makkiyya*. Se está publicando en El Cairo una nueva edición por Uthman Yahya según el manuscrito autógrafo.

[35] Por ejemplo, su *Rūh-al-Quds*, *op. cit.* Ver también SEYYED HOSSEIN NASR, *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass., 1964.

[36] Como Abu Madyan, era andaluz, nacido en Murcia y educado en Sevilla. Tras numerosos viajes al Noroeste de África, tuvo a los treinta y tres años una visión en la que recibió la orden divina de trasladarse a Oriente. Después de abundantes viajes y estancias más o menos prolongadas en diferentes lugares —El Cairo, La Meca, Bagdad, Mosul, Konva, Alepo y otros— terminó por establecerse en Damasco, donde murió en 1240. Sobre su tumba fue construida una mezquita en el siglo XV por el sultán otomano Salīm I.

[37] Ta al-Dīn al-Subkī.

generalmente aceptado: «Las ciencias de la religión son tres: la jurisprudencia (*fiqh*), que según la Tradición transmitida por el hijo de 'Umar[38], se refiere a *islām* (sumisión); los principios teológicos (*usul al-dīn*)[39], que se refieren a *īmān* (fe), y la mística (*taṣawwuf*), que se refiere a *iḥsān* (excelencia). Todo lo demás, o bien se reduce a una de estas tres denominaciones, o bien está fuera de la religión»[40].

En contrapartida, el reconocimiento exige la accesibilidad que supone la organización; la difusión de las Órdenes y su mayor abertura, que permitieron a la «sangre del corazón» fluir con más libertad por el «cuerpo» del Islam en su conjunto, habrían podido perjudicar a la calidad de la mística islámica, aunque está claro que su accesibilidad nunca podría ser total. Quizá no carezca de interés citar un extracto de la instrucción sobre el sufismo entregada a principios del siglo XIX a estudiantes musulmanes por un rector de la Universidad Al Azhar de El Cairo, dado que la persona que está a la cabeza de este centro principal de enseñanza es una especie de autoridad para todo el mundo islámico:

«La ciencia del sufismo se divide en dos categorías. Una se refiere a la disciplina del carácter al que inviste con todas las cortesías espirituales; a esta categoría pertenecen libros como el *Ihyā*… de Gazzālī. Esta ciencia es clara como el día y se encuentra al alcance de cualquiera que estudie siquiera con un poco de aplicación. En la otra categoría, los maestros del sufismo se ocupan del descubrimiento de los misterios, de las percepciones espirituales directas y de la experiencia tenida mediante manifestaciones divinas, como en los escritos de Muḥyi-l-Dīn Ibn 'Arabî, de ili[41] y otros de la misma orientación. Esta ciencia es demasiado abstrusa para que se pueda comprender sin haber participado de su experiencia, al menos en alguna medida. Además puede ocurrir que su modo de expresarse no corresponda adecuadamente a su intención y esté incluso en contradicción con toda evidencia lógica. Por eso es preferible no realizar investigaciones en ella, sino dejar a esos maestros en la felicidad de sus estados privilegiados»[42].

---

[38] 'Umar, el segundo califa, estaba presente cuando esta declaración fue hecha y la transmitió después a su hijo. Se la conoce generalmente como «Tradición de Gabriel», porque el Profeta había definido los tres planos de la religión respondiendo a preguntas hechas por el Arcángel. A la pregunta «¿Qué es el *islām*?», contestó enumerando los «cinco pilares», y a la pregunta «¿Qué es el *imān*?», formulando el credo islámico (p. 24). Ya se ha transcrito la respuesta a «¿Qué es el *ibsān*?» (p. 63). Para una traducción de esta Tradición fundamental, ver *Un saint musulman du XX siècle, op. cit.*, pp. 52-53.

[39] Literalmente: «los principios de la religión», aunque el contexto muestra que aquí se hace referencia a lo que es necesario creer (distinguiéndolo de lo que es necesario hacer).

[40] Este párrafo está traducido de un texto en el que únicamente figura el nombre del autor, pero no del tratado del que ha sido extraído.

[41] Probablemente aquí alude a su poema titulado *Al-'Ayniyya*, parcialmente publicado y traducido (en inglés) en el Apéndice 1 de *Studies in Islamic Mysticism* de NICHOLSON, y, sobre todo, a su tratado *al-Insān al-Kāmil*.

[42] Ḥasan ibn Muhammad al-'Aṭṭār, *Ḥāšiya* (comentario) de Yam al- awāmi', de Tāŷ al-Dīn al-Subkī.

El autor no cita nominalmente a Ḥallāŷ, pero casi seguro que ha pensado en él al formular sus últimas observaciones. Porque si no se debe a Ḥallāŷ el que el sufismo acabase por ser reconocido como necesario para el Islam, al menos está permitido pensar que, una vez reconocido como tal, llegó a obtener, además, el reconocimiento de su derecho a un aspecto de exclusividad y de misterio, porque en Ḥallāŷ ese aspecto se presentaba como un hecho evidente e indiscutible; ya no estaba personificado por solitarios relativamente ocultos, sino por una celebridad duradera cuyo caso fue reestudiado por cada generación y con respecto al cual aumentó la conciencia de una culpa colectiva que había que expiar.

Los círculos concéntricos constituyen una estructura a la que, por la naturaleza de las cosas, ninguna mística puede escapar; cuanto más reconocimientos obtiene, más se organiza y con más evidencia aparece la estructura. Aparte de sus miembros centrales y de los iniciados no «viajeros», toda gran Orden sufí posee en sus márgenes un gran número —millares, a veces— de hombres y mujeres que, sin estar formalmente iniciados, buscan la dirección y la bendición del šayj para el cumplimiento de actos de devoción supererogatorios además de los obligatorios. Una dirección así comprende a menudo la transmisión de letanías que se recitan regularmente; y, a través de esas letanías el sufismo penetra en el mundo exterior del Islam en un grado que puede, de alguna manera, medirse por el hecho de que *Dalā'il al Jayrāt*, colección de invocaciones que solicitan bendiciones sobre el Profeta, compilado en el siglo XV por un šayj šādilī, es sin duda, tras el *Corán*, uno de los libros más extendidos en el Islam. Haciendo generalmente alusión a este desbordamiento del sufismo —a su función de corazón de la religión, podría decirse— un autor occidental moderno, versando en el estudio de manuales de oración islámico, escribe:

«Al adquirir libros [devocionales], mi intención era evitar las obras esotéricas destinadas a la vida interna de las Órdenes derviches, y pedí aquellos que se vendían a todo el mundo. Incluso así resultó que estas obras tenían en su mayoría una u otra relación con las Órdenes que habían jugado, y jugaban todavía a pesar de su supresión oficial[43], un papel tan importante en la vida del Islam. De hecho, parece casi im-

[43] Intentando secularizar totalmente el Estado turco, Ataturk observó que la mayor resistencia provenía de las Órdenes sufíes, por lo que las declaró fuera de la ley y condenó a muerte a muchos de sus dirigentes. Pero, como se desprende de esta cita, fue el margen el que más sufrió. Declarar al sufismo ilegal significa dispersar su círculo o sus círculos exteriores y reprimir toda manifestación que irradie del núcleo, pero nunca impedir que lleve a cabo lo esencial de su trabajo espiritual. Por motivos puritanos, pero no antirreligiosos, los Wahabbis hicieron una tentativa parecida de abolir el sufismo cuando establecieron su influencia en Arabia Saudí. En este caso también fueron las manifestaciones exteriores del sufismo lo

posible, para quien busca instrucciones en materia de oración aparte de lo prescrito para los ritos cotidianos, evitar obras vinculadas a una u otra Orden. Desde que son ilegales en Turquía, la penuria de publicaciones devocionales reina en Estambul, hasta hace poco un centro en el que abundaban»[44].

El sufismo desborda en el Islam exterior también de otra manera: por sus muertos, lo que muestra, quizá más claramente que cualquier otra cosa, su posición central en la religión tomada en su conjunto. Un santo vivo pertenece, en primer lugar, a sus discípulos y, en segundo, mediante su presencia quizá desconocida, a la comunidad entera. Pero tras su muerte su presencia deja de ser secreta; y no hay región en todo el imperio islámico que no tenga a un sufí como santo patrón. Innecesario añadir que no todos los grandes santos atraen la devoción con la misma intensidad[45], si bien las tumbas de los

---

que se reprimió. Aunque La Meca y Medina continúan siendo los dos grandes lugares de encuentro de sufíes llegados de todo el mundo musulmán.

[44] C. PADWICK, *Muslim Devotions*, Londres, SPCK, 1961, pp. XI-XII.

[45] Como puede comprenderse, Bagdad está particularmente favorecida por la presencia de sus muertos. Una de las más antiguas tumbas de sufíes es la de Bišr al-Hāfī, cuya celebridad estaba garantizada por una promesa divina al iniciar su itinerario espiritual, que, según se cuenta, empezó con el siguiente episodio: un día observó un trozo de papel en el barro al borde del camino, y se fijó en el Nombre divino contenido en el texto allí escrito. Lo recogió, lo limpió, compró algo con que perfumarlo y lo colocó en un hueco de la pared de su casa; a la noche siguiente, oyó una voz que decía: «Oh Bišr, tú has perfumado Mi Nombre en este mundo y Yo perfumaré el tuyo en este mundo y en el otro». Contrastando con la tumba íntima y sencilla de Bišr, se alza, en la ribera opuesta del río, la gran mezquita bajo cuya cúpula dorada se halla la tumba de Musà-l-Kāzim, bisnieto de un bisnieto del Profeta. Para la minoría chiíta se trata del séptimo de los doce imanes, a los que atribuye una prolongación de la función profética. Pero es venerado como un santo por toda la comunidad islámica, y los sufíes remontan a través de él hasta el Profeta una de las líneas de su genealogía espiritual. A poca distancia a pie de esta mezquita se encuentra otra, mucho menor, que cobija la tumba de su nieto espiritual Ma'rūf al-Karjī, santuario que tiene la reputación de ser un *tiryāq* (tríaca, panacea), porque muchos enfermos han encontrado en él su curación. Ma'rūf era el liberto y discípulo del hijo y sucesor de Musà-l-Kāzim, Alī al-Riḍā, octavo imán chiíta del que puede decirse que, desde su tumba de Meshed, ejerce la función de patrón de toda Persia. En Ma'rūf se juntan dos cadenas espirituales, porque fue también el discípulo y sucesor de Dāwud al-Tā'ī, ya mencionado; y en uno de los cementerios no lejos de la mezquita de Ma'rūf, se encuentra un santuario donde los sufíes tienen frecuentes «sesiones de recuerdos», porque son atraídos por el lugar por una doble bendición, ya que el santuario protege dos tumbas, la de Sāri al-Ṣaqatī, discípulo y sucesor de Ma'rūf, y la de unayd. Cualquiera de los citados es suficientemente grande como para ser el centro espiritual de la ciudad; y si ninguno es considerado como su santo patrón es simplemente porque —franqueando una vez más el Tigris— la tumba de 'Abd al-Qādir es quizá, después de la del Profeta y la de algunos miembros de su familia, la más visitada y venerada del Islam. Hasta en Marruecos, «Sidi Bagdad» (mi señor Bagdad) indica a 'Abd al-Qādir al- īlānī.

citados y tantos otros no mencionados en este libro, son lugares de peregrinación[46] visitados desde cerca y desde lejos.

Nuestra última cita nos ha traído antes de lo previsto al siglo en que vivimos. Para volver por unos momentos al período que sigue inmediatamente a la gran cristalización de las Órdenes sufíes, es preciso señalar dos obras extremadamente importantes, ya que se encuentran entre las que con mayor frecuencia se consultan, se citan y se meditan en los círculos interiores del sufismo. La primera es *al-Ḥikam* (literalmente: «las sabidurías»), colección de aforismos redactados por Ibn'Atā'Allāh al-Iskandarî [47] a finales del siglo XIII[48]. La última parte de su nombre indica que era de Alejandría, uno de los primeros centros de la *ṭarīqa šāḍilî* [49]. Todavía hoy, el edificio más sagrado de la ciudad es la mezquita que alberga la tumba de 'Abul-Abbās al-Mursî, sucesor del fundador de la Orden. Ibn 'Atā'Allāh fue discípulo de 'Abul-Abbās, y sin duda sus aforismos constituyen, al menos indirectamente, una parte importante de lo que nos ha legado el gran Abū-l-Ḥasan.

La segunda de estas obras, que data de principios del siglo XV, es *al-Insān al-Kāmil* (el Hombre Universal), ya indicado anteriormente, de 'Abd al-Karîm al-Yîlî[50], exposición notablemente clara, concentrada y profunda de la doctrina sufí.

Hasta hace poco, la mayoría de los orientalistas coincidían generalmente en considerar a Yîlî como el último gran místico del Islam. En cuanto al período de tiempo que va de su época a la nuestra, tenían a bien admitir que uno o dos místicos se habían acercado a su grandeza, como por ejemplo Aḥmad Zarrūp[51], considerado por sus contemporáneos, particularmente en Libia, donde transcurrió la última parte de su vida, como el Gazzālî de su tiempo. La erudición moderna recuerda también, aunque sin hacerle justicia, el nombre de 'Abd al-Ganî al-Nābulusî[52], que además de autor de comentarios pro-

---

[46] Ver *Religion in the Middle East*, Cambridge University Press, 1969, vol. 2, pp. 266-267.

[47] † 1309

[48] Ver *Ibn 'Ata-Allāh et la Naissance de la confrérie shādhilite*, edición crítica y trad. de los *Ḥikam* por P. Nwyia, Dar el-Machreq, Beirut, 1971. [Existe una traducción parcial en castellano de M. Asín Palacios de los *Ḥikam*, comentados por Ibn 'Abbad de Ronda, en su estudio *Šadilies y alumbrados*, publicado en la revista *Al Andalus*, Madrid, núms. IX. 1944; X, 1945; XI, 1946: XII, 1947, y XIII, 1948. *N. del T.*]

[49] El primer centro estaba —y sigue estando— en Túnez, pero tras haber fundado su Orden. Abū-l-Hasan partió para Alejandría.

[50] Ver más arriba, pp. 74 y 122. Algunas partes de este tratado existen en inglés, traducidas por NICHOLSON en su *Studies in Islamic Mysticism*. Otras son disponibles en francés en una traducción de T. Burckhardt, Lyon. Derain, 1953.

[51] † 1493. Ver *Zarrūq the Sūfī* de Ali F. KUSHAIM (Trípoli, 1976).

[52] † 1731.

fundos al *Fuṣūṣ al-Ḥikam* de Ibn ʻArabî y a la *Jamriyya* (Elogio del vino) de Ibn al-Fārid, fue un auténtico poeta[53]. Pero tales personalidades no han conseguido preservar a todo este período de tiempo del veredicto pronunciado contra él por los sabios occidentales, que no han hecho más que repetirse unos a otros.

El mundo occidental ha sufrido tanto tiempo el ataque del humanismo que los estudios sobre el sufismo, inconscientemente a veces, emiten juicios según criterios humanistas y, por tanto, antimísticos. Esto podría llevar a creer que Oriente, a partir del siglo XVI, comenzó a «estancarse», mientras Occidente «se desarrollaba» y «progresaba». Pero sea cual fuere el sentido atribuido a esta última palabra, hay algo que jamás podría designar, incluso para el progresista más fanático, y es el «progreso en desapegarse de este mundo», que es el único tipo de progreso que la mística puede aceptar. Por lo que respecta al reproche de «estancamiento», en el caso del sufismo significaría que éste no ha producido «pensadores originales», lo que nos devuelve al primer capítulo. Si la palabra «original» es considerada aquí en su acepción moderna, entonces esa pretendida debilidad se convierte en fuerza: es la capacidad de no desviarse en manifestaciones de individualismo en las que la novedad prevalece sobre la verdad. Pero en lo que se refiere a su verdadero sentido, que es el contacto directo con el Origen, su perpetuación constituye el tema de la promesa ya citada: «No faltarán nunca sobre la tierra cuarenta hombres de corazón parecido al del Amigo del Misericordioso», pues en árabe *jalīl* (amigo) indica un contacto íntimo o, más exactamente, una interpenetración[54]. Podemos también citar esta Tradición: «Dios enviará a este pueblo todos los siglos un renovador de su religión», porque no podría existir renovación del vigor sin retorno a la fuente de la inspiración. Para el sufí, estas promesas implican la garantía de su cumplimiento. Los sabios occidentales, por su parte, se interesarán más por lo que denominan evidencia objetiva. Pero ¿son capaces de reconocerla? Desde luego, pueden captar la concepción tradicional de la originalidad; hombres corno Nicholson, Massignon o Arberry han comprendido muy bien, en principio, lo que significa; y aunque su pensamiento haya estado sujeto a confusiones debidas a prejuicios inconscientes, y sin duda no muy enraizados, a favor de la parodia moderna, es cierto que lo que han buscado y apreciado en los grandes sufíes es la verdadera originalidad. Sin embargo, aunque tengan razón al

[53] Ver sus admirables versos sobre el simbolismo de las letras y de la tinta citados en *Un saint musulman du XX siècle, op. cit.*, pp. 185-186.

[54] Ver los dos últimos versos de un poema atribuido a Rābi'a al-ʻAdawiyya y que puede traducirse así (sacrificando su carácter poético a las necesidades de nuestro contexto): «Por todas partes donde la vida atraviesa mi ser, por ahí Tú has penetrado (*tajallalta*), y por eso un *jalīl* es llamado un *jalīl*». Se encontrará el poema completo, traducido intentando evitar el sacrificio consentido aquí, en *Un saint musulman du XX siècle, op. cit.*, pp. 224-225.

suponer que se trata de un efecto inevitable de la grandeza espiritual y, por tanto, de un criterio de ésta, lo que no han comprendido suficientemente —o lo que a veces han olvidado— es que has manifestaciones del contacto directo con el Origen son infinitamente variadas. Dicho de otro modo, su concepción de la originalidad ha sido demasiado estrecha y no es siempre posible fiarse de que la reconozcan.

Esto no es, empero, más que una causa secundaria de la injusticia a la que nos referimos[55]. En lo que respecta a la causa principal, hay que admitir que el juicio semioficial emitido por el orientalismo sobre el sufismo posterior está sobre todo fundado en una información insuficiente, Por naturaleza, el sufismo es secreto, y hace falta tiempo para que sus profundidades se manifiesten, en tanto que la espuma[56] sube en seguida a la superficie. Arberry, por ejemplo, habla del sufismo como si en el siglo XVI estuviera ya «agonizante», y generaliza hasta sostener que las Órdenes sufíes «continuaron —y en muchos países continúan— atrayendo la confianza de las masas ignorantes, aunque ningún hombre cultivado se tomaría la molestia de defenderlas»[57]. Sin embargo, cuando a continuación el šayj Aḥmad al-'Alāwî, que no murió hasta 1934, atrae su atención, admite de buen grado que era un hombre «cuya santidad recordaba la edad de oro de los místicos medievales»[58]. Otros sabios han declarado cosas semejantes sobre él[59] y se

---

[55] Otra causa secundaria reside en su deferencia y subordinación respecto a las opiniones de los orientales modernistas. Todavía es posible encontrar otra en su incapacidad de recordar que, aunque los escritos pueden, excepcionalmente, «probar» la grandeza espiritual —como es el caso de unayd, Ḥallāŷ, Ibn 'Arabî y îlî, por ejemplo—, su ausencia no prueba nada en absoluto, ni en un sentido ni en otro.

[56] En 1954 (*Encyclopédie de l'lslam*), MASSIGNON escribía sobre las Órdenes: «Las acrobacias y malabarismos practicados por algunos adeptos de las clases inferiores y la corrupción de demasiados de sus dirigentes, han suscitado contra la mayoría de ellos la hostilidad y el desprecio de la élite del mundo musulmán moderno.» Es ciertamente dudoso que la utilización que se hace aquí de la palabra «élite» pueda resistir un examen riguroso.

[57] *Le soufisme*, París, *Les Cahiers du Sud*, 1952, p. 143 (trad. Jean Gouillard). No hay que olvidar, sin embargo, que la voz de las «masas ignorantes» es, a veces, *vox dei*. Aparte de que un beduino iletrado puede ser extremadamente sagaz, y poseer, a veces, poderes espontáneos de fisiognomonía que pueden ponerse en relación con cl presente contexto y que no pueden aprenderse en la escuela. Por otro lado, si se preguntase por qué precisamente el oriental moderno «cultivado» no tiene a bien hablar favorablemente de las Órdenes sufíes, cabe preguntarse si la verdadera respuesta será: «porque es ilustrado», o más bien: «objetivamente, porque los círculos más interiores del sufismo permanecen completamente ocultos para él, y, subjetivamente, porque no quiere ser considerado ingenuo, supersticioso y retrógrado».

[58] Es una opinión que hay que retener para rectificar las críticas demasiado vehementes que desvalorizan el último capítulo de su opúsculo citado más arriba, cuyos otros capítulos son de valor duradero y constituyen una rica antología de importantes citas extraídas de textos sufíes.

[59] L. O. SCHUMANN habla de él diciendo: «Ese hombre verdaderamente grande, ese šayj argelino.» A. HOTTINGER le designa como «un verdadero y gran místico», añadiendo que no puede leer nada sobre él

puede afirmar, sin temor a que nadie lo contradiga, que su tratado sobre el simbolismo de las letras del alfabeto es uno de los textos más profundos de toda la literatura sufí. Además —y esto es de extrema importancia en este preciso contexto— el relato, breve pero cautivante, de su propio trayecto espiritual, nos demuestra que su šayj Muḥammad al-Būzîdî, había sido, como él, un gran guía espiritual. No se trata de piedad filial. El šayj al-'Alāwî era demasiado objetivo, tenía demasiada conciencia de los derechos de la verdad, máxime en una cuestión tan importante como el rango espiritual, para permitir que su sentimiento velase su juicio[60]. Tampoco se aplica a hacer el elogio de su šayj; narra, simplemente, lo que dijo y lo que llevó a cabo; y por nuestra parte el efecto es, no la impresión, sino la certidumbre, de estar ante un verdadero maestro de almas. Y, sin embargo, el šayj al-Būzîdî no ha dejado ningún secreto y es desconocido para la ciencia occidental, al menos hasta hace muy poco. Su propio šayj Muḥammad Ibn Qaddūr al-Wakîlî ha estado también olvidado, aunque se tratase manifiestamente de un hombre de gran altura espiritual. El šayj Būzîdî acostumbraba a contar a sus discípulos cómo había encontrado a su maestro gracias a una notable visión en la que el gran Abū Madyan se le había aparecido y le había dicho que se trasladase de Argelia a Marruecos. Esto nos lleva, salvando un solo eslabón de la cadena, al fundador de la Orden Darqāwî, ya que Muḥammad Ibn Qaddūr era el nieto espiritual de Mulay[61] al-'Arabi al-Darqāwî, el «šayj de nuestros šayjs», como le llaman todavía numerosos sufíes del Noroeste de África y de otros lugares. Ya se han citado las cartas de este maestro sufí en capítulos precedentes[62]; y; como la autobiografía del šayj al-'Alawî, nos dejan la certidumbre de que el šayj del autor, Mulay 'Alî al- amal, fue también un gran maestro. No sería exagerado

---

«sin sentirse invadido por la idea de la pérdida, quizá fatal, que sufriría el mundo del Islam si tales hombres tuvieran que des aparecer completamente».

[60] Una de las características del Oriente moderno, aplicable tanto al hinduismo como al sufismo, es que voluntariamente se confunde una función exterior con la realización interior, que es como si en Occidente se admitiera que un hombre es santo por ser papa. Es cierto que un hombre que sea el jefe legítimo de una Orden sufí posee de hecho ciertos poderes de dirección a condición de atenerse, estrictamente, en lo que al método concierne, a su patrimonio espiritual. Pero sólo aquel que ha alcanzado la Meta del camino es un guía espiritual en el pleno sentido de la palabra árabe *muršid*, y el šayj al-'Alāwî era consciente de que muchos dignatarios sufíes de su tiempo, que tomaban sus deseos por realidades —situación agravada por los sentimientos parecidos de sus sectarios—, pretendían ser adeptos. Uno de sus poemas contiene un logrado pasaje en el que se dirige a un impostor al que interroga a propósito de su estado interior.

[61] Forma dialectal marroquí de *mawlay* (mi señor), título que se utiliza en Marruecos para indicar a un descendiente eminente del Profeta.

[62] Estas epístolas, dirigidas a diversos discípulos, ofrecen el ejemplo de una verdadera originalidad que los sabios occidentales han tardado mucho en reconocer como tal.

decir que nos encontramos aquí, en esta línea espiritual, con dos pares de šayjs sucesivos —'Alî al-Yamal y al-'Arabi al-Darqāwî, y, dos generaciones después, Muḥammad al-Būzîdî y Aḥmad al-'Alāwî— que son los equivalentes de sus antepasados del siglo IX, Sarî y unayd; y en los tres casos no parece que exista duda de que el segundo de cada par fue, en su respectivo siglo, el «renovador» prometido por el Profeta[63]. Las diferencias residen, no en los renovadores, sino en la situación en la que cada uno se ha encontrado. No podría negarse que el nivel general de espiritualidad era mucho más alto durante los primeros tiempos que en siglos posteriores. Yunayd fue como una cumbre rodeada de otras cimas y de bellas colinas; pero aunque las cumbres del sufismo permanecen constantes y guardan la misma altura, su número disminuye y las colinas que les rodean se vuelven cada vez más escarpadas, porque lo que podría llamarse el sufismo exterior es cada vez más plano.

El šayj al-Darqāwî tuvo, sin embargo, numerosos discípulos notables, a algunos de los cuales les reconoció en vida como šayjs autónomos[64]. Pero, como es normal, sus cartas nos enseñan menos sobre su posterioridad que sobre su ascendencia. De hecho, una de sus más sorprendentes características es que nos da y nos hace tomar conciencia de lo que podríamos llamar vibraciones de la cadena de sucesión espiritual, lo que logra gracias a las numerosas y admirables citas que hace de sus antepasados.

Muchos de los šayjs que constituyen los eslabones de ésta y otras cadenas que se remontan del siglo XVIII al XIV y más atrás, han dejado escritos de los que no existen hoy más que algunos manuscritos[65] y que permanecen desconocidos para los sabios occidentales. Pero hay indicios que muestran que actualmente se han realizado esfuerzos, tanto en Oriente como en Occidente, con vistas a recobrar una parte de esta herencia; y podría ser apropiado, incluso a riesgo de parecer abrupto, cerrar este capítulo, y con él nuestro libro, con esta nota de esperanza. Pero no hay que olvidar nunca que los escritos no son esenciales en el sufismo. La pregunta fundamental que hay que hacer en el contexto de estos últimos párrafos no es: ¿cuántos tratados sufíes importantes se han escrito en el transcurso de los últimos siglos? Sino que es: ¿permanece el sufismo como

---

[63] Tanto el šayj al-Darqāwî como el šayj al-'Alāwî eran conscientes de detentar esta función y, además, de ser cada uno el Eje espiritual (*Quṭb*) de su tiempo. (Ver *Un saint musulman du XX siècle, op. cit.*, pp. 98-99.)

[64] Ver el prólogo de *Letters of a Sufi Master, op. cit.*, y también la *Autobiographie du soufi marocain Ahmad ibn 'Ajiba*, traducida, con una introducción, etc., por J.-L. Michon, Leyde, BrilI, 1969.

[65] Por ejemplo, *al-Rasā'il al amaliyya*, cartas del maestro del šayj al-Darqāwî. Extractos de ellas son frecuentemente leídos en voz alta durante los *ma ālis* de la Orden darqāwî, particularmente en el seno de un grupo que se reúne regularmente en la tumba del autor de estas cartas, en Fez. Aunque nunca han sido publicadas.

medio efectivo, para el hombre, de reintegración a su Origen divino? Y aunque bien es verdad que el número de hombres capaces de beneficiarse de todo lo que puede ofrecer el sufismo disminuye día a día, la respuesta a esta última pregunta debe ser, sin duda alguna, afirmativa.

ÍNDICE

Nota sobre la pronunciación de las palabras árabes..... 2

PRÓLOGO 3

1. ORIGINALIDAD DEL SUFISMO 4
2. UNIVERSALIDAD DEL SUFISMO 9
3. EL LIBRO 15
4. EL MENSAJERO 21
5. EL CORAZÓN 29
6. LA DOCTRINA 42
7. EL MÉTODO 51
8. LA EXCLUSIVIDAD DEL SUFISMO 64
9. EL SUFISMO A TRAVÉS DE LOS SIGLOS 70