



Consideraciones previas generales sobre la cosmovisión sufí

El exilio del alma: nostalgia y amor divinos

Los primeros versos del *Matnawī*, obra magna del místico sufí y poeta persa Ŷalāluddīn Rūmī (1207-1273), llamado por sus sucesores *Mawlānā*, ‘nuestro maestro’, y que tendrá un papel relevante en el presente estudio, empiezan refiriéndose a la idea profundamente sufí de la nostalgia de Dios; es el pasaje literario conocido como *ney-namè* o «canto del ney»: “Escucha al junco contar una historia, afligiéndose por la separación: «Desde que me apartaron del cañaveral, mi lamento ha hecho gemir a hombres y mujeres. Quiero un pecho destrozado por la lejanía, para revelar el sufrimiento del deseo del Amor. Todo el que está lejos del origen desea regresar al momento de unión [...]»”¹.

En este primer párrafo se insinúa ya que la música, simbolizada aquí por el lamento del junco o flauta de caña (*ney*), ocupa un papel importante en el método sufí. Sin embargo, no nos vamos a centrar por ahora en la música como método, punto que será tratado más adelante, sino en la premisa implícita (y que es la base del presente estudio) de una separación inicial que ha de reducirse progresivamente

hasta alcanzar la unidad, objetivo de todo camino místico. El Corán declara que “de Allāh somos y a Él hemos de volver”², y Rūmī nos recuerda también que esta idea del retorno fue expresada por el mismo profeta del Islam, Muhammad: “En verdad, a Él regresamos”³. Así, podríamos anticipar que toda la enseñanza del sufismo está orientada a recordar al individuo quién es en realidad y a indicarle el camino de retorno o de “vuelta a casa”. En palabras del islamólogo Martin Lings: “El camino de los místicos es un despertar progresivo, como si se «recluse» en dirección a la raíz del propio ser; es un recuerdo del supremo Sí que trasciende infinitamente al *ego* humano [...]”⁴.

Este énfasis de Rūmī en la nostalgia y el amor divinos es una característica básica del mensaje sufí. Los sufíes contemplan la relación con Dios sobre todo en términos de amor, y de aquí que muchas veces encontremos el adjetivo de “Amado” para referirse a Dios y el de “amante” para referirse al buscador o peregrino. Según los primeros versos del *Maṭnawī*, pues, esta polaridad inicial puede llegar a reunirse en una unidad, a la cual se refiere Rūmī al hablar de unión, y es entonces cuando la consumación mística lleva a trascender la distinción entre amante y amado.

Esta idea ha inspirado los grandes textos de amor místico de la literatura sufí, pues todos los romances y alegorías amorosas son en realidad imágenes del apasionado anhelo del alma por reunirse con Dios. Valga como ejemplo el siguiente extracto de la relación entre dos amantes célebres de la literatura persa, Vamīk y Azra, cuya historia es una metáfora de este amor divino: “Lo que yo quiero es ser liberado de la dualidad y convertirme en Ella. En tanto que dure la dualidad, existe la distancia y el alma está marcada por el hierro de la separación. Cuando el amante penetra en el retiro de la Unión, ésta no puede contener más que a Uno solo. ¡Paz!”⁵.

Vemos así que, como afirma otro gran sufí, Gazālī, muerto un siglo antes del nacimiento de Rūmī y del cual éste tomó varias célebres parábolas, cualquier amor o nostalgia experimentados en el mundo son, de hecho, reflejo del amor y la nostalgia divinos. Es decir, cual-

quier cosa que amemos en alguien la amamos porque es un reflejo de Dios⁶. El amor humano se convierte así en una necesaria escalera para llegar al amor divino, como dice Ŷāmī, sufí del siglo xv, citado por Nicholson: “Del amor terrenal no apartes el rostro, puesto que puede servir para elevarte hasta lo Real. Antes de comprender correctamente el abecé, ¿cómo puedes estudiar las páginas de tu Corán?”⁷.

La separación entre amantes es así causa de enfermedad, como relata Rūmī en el caso de otra célebre pareja de amantes de la literatura sufí, Machnún y Laylā: “Con la aflicción a causa de una separación entró de repente una enfermedad en el cuerpo de Machnún. Con la llama de la añoranza se puso a hervir su sangre, de modo que una angina apareció en aquel hombre loco”⁸. Esta separación, origen real de la enfermedad, implica por tanto que emprender el camino de regreso a la unión equivale a dirigirse progresivamente hacia una salud integral y permanente, es decir, hacia una situación de dicha e inmunidad, pues sólo en la unión con el Amado es donde el alma descansará realmente. En palabras de Rūmī: “Las gentes practican todos los oficios, todos los comercios, y proceden a toda clase de estudios: medicina, astronomía, etc., pero no pueden conseguir el descanso porque no han alcanzado su fin. Se llama al Amado «descanso del alma»; ¿cómo podría encontrarse descanso y quietud fuera de Él?”⁹.

Así, la unidad a la que tiende el Amor lleva implícita la premisa de la unicidad de Dios o *tawhīd*, unidad esencial que se expresa en la primera parte de la *Šabāda*, fórmula que resume la doctrina del Islam: *lā ilāha illā-Llāh* (“no hay divinidad salvo la única Divinidad”), lo que significa que nada que no sea divino puede ser real. Esta idea de unicidad absoluta implica que la nostalgia y el amor llevan a una unión que es en realidad el reencuentro de un sólo ser consigo mismo. Como expresa Henry Corbin: “Lo que llamamos «amor divino» (*ḥubb ilāhī*) presenta dos facetas distintas: bajo *un aspecto*, es el Deseo (*šawq*) que Dios tiene de la criatura, el Suspiro apasionado (*ḥanīn*) de la divinidad en su Esencia (el «Tesoro oculto») que aspira a manifestarse en los seres, a fin de ser revelado por ellos y para ellos; bajo *otro aspecto*, es el Deseo que la criatura tiene de Dios, y que es en realidad el Suspiro

de Dios epifanizado en los seres, que aspira a regresar a sí mismo. En realidad, el ser que suspira de nostalgia (*al-muštāq*) es al mismo tiempo el ser por el que su nostalgia suspira... [...] un ser reencontrándose consigo mismo”¹⁰.

Esta identificación fue bellamente expresada en forma de alegoría poética por otro de los grandes poetas místicos persas, Farīduddīn ʿAṭṭār, quien en su célebre poema épico *El coloquio de los pájaros* relata como los treinta pájaros que emprendieron el doloroso viaje en busca del Simurg, el rey de los pájaros, comprenden finalmente que ellos mismos son el Simurg, significando *sī murg* «treinta pájaros». Según Annemarie Schimmel es éste el juego de palabras más ingenioso de la literatura persa, pues expresa maravillosamente la experiencia de la identidad del alma con la esencia divina¹¹.

Sin embargo, hablar de identificación entre amante y amado, entre el hombre y Dios, es sólo correcto en el caso de los grandes místicos que han extinguido su egoísmo por completo, y por eso Rūmī hace la siguiente diferencia entre el corrupto Faraón de Egipto y el iluminado místico sufi al-Manṣūr al-Hallāy: “Un Faraón dijo: ‘Yo soy Dios’ y fue echado abajo; un Manṣūr dijo: ‘Yo soy Dios’ y fue salvado. Al primer ‘Yo’ sigue la maldición de Dios y al segundo ‘Yo’ la misericordia de Dios, oh hombre amante”¹². Por otro lado, Rūmī recalca que tal identificación no debe entenderse con relación a la doctrina de la encarnación, sino con relación a la unidad con la Luz: “Este ‘Yo’ [...] era ‘El’ por unidad con la Luz, no por la doctrina de la encarnación”¹³.

Esta concepción del retorno hacia la unión implica, por tanto, que el alma está en este mundo alejada de su origen, en condición de extranjera y en estado de exilio espiritual (*gurbā*), y que su profundo anhelo es por volver a su patria verdadera. Es este un mito cosmogónico que, según Corbin, se repite con variaciones en todas las gnosis y que enuncia una interpretación del mundo consistente en experimentarlo como una cripta o prisión: “Todo ese edificio está ahí para anunciar y denunciar al ser humano su cautividad, para provocar en él el des-

pertar a la conciencia de su origen. La cúpula espléndida se convierte en jaula, en prisión de la que es preciso salir. [...] la sensación de ser Extranjero es el sentimiento dominante en todo gnóstico, lo que da a su conciencia su poder de exaltación”¹⁴. Rūmī habla también de esta noción del mundo como prisión: “Este mundo es la cárcel y nosotros los prisioneros; ¡excava un hoyo en la prisión y escápate!”¹⁵.

Según Gazālī, la razón de que el espíritu humano busque volver a aquel alto mundo es que su origen es de allí y que es de naturaleza angélica. Fue enviado a esta baja esfera contra su voluntad y con el fin de adquirir conocimiento y experiencia. Por ello el místico clama por este retorno, como dice Rūmī: “Hemos estado en el cielo, intimando con los ángeles; déjanos regresar allí, Señor, pues ésa es nuestra patria”¹⁶. Se trata, por tanto, del mito de la caída o exilio del paraíso y del anhelo por el retorno a él¹⁷.

Asín Palacios señala que encontramos un mito similar ya en la teoría del Pseudo-Empédocles así como en la teoría de Plotino, es decir, en el neoplatonismo. Explica el mito de la siguiente manera: “El alma humana, al unirse al cuerpo, olvida su pureza nativa y, dejándose además extraviar libremente por la seducción corruptora de los apetitos sensibles, queda manchada y sometida a la esclavitud de la naturaleza física. Esa mancha y esos lazos constituyen su pecado. La liberación es posible al alma, pues goza de libertad; pero necesita el auxilio de la revelación profética que le recuerde su nobleza nativa y le purgue de sus imperfecciones y malos hábitos. Limpia y redimida, el alma se hace ya digna de volver a ascender al mundo suprasensible, del cual cayó al unirse con el cuerpo”¹⁸.

Y Corbin cita directamente a Platón: “«Cuando el alma es perfecta y alada, sube alegremente y se mueve en las alturas, y gobierna el mundo entero». [...] «Cuando el alma ha perdido sus alas, es arrastrada hasta que se agarra a alguna cosa sólida». Y su caída no cesa hasta detenerse en esa masa sólidamente compacta que es un cuerpo en el que predomina el elemento Tierra (Cf. Fedro, 246 c). [...] La pérdida de las alas significa para el alma su captura y su prisión en un cuerpo terrestre”¹⁹.

Corbin recuerda que también el mito se encuentra en el salterio maniqueo, como pone de manifiesto este bello pasaje: «Oh alma, alma, acuérdate de tus Eones... Oh alma, ¿de dónde vienes? Vienes de las alturas, eres una extranjera en este mundo, sólo provisionalmente estás en la tierra de los hombres... tu morada, tus tabernáculos de alegría, están en las alturas. Tienes tu verdadero padre, tu verdadera madre, tus verdaderos hermanos... Oh alma, no te olvides de ti misma, pues alerta están los cazadores de la Muerte. *Capturan los pájaros... les rompen las alas*, a fin de que no puedan retornar a sus paraísos. Oh alma, levanta la cabeza, regresa a tu patria... Oh alma, alma, acuérdate de tus Eones»²⁰.

Este aspecto de provisionalidad de la vida en el mundo queda perfectamente resumido en el consejo del profeta Muhammad: “Sé en este mundo como un extranjero o como alguien que va de paso”²¹. Sin embargo, este precepto se combina con otro que hace referencia a la necesidad de hacer de la perfección el objetivo en todos los actos terrenales. Allí, el yerno del Profeta, resume esta guía de la siguiente manera: “Trabaja para este mundo como si fueras a vivir siempre, y para el otro como si fueras a morir mañana”²².

Esta premisa del exilio espiritual implica pues la idea del retorno progresivo al estado original de felicidad y perfección, cuyas etapas están marcadas por las estaciones (*maqāmāt*) que experimentan los adeptos que se adentran en la Vía mística y que se esbozarán más adelante.

Disposición humana original y necesidad de auto trascendencia

Encontramos en el Corán una significativa aleya sobre la doctrina de la preexistencia de las almas, según la cual cuando éstas fueron creadas reconocían a Dios como único Señor verdadero: “Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos: «¿No soy yo vuestro Señor?» Dijeron: «¡Claro que sí, damos fe!». No sea que dijerais el día de la Resurrección: «No habíamos reparado en ello»”²³.