

«Sufismo y *amor Dei intellectualis*»

Carlos A. SEGOVIA

RESUMEN: Presentamos en este escrito la doctrina sufi relativa a la teleonomía y expresión divinas y al modo en que los hombres son interpelados por su actividad, luz, y beneficencia, con especial atención a la obra de Muhyí'd-Dîn ibn al-'Arabî y conforme a los contenidos de una enseñanza que remite, asimismo, al horizonte temprano del pensar occidental. Querriamos contribuir con ello a esclarecer, desde una óptica filosófica, algunos de los motivos preliminares de la teoreticidad característica de la espiritualidad islámica.

Palabras Clave: Sufismo, Unicidad y Unidad divinas, Nombres, Cualidades y Acciones divinas, *Amor Dei intellectualis*, Teofonía.

ABSTRACT: We intend to present here the sufi doctrine concerning Divine Teleonomy and Expression and the way men are hence convened by Its Activity, Light and Beneficence, with special attention to the work of Muhyí'd-Dîn ibn al-'Arabî and the contents of a teaching that also refers to the ancient horizon of western thought. Thus we pursue to clarify from a philosophical point of view, some of the preliminary items of islamic spirituality's theoretical field.

Key Words: Sufism, Divine Unity and Unicity, Divine Names, Qualities and Actions, Intellectual Love towards God, Teophany.

Nota bene

Transcribimos las voces y giros árabes conforme al siguiente criterio: ' - b - t - *th* - *dh* - *h* - *kh* - d - *dh* - r - z - s - *sh* - *s* - *d* - t - z - ' - g - f - q - k - l - m - n - h - w - y; tâ marbûta: a (en estado absoluto), at (en estado constructo); artículo: al- (salvo ante solares), y 'l- precedido de palabra terminada en vocal; vocales breves: a, i, u; vocales largas: â, î, û; diptongos: ay, aw, iyy, uww; alif maqṣûra: à.

La crítica de Abû Hâmid Gazzâlî (ob. 505/1111) a la *falsafa* impidió, durante casi setecientos años y excepción hecha de Al-Andalus, su continuidad en el Islam sunnita, en el que el *kalâm ash'arî*, esencialmente «ocasionalista», dio en constituirse en motivo principal de la ortodoxia especulativa, apropiándose el ámbito de la *prôte epistême*. En el Oriente del mundo islámico, y en concreto en el Irán *shî'ita*, núcleo principal de su cultura, su destino fue muy otro: la filosofía de Abû Naṣr Fârâbî y Abû 'Alî Sînâ (Avicena) no sólo conoció en él un amplio desarrollo, sino que vino a enriquecerse gracias a su contraste y entreveramiento con la sabiduría oriental (o «iluminativa»: *hikmat mashriqiyya*) de Suhrawardî (ob. 579/1191) y el pensamiento de la *shî'a*, el cual, lejos de excluir la composibilidad de diversos saberes, procedió desde el principio a su superposición crítica.

No obstante, el sufismo (*tasawwuf*, o *'irfân*, como prefieren designarlo los *shî'ies*), en tanto que *qalb* («corazón») o *rûh* («espíritu») del Islam, gozó, en el Occidente del mundo islámico y a pesar de numerosas dificultades, hoy agravadas, de un inigualado y merecido prestigio, como muestra, por ejemplo, la obra de Muḥyî'd-Dîn ibn al-'Arabî, *ash-shayj al-akbar* («el más grande de los maestros», nacido en 560/1165 en el *sharq al-Andalus*), y la amplia *Wirkungesichte* de su enseñanza¹. Indagar sobre el estatuto de la filosofía primera y de la *paideia* a ella correlativa en el Islam sunnita obliga, así, a tomar en consideración una tradición especulativa de primer orden, hasta ahora reservada en su conocimiento, por lo general y entre nosotros, a los occidentales iniciados en ella, determinados arabistas, antropólogos y fenomenólogos de la religión. Presentamos a continuación, con leves variaciones y en consonancia con ello, dos capítulos de nuestra Memoria de Licenciatura (*Filosofía y sufismo. Una aproximación histórico-hermenéutica*), o lo que es

¹ Un estudio introductorio acerca de la bibliografía akbarî disponible en castellano se encontrará en P. BENEITO: «Guía bibliográfica para la lectura de Ibn al-'Arabî», en *Postdata. Revista de Artes, Letras y Pensamiento*, núm. 15 («Ibn al-'Arabî, el Descubrimiento de la Tolerancia»), 2ª época, 1995, pp. 95-102.

lo mismo, una serie de consideraciones preliminares que reunimos aquí bajo el título: «Sufismo y amor Dei intellectualis»².

* * *

«A ti, que anhelas la belleza eterna, viajero por la senda del deseo verdadero, que Dios te conceda que consigas conocer cuál es el camino recto, lo encuentres y lo sigas. Que te emplee a ti y a nosotros en acciones que Le agraden y que se hagan por amor a Él. Pues el comienzo, el fin y lo que se halla en medio, así como el éxito en todo ello, Le pertenecen sólo a Él... Considera a toda la creación y, sobre todo, a la humanidad con buena voluntad: aceptando, aprobando, perdonando, sirviendo, amando. Que ello sea lo que te caracterice en tus relaciones con el mundo. Escucha tu conciencia. Purifica tu corazón. Ten siempre en él una oración para tus hermanos creyentes... [pues] la fe es una semilla que crece y se hace árbol con el riego y el sol benéfico de los amigos fieles... La sinceridad es un catalizador tal que convierte el plomo en oro y purifica cuanto toca... Mantén tu corazón ligado a Dios en humildad y en paz... Aprende a dar tengas mucho o poco... Valora [además] tu tiempo, vive el presente... [Sabe que] Dios ha prescrito un deber, un acto, un culto para cada momento. Aprende cuál es y apresúrate a hacerlo... Con intención firme, ruega a Dios... que te eleve del estado en que te encuentres a un estado ulterior... Siente siempre su presencia... [Y] abre tu corazón para que puedas sentir la benevolencia divina, [ya que] un corazón benevolente es el espejo en el que se manifiestan los favores de Dios», dice Ibn al-‘Arabí en un opúsculo titulado *Mâ lâ budda min-hu li’l-muríd* (Lo imprescindible para el discípulo)³.

La raíz para *muríd* («discípulo») es la misma que para *irâda*, que significa «deseo». El *muríd*, el iniciado en la vía del *tašawwuf* es también, por tanto, aquél que, liberado de las ambiciones del «ego» —esto es, de la «voluntad de

² Para una veraz aproximación inicial al pensamiento esotérico del Islam véase T. BURCKHARDT: *Esoterismo islámico*, Madrid, Taurus, 1983; S.H. NASR: *Sufismo vivo* (*Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*), Barcelona, Herder, 1985; F. SCHUON: *Comprender el Islam*, Palma de Mallorca, J.J. de Olañeta Editor / Ediciones de la Tradición Unánime, 1987; y la monumental obra de H. CORBIN: *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques* [abreviado aquí: *En Islam...*], París, Gallimard, 1971-72, 4 vols.

³ Reunido en IBN AL-‘ARABÍ: *Guía espiritual*, Murcia, Editora Regional, col. «Ibn al-‘Arabí» [abreviado aquí: *IA*], vol. 2, 1990, pp. 29-71, trad. de T.B. Jerrahi.

poder» o «voluntad de voluntad», incapaz de gratitud y/o generosidad ontológicas—, orienta su deseo hacia lo Real, lo Divino y la Verdad⁴, pues el Bien mueve —tal es asimismo la enseñanza de la filosofía— como lo deseable a la vez que como lo inteligible. *Sâlik* y *musâfir*, «viajero» y «huésped» o «visitante», respectivamente, son por su parte —como también *salih*, «hombre de bien», *sâdiq*, «veraz», y *shâhid*, «testigo» — sinónimos con que calificar al *murîd* y su «maestro», que recibe los nombres de *shayj*, *murâd*, *mursîd* o *pîr*. *Sâlik* es aquél para quien «el conocimiento es experiencia»⁵; *musâfir*, quien «viaja por medio de la reflexión mental (*fikr*) sobre los inteligibles, ..., de modo que pueda cruzar desde la orilla de este mundo [sensible] a la otra»⁶. El «viaje», *safar*, «expresa [a su vez] que el corazón [qalb] comienza a orientarse hacia lo Real [al-*haqq*] a través del *dhikr* o práctica del recuerdo»⁷, enuncia el *shayj al-akbar*⁸. La «vía», *tariqa*, reúne los protocolos a tal fin indispensables, y equivale a la adquisición de una serie de «estados» transitorios (*ahwâl*) y «estancias» espirituales duraderas (*maqâmât*)⁹, cada uno de los cuales circunscribe, eventual o establemente, un cierto territorio o «morada» (*manzil*) en el que acontece el *encuentro* con lo Divino; en razón de ello y como dice *Djunayd*, *lo-en-el-tiempo desaparece en lo-otro-del-tiempo*, o lo que es lo mismo, *es reconducido a ello como a su verdad (haqîqa) y su luz (nûr)*, pues se trata de restituir el vínculo (*izdiwâdj*) entre lo sensible y lo no sensible, entre lo que deviene y lo que perdura, entre lo mortal y lo inmortal, lo efímero y lo eterno; en ello se cifra el sentido primordial de la *paideia sûfi*¹⁰.

Según una doble definición, «el sufismo es la senda hacia la Verdad, su

⁴ Véase IBN AL-'ARABÎ: *Al-istilâhat as-sûfiyya (Terminología sufi)* [abreviado aquí: *Istilâhat*], reunido en *ibid.*, p. 81, versión castellana de A. Carmona a partir de la trad. inglesa de R.T. Harris.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 81.

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 81-82.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 82.

⁸ «“Cuando paséis por los jardines del Paraíso, ¡pastad en ellos!”», exhortó el Profeta Muhammad a algunos de sus compañeros. «“¿Cuáles son los jardines del Paraíso?”», quisieron saber estos. «“Los círculos de la invocación [*dhikr*] de Dios”», respondió. Así reza un *hadîth* o tradición profética que precisa el carácter presencial del mismo.

⁹ Véase IBN AL-'ARABÎ: *Istilâhat*, pp. 82-83.

¹⁰ O sea, en lo que Crátilo el ateniense, de quien es probablemente la célebre frase acerca de cómo no es posible bañarse dos veces en el mismo río, *no supo ver*, a saber: que *lo que siempre retorna* —cada vez, cualquiera que ella sea, que hay agua— *no deviene*. “¿Dónde se va la luz cuando la vela, al consumirse, se apaga?”, preguntó un niño a un *'alim*. “Dime de dónde viene y te diré a dónde va”, dijo éste.

provisión el Amor Divino, su método mirar en una sola dirección, y su objetivo Dios»¹¹; y «la tarea del sufi, ... reconocer el final en el comienzo, aceptar el comienzo en el final, llegar a la visión unificada. Cuando los opuestos externos son lo mismo, el instante es presencia y el corazón está sereno, vacío y lleno, luz sobre luz»¹². «Si hubiera conocido alguna ciencia más grande que el sufismo —comenta por su parte Djunayd— hubiera acudido a ella incluso a gatas».

Siguiendo a Dhû'n-Nûn al-Misrî, uno de los primeros maestros a cuya baraka o «enseñanza espiritual» Ibn al-'Arabî dedica un amplio estudio: *Al-kawkab ad-durrî fi manâwib Dhû'n-Nûn al-Misrî* (*El astro resplandeciente de los títulos de gloria de Dhû'n-Nûn el Egipcio*), puede decirse que lo propio de los *sûfiyya* o *ahl al-haqâ'iq* (literalmente: las «gentes de la verdad»), es, en suma, no considerar a Dios como una «falta» o «carencia»¹³, pues Dios es a un tiempo lo «oculto» (*bâtin*) y lo «manifiesto» (*zâhir*), lo que resulta del específico *modus intelligendi* que emplaza la actitud del Islam hacia lo Divino, centrada en la idea de su Presencia, Soberanía y Beneficencia¹⁴. Así, habiéndose presentado un hombre ante Dhû'n-Nûn y habiendo solicitado de él que le informara de lo que es el conocimiento de la Unidad y Unicidad divinas (*at-tawhîd*), el *murâd* egipcio le dirigió estas palabras: «es que tú sepas que el poder de Dios está en las cosas (o “los seres”) sin ninguna mezcla, ... que en los cielos de arriba y en las tierras de abajo no hay otro “digente” (mudabbir) que Dios»¹⁵, toda vez que lo separado (*mudjarrad*) y lo indivisible (*aḥad, lâ yataḍjazza'u*) coinciden. De ahí que un pensador iraní contemporáneo escriba:

«Para el faylasûf [el «filósofo musulám», así como para el mutakâllim, el «teólogo dogmático», habría que añadir], Dios existe como la existencia necesaria [wadjîb al-wudjûd] y la creación como la existencia posible [mumkin al-

¹¹ J. NURBAKSH: *En el Paraíso de los Sufies*, Madrid, Luis Cárcamo Editor, 1992, p. 12.

¹² 'A. AL-Q. AL-MURABIT: *Los cien pasos*, Granada, Editorial Kutubia.

¹³ Véase IBN AL-'ARABÎ: *La vida maravillosa de Dhû'n-Nûn, el Egipcio* [abreviado aquí: *Al-kawkab...*], *IA*, vol. 3, 1991, II, 64, p. 214, versión castellana de F. García Abadalejo a partir de la trad. francesa de R. Deladrière.

¹⁴ Cf. v.g. *Corán*: 2:115: «Adonde quiera que os volváis, allí está la faz de Dios [wadjîh Aillâ]», trad. de J. Cortés, *Al-qu'rân al-ḥakîm / El Corán*, Nueva York, AKZ Publications, ed. bilingüe. Ibn al-'Arabî señala, por su parte, que la ausencia de dicha visión constituye la causa fundamental de la indisposición espiritual.

¹⁵ IBN AL-'ARABÎ: *Al-kawab...*, p. 215.

wudjûd]. Dios existe “por sí”, la creación existe “por otro”. [Mientras que] para el ‘ârîf [y/o el sufi] sólo Dios existe... Todas las cosas son los nombres, atributos y manifestaciones de Su Majestuosidad, no “cosas-existentes-frente-a-Él”»¹⁶.

Sin duda ello es cierto, si se exceptúa el hecho de que el *faýlasûf* difícilmente aceptaría hablar de «creación» —tal es precisamente la principal de las críticas que Gazzâlî dirige a Abû Sîna en su *Tahâfut al-falâsifa*—. Es además obligado recordar que, a pesar de discriminar entre lo existente «por sí» y lo existente «por otro», los filósofos musulmanes no consideraron nunca a los seres y al mundo contingentes; antes bien, afirmaron la pluralidad de los principios y distinguieron entre dos clases de necesidad, una absoluta y otra que podría llamarse «hipotética», o también, entre la necesidad intrínseca a la Causa Primera y la necesidad extrínseca o subordinada de lo necesario en razón de ella, característica de los seres (en cuanto a su existencia, no en cuanto a su esencia) meramente posibles, lo que les permitió limitar en todo momento lo contingente a lo de hecho accidental¹⁷. Su cosmología pende asimismo de tales aseveraciones; sea por ejemplo la doctrina aviceniana de las inteligencias supraformales y de las esferas celestes, cuyas fuentes se encuentran ya en Fârâbî, y, de algún modo, en el pensamiento *shî’î*¹⁸. Pero volvamos a las dos definiciones propuestas. Hablar de «amor» (*maḥabba*, *ishk*) —Ibn al-‘Arabî lo hace de la continuidad no obstante su coimplicación asimétrica o jerárquica entre el sensible, el espiritual-intelectivo y el divino— requiere hacerlo de la *sympáthesis* que caracteriza, correlativamente, a lo *lâhût* y lo *nâsût*, a lo Divino y lo humano, a lo contemplado y lo que contempla¹⁹, de suerte que lo primero da en contemplarse y quererse a sí mismo a través de la contemplación y amor del segundo, como destacan no sólo los autores sufíes, sino también Spinoza en su *Ética*: «el amor intelectual del

¹⁶ M. MOTAHARI: «‘Irfân y taṣawwuf», en *Kauzar. Revista islámica*, abril 1997, p. 5. La manifestación acaece a través de la acción sometida a su virtualidad y ley.

¹⁷ Una exposición de las principales doctrinas ontológicas de los *falâsifa* se hallará en AL-FÂRÂBÎ: *Obras filosófico-políticas*, ed. bilingüe, introd., trad. y notas de R. Ramón Guerrero, Madrid, Debate/CSIC, 1992; cf. especialmente *Kitâb as-siyâsat al-madaniyya (Libro de la política)*, I: «*Mabâdi’ al mawdîjûdât*» («De los principios de los seres»), pp. 3-37.

¹⁸ Véase H. CORBIN: *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 151-ss., trad. de A. López Tobajas.

¹⁹ Véase H. CORBIN: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn al-‘Arabî* [abreviado aquí: *La imaginación creadora...*], Barcelona, Destino, 1993, pp. 145-161, trad. de M. Tabuyo y A. López Tobajas.

alma hacia Dios —escribe el pensador barroco— *es [en efecto] el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo*²⁰; y éste es, o ambos son *eternos*²¹. Dice Ibn al- 'Arabî:

*«El amor es un secreto divino conferido a toda esencia (dhât), según lo que a cada una conviene... Por el Amor mueve el Motor y por el Amor se mueve el Móvil y queda en reposo lo Inmóvil; por el Amor habla el hablante y calla el silencioso»*²².

Hablar de «visión unificada» (*djam' adj-djam'*) no puede traducir, a su vez, más que el aceptar la co-pertenencia de los contrarios y la reunión de lo *phainómene* y sus principios (tales son, respectivamente, los ámbitos del *lógos* y del *noús*) en un mismo plano; lo que significa —según expone de nuevo Spinoza— que *«el alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas [y lo que en el entendimiento excede los límites de la imaginación, a menos que por «imaginación» (khayâl) se comprenda, inicialmente, el pensamiento transcendental y simbólico de lo «virtual» y su actualización] remitan a la idea de Dios»*²³ como a su causa (en árabe, *'illa*). Repárese en que la primera parte de la *shahâda* o «profesión de fe» islámica reza *«Lâ ilâha illâ Llâh»* («No hay más divinidad que Dios»), y que dicha expresión puede transformarse, tomando el nombre de Dios *al-haqq* (lo «Real», lo «Verdadero»), en esta otra: «No hay más realidad (ni más verdad) que la Realidad (y la Verdad) de Dios». Adquiere entonces plenitud expresiva la noción —tan cara al Islam como al sufismo— de *tawhîd*; toda «dualidad» queda desterrada, y, por ende, toda «asociación», todo «politeísmo numérico». Ahora bien, tanto los sufíes como los *'urafâ* (plural de *'arif*) distinguen entre *tawhîd adh-dhât al-ilâhiyya*, «Unidad de la Esencia divina»; *tawhîd al-asmâ' wa'l-sifât al-ilâhiyya*, «Unidad de los Nombres y Cualidades divinas»; y *tawhîd al-af'âl al-ilâhiyya*, «Unidad de

²⁰ SPINOZA: *Ética*, V, XXXVI *ab initio*, en la versión (aquí y en lo sucesivo) de V. Peña, Madrid, Alianza, 1987.

²¹ Véase *ibid.*, XXXIII. Por otra parte —indica Spinoza—, *«este amor no puede ser manchado por el afecto de la envidia, ni por el de los celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo del amor»* (*ibid.*, XX).

²² IBN AL- 'ARABÎ: *Kitâb al-i'lâm bi-ishârât ahl al-ilhâm* (*Libro de la enseñanza por medio de las sentencias alusivas de los inspirados*), trad. de P. BENEITO: *Los nombres de Dios en la obra de Muhyî'd-Dîn Ibn al-'Arabî. Tesis doctoral*, UCM, Facultad de Lenguas Semíticas, Dpto. de Estudios Árabes e Islámicos, 1996, p. 66.

²³ SPINOZA: *Ética*, V, XVI.

los Actos o Acciones (*enérgeiai*) divinas». Aquella permanece oculta (*gayb, muṭlaq*), mientras que los Nombres, Cualidades y Acciones divinas precisan el orden de su *manifestación* en cuanto inteligibles o principios «celestes» de las almas a los que ellas, en su actividad rectora de lo sometido a corrupción, tienden: «*las formas objetivas de la realidad surgen de los grados de la Esencia [divina], de los diferentes modos de su determinación y de sus diferentes estados de ser*», dice Mullâ Sadrâ de *Shîrâz*²⁴.

En unas páginas que recuerdan en más de un aspecto ciertas premisas de la gnoseología sufi, Spinoza llama «tercer género de conocimiento» al que progresa desde la idea de Dios y de los Atributos divinos hasta las de las «esencias» de las cosas²⁵, y añade que nos deleitamos con cuanto según él entendemos²⁶, que ese contento es el mayor posible para el alma²⁷ y que cuantas más cosas conoce ella en virtud del mismo «*menos padece por causa de los afectos... y tanto menos teme la muerte*»²⁸; y concluye: «*cuanto más apta es el alma para entender las cosas según el tercer género de conocimiento, tanto más desea entenderlas según dicho género*»²⁹, siendo así que el amor *Dei intellectualis* que de él nace³⁰ no puede convertirse en odio ni albergar tristeza alguna («*podría objetarse que cuando entendemos a Dios como causa de todas las cosas, lo consideramos implícitamente causa de la tristeza. Pero... en la medida en que entendemos las causas de la tristeza, deja de ser ésta una pasión, es decir, deja de ser tristeza. Y así, en cuanto que entendemos a Dios como causa de la tristeza, nos alegramos*»³¹). Por su parte, el Imâm 'Alî ibn Abî Tâlib, a quien se retrotrae las más de las veces la *silsila* o genealogía espiritual de los *ṣūfiyya*, afirma que la «confianza» en Dios (*tawakkul*) es la última certidumbre y el fundamento de toda religiosidad, el «conocimiento» ('*ilm*) la luz de la sabiduría y la fuente de la beneficencia, y la «gnosis» (*ma'rifa*) la luz del corazón³². El hombre iniciado en la

²⁴ MULLÂ ŞADRÂ ŞHIRAZÎ: *Al-asfâr al-arba'a* (Los cuatro viajes del espíritu), fragmento cit. y trad. en S.H. NASR: *Vida y pensamiento en el Islam* [abreviado aquí: *Vida y pensamiento...*], Barcelona, Herder, 1985, p. 247, trad. de E. Serra.

²⁵ Cf. SPINOZA: *Ética*, V, XXV, Demostración.

²⁶ Cf. *ibid.*, XXXII.

²⁷ Cf. *ibid.*, XXVII.

²⁸ *Ibid.*, XXXVIII. Cf. asimismo *ibid.*, VI.

²⁹ *Ibid.*, XXVI.

³⁰ Cf. *ibid.*, XXXIII.

³¹ *Ibid.*, XXVIII, Corolario y Escolio.

³² Véase 'ALÎ IBN ABÎ TÂLIB: *Nadîh al-balâghah*. *Cimas de elocuencia* (Los discursos,

«ciencia divina» (*hikmat ilâhiyya*) es en consecuencia susceptible de ser considerado un vivo entre los «muertos», y quien la ignora un muerto entre los «vivos». «Conocer a Dios es amarlo, y no amarlo es no conocerlo»³³, siendo así que «amar a Dios no es cultivar un sentimiento —precisa el autor de *La unidad transcendente de las religiones*—, ... sino que es eliminar del alma lo que impide a Dios entrar en ella... El amor de Dios es [así y] en primer lugar la adhesión de la inteligencia a la Verdad, después la adhesión de la voluntad al Bien, y por último la adhesión del alma a la Paz que dan la Verdad y el Bien... [De suerte que] conocemos a Dios distinguiéndolo de lo que no es Él y reconociéndolo en lo que testimonia de Él; queremos a Dios realizando lo que conduce a Él y absteniéndonos de lo que nos aleja de Él; y amamos a Dios amando conocerlo y realizarlo y amando lo que testimonia de Él, a nuestro alrededor y en nosotros mismos»³⁴. Dicho conocimiento constituye para el místico el fundamento de la virtud.

La necesidad de un disciplinado y largo aprendizaje (*riyâda*) por parte del *murîd* y la figura de al menos un maestro que lo guíe no importa cuál sea el grado por aquél alcanzado, son insubstituíbles en el sufismo, pues lo más excelso es también lo más difícil y lo último en ser adquirido, según la proporción inversa que separa lo primero en cuanto a la naturaleza y el bien de lo primero en cuanto al tiempo. Todo aprendizaje implica en efecto, en mayor o menor grado, esfuerzo, que es lo primero o más inmediato para nosotros en el orden temporal en que transcurre, mientras que su bien descansa en aquello hacia lo que tiende, en su *télos* o finalidad, o sea, en su cumplimiento. El *murîd* debe, con vistas a alcanzar la iluminación (*fath*, que significa también «apertura», «victoria», «acceso a la experiencia»³⁵), «morir» primero, esto

cartas y dichos de Hazrat Ali), Londres, Al-Hoda, 1989. Tales ideas están en consonancia, por lo demás, con la *sunna* o tradición del Profeta Muḥammad, explícita al señalar que la adquisición del conocimiento (*ilm*) es una «obligación» para todo musulmán, el «tesoro» cuyas «llaves» son las preguntas, la «prenda anhelada» del creyente; y, asimismo, con la Revelación coránica (cf. v.g. el final de las aleyas 2:164, 3:190, 13:3-4, 16:13 y 30:28: «Así aclara Dios sus signos a las gentes que razonan»). Entendemos por «gnosis» (*ma'rifa*) el conocimiento de la manifestación y el permanecer velado, a la vez o *en otro sentido*, de la Divinidad, no importa cuál haya sido históricamente su significado a partir del «gnosticismo», el cual no agota éste ni brinda todas sus implicaciones; los espirituales *shî'itas* y los sufíes confieren a la «gnosis» así entendida estatuto de *scientia prima*.

³³ F. SCHUON: *Las perlas del peregrino*, Palma de Mallorca, J.J. de Olañeta Editor / Ediciones de la Tradición Unánime, 1989, p. 15.

³⁴ *Ibid.*, pp. 14, 25 y 26.

³⁵ Véase IBN AL-'ARABÍ: *Istîlâhat*, p. 104.

es, deponer toda vanidad y reconocer su ignorancia, para «renacer» después, ya que todo aprendizaje representa un tránsito desde la inconsciencia, o como mínimo desde una inconsciencia relativa, a la conciencia, o, más precisamente, a un estado superior de la misma; por eso el camino (*tariq*) va de la «aniquilación» (*fanâ'*) o «disolución» (*shahq*) del «yo», y por tanto de la negación de lo «ilusorio» —la determinación autónoma de la subjetividad—, a la «subsistencia» (*baqâ'*) en Dios, o sea, a la pura afirmación de lo «real» en lo «real».

Por lo demás, ¿en virtud de qué suele pensarse que la adquisición de lo más alto, y en términos noéticos la intuición (*dhawq*), son inmediatos? Lo son una vez que han sido logrados, pero lograrlos exige sin duda un prolongado esfuerzo y una no menos severa y pormenorizada educación. En fin, la reducción de la espiritualidad a lo puramente «afectivo» es tardía, no importa el alcance de tal convicción: «*la afectividad domina desde hace mucho tiempo el modo occidental de comprender la mística, lo que se opone a la concepción [antigua]... que ve en lo místico una facultad particular de conocimiento, la más elevada cima del espíritu, la más espiritual y sublime de una serie jerárquica de potencias intelectivas*»³⁶. Nótese los que sufíes hablan, renombrando lo último, de una «ciencia del corazón» (*ma'rifat qalbiyya*), y que entienden por éste el órgano de la «visión interior» (*baṣīrat al-bâṭin*) que ha de ver con la inteligencia (*'aql*), al modo en que el ojo o la vista son el órgano y la facultad, respectivamente, de la percepción sensible (*idrâk*). Si se niegan a confundir *ratio* e *intellectus* es, en verdad, por causas similares a las que Aristóteles aduce en *Metafísica*, IX, 10, y *De anima*, III, 6, al referirse a la intelección de los «simples» (*haplá*).

Que la de los sufíes sea una ciencia en parte alusiva se explica por el modo en que las alusiones inciden en el alma y la hacen despertar súbitamente, como sucede por medio de todo aforismo que conjuga la intuición intelectual y la sensible, esto es, con el discurso simbólico. ¿Pueden acaso y por lo demás ser equivalentes el pensamiento que procede analíticamente a través de la serie de las causas y el que acontece y se expresa como visión que atestigüa su presencia (*hadra*)? ¿Pero, entonces, se niega a la totalidad de los hombres el más elevado de los conocimientos? Sí y no. No se niega nada, porque la afirmación y la negación se deben al hombre y hay aquello que

³⁶ E. VON IVÁNKA: *Plato Christianus. La réception critique du Platonisme chez les Pères de l'Église*, París, PUF, 1990, p. 345, versión francesa de E. Kessler [nuestra traducción (= nt)].

antecede a las decisiones de éste; otra cosa es que quienes poseen tal conocimiento procuren difundirlo selectiva pero generosamente³⁷. Corresponde a los hombres equilibrar y distribuir, en efecto, lo que jamás lo está de antemano; de ahí que la «alquimia» (palabra, por lo demás, árabe en su etimología) merezca, antes que la moral —también en el sufismo—, el título de exclusivo *méthodos*, pues la irradiación divina (*tadjalli*) va de la mano de la «predisposición» o aptitud humana (*isti'dâd*). El proceso alquímico transforma, de acuerdo con las expresiones coránicas relativas a las facultades del alma, el *nafs ammâra*, o el alma «imperiosa» de los deseos egoístas —que no debe confundirse con el *nafs al-haywâniyya*, el alma «animal» que obedece pasivamente a los impulsos naturales—, en *nafs mutma'inna*, es decir, en el alma «pacificada» o receptiva de la *sakîna*; para ello es necesario el concurso del *nafs al-lawwâma*, el alma capaz de aprehender las imperfecciones gracias al «arrepentimiento» (*tawba*) y a la «resolución» (*qasb*). Véase que la raíz para *sakîna* («paz») es la misma que para *sukûn*, «inmovilidad», «permanencia», «estancia», «quietud». Todo movimiento persigue un fin que es en sí mismo inmóvil; cuando el *murîd* auna fe (*îmân*), temor reverencial (*khawf*), veneración (*hayba*), obediencia (*tâ'a*), esperanza (*radjâ*), amor (*mahabba*), deseo (*shawq*) y familiaridad (*uns*) hacia lo Divino, encuentra su reposo (*iîma'nna*) en ello³⁸. Se trata, en suma, de obtener el «despojamiento» (*salb*) de toda superficialidad y vanidad, de incrementar, paciente y decididamente, lo que en el alma está de menos, eliminando simultáneamente lo que en ella está de más: *«el hombre piadoso es el que no mancha ni el exterior de su persona por los actos de indisciplina ni su interior por las distracciones, y mantiene respecto a Dios el comportamiento que le conviene»*, dice Dhû'n-Nûn; de ahí que el término *tasawwuf* pueda aplicarse, como alega Ibn al-'Arabî, «al cultivo de rasgos de carácter nobles, evitando los triviales»³⁹.

En fin, muchas son las obras sufíes irreprochables desde un punto de vista meramente argumentativo o silogístico; a lo que viene a sumarse el hecho de

³⁷ Cf. v.g. IBN AL-'ARABÎ: *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Los engarces de la sabiduría) [abreviado aquí: *Fuṣūṣ*], Madrid, Hiperión, 1991, p. 8, trad. de A.M. Maanán: «Desde Dios, oid / y a Dios, volved. / Cuando hayais oído lo que os traigo, / aguzad vuestra conciencia. / Con el discernimiento, / desglosad el conjunto; / después, reunid. / Y luego aún, / obsequiadlo con generosidad a quienes lo busquen, / ¡guardaos de retenerlo! / Es la Inmensa Abundancia que os abarca, / abarcad vosotros con generosidad».

³⁸ Véase IBN AL-'ARABÎ: *Al-kawkab...*, II, § 70, p. 223.

³⁹ Véase IBN AL-'ARABÎ: *Iṣtilâhat*, p. 122.

que no pocos espirituales islámicos contemplan la necesidad de la demostración en la adquisición y la exposición del conocimiento. La distinción que media entre intelecto y razón es rigurosamente axiológica; quienes enfrentan ambos restringen la virtualidad propia del pensar, que es, también él y quién sabe si no antes que nada, un modo de oración; activa, claro está⁴⁰.

* * *

El Islam es la religión de la sumisión (*islâm*) a lo Divino por serlo de su Unidad y Unicidad, gracias a las cuales los contrarios y las diferencias se resitúan en lo Mismo. El sufismo conforma su realización plena, acabada, su más alta consagración. *Allâh*, nombre de la «Delimitación» misma, es lo que hace avanzar y retroceder en cada caso; aquello en relación a lo cual se determina la *composibilidad*, cuya custodia recae en el hombre sobre la virtud de la justicia. Autoconciencia, así pues, de la *dike* como *moîra*: tal es el modo en que es interpelado el mortal, la advertencia que ha de concernirle siempre⁴¹.

Dios es y no es lo que *con-tiene*: lo es como es toda ley el *sistema* de sus principios, y no lo es como no es ley alguna la mera *suma* o la materialidad *adicional* de los mismos. Lo Divino se dice *modalmente* en plural, pero el entendimiento que aprehende sus modos es uno y testimonia de la Unidad divina. Así, «*como nada puede oponerse a Dios..., cualquier realidad no*

⁴⁰ No comprendemos, por lo tanto, el motivo que llevó por ejemplo a IBN BADJDJÂ (Avepace) a decir que «*los sufíes pretenden que la felicidad última se alcanza sin estudio y, más todavía, con el vacío del entendimiento, de modo que ni un solo momento deja de tenerse presente el recuerdo de lo tenebroso (dhikr al-mazlûm)*» en su *Régimen del solitario*, como recuerda E. TORNERO en su artículo «La filosofía andalusí frente al sufismo», en *Al-Qanṭara*, vol. XVII, fascículo 1, 1996, p. 7. El propio ABÚ YÛSUF YA'QÛB IBN ISHÂQ AL-KINDÎ señala en su obra *Sobre la filosofía primera*: «*No encontraremos la verdad que buscamos sin conocer la causa. La causa del ser y de la permanencia de cada cosa es al verdad, porque cada cosa que tiene ser tiene realidad verdadera*», y, tras parafrasear de ese modo a Aristóteles (cf. *Metafísica*, II, 1, 993 b 23-31), añade: «*En el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas está incluido el de la divinidad, el conocimiento de la unidad de Dios y el conocimiento de la virtud*» (trad. de R. RAMÓN GUERRERO: *El pensamiento filosófico árabe*, Madrid, Cincel, 1985, pp. 72-73); las premisas de que parte el sufismo no contradicen tales indicaciones.

⁴¹ De esta interpretación de la justicia testimonia asimismo, en otro orden de cosas, la ciencia ético-política de los *falásifa* al tratar la virtud propia del soberano, su relación con Dios y la optimidad del término medio en lo relativo a los hábitos y acciones morales; cf. v.g. AL-FÂRÂBÎ: *Obras filosófico-políticas*, cit., pp. 92, 110 y 112.

puede ser más que un reflejo de la Realidad divina. De igual manera, cualquier sentido positivo que se quiera dar a la expresión *ilâh* (divinidad) será transpuesto in divinis: “No hay realidad si no es la Realidad”; “No hay fuerza si no es la Fuerza”; “No hay verdad si no es la Verdad”... Las cosas se reabsorben en Dios desde que se reconocen las cualidades esenciales de las que están constituidas... Los maestros sufíes llaman a la Unidad indivisible al-*ahâdiyya*, y a la aparición de la Unidad en sus aspectos... al-*wâhidiyya*... La unidad suprema e incomparable es sin “aspectos” [*lâ bi-shart*]; no puede conocerse al mismo tiempo que el mundo... La Unicidad (al-*wâhidiyya*), en cambio, es... correlativa del Universo; es en ella donde el Universo aparece divinamente, Dios se revela de una manera única y todos se integran en la Naturaleza única divina»⁴².

Dios es lo lo sin-par, lo que hace avanzar, la verdad como «lugar», la luz como condición del «ver». Es también el que dispensa honor, y, así, lo que eleva y perfecciona; el proveedor, o lo que es lo mismo, el proveer que se retrae siempre a favor del don y hace de éste una provisión constante; el invencible, pues es inmenso siempre y cada vez, cualesquiera que sean los límites en que Su manifestación necesariamente acontece. En otras palabras, es siempre y por sí mismo suficiente. Es el primero y el último, el comienzo en el final al tiempo que el final en el comienzo; el que guía, el que reúne, el que abre; el más alto: *Allâh al-akbar wa'l-muqaddim wa'l-haqq wa'n-nûr wa'l-mu'izz wa'r-razzâq wa'l-'aziz wa'l-hasîb wa'l-awwal wa'l-âkhir wa'l-hâdî wa'l-djâmi' wa'l-fattâh wa'l-'alî*⁴³.

«A Dios pertenecen los más bellos nombres», dice el Corán⁴⁴. «Estos no son —precisa por su parte Ibn al-'Arabî— distintos de las Presencias divinas (al-*hadârât al-ilâhiyya*), solicitadas [en cuanto perfecciones específicas] y entificadas [o sea, realizadas] por [en] las cualidades de las cosas posibles. Y tales cualidades no son sino las formas manifiestas en el Ser Verdadero (al-*wudjûd al-haqq*)... Hay Nombres [divinos] que denotan [la] Incomparabilidad [de Dios]. [Y]... Nombres que denotan la afirmación de la entidad de los Atributos [, Relaciones y Acciones divinas]... Todos los Nombres divinos pueden reducirse, cualquiera que sea su número, a una de

⁴² T. BURCKHARDT: o.c., p. 67.

⁴³ He aquí catorce de sus Nombres, cuyo número es al menos de noventa y nueve. Véase IBN AL-'ARABÎ: *Kitâb kashf al ma'nâ 'an sirr asmâ' Allâh al-husna* (Libro de la revelación del secreto de los más bellos Nombres de Dios), IA, vol. 5 (El secreto de los nombres de Dios), 1997, ed. bilingüe, introd., trad. y notas de P. Beneito.

⁴⁴ Cf. Corán, 20:8; 7:180.

estas modalidades, o [alternativamente] a más de una; mientras que [de otro lado] todos deben forzosamente denotar la Esencia [divina,]... [pues] esta Presencia contiene a las restantes». Así comienza, tras un poema que en su último verso incorpora la siguiente afirmación: «así pues, nuestras entidades son Sus Nombres, nada distinto», el capítulo 558 del *opus magnum* del *shayj al-akbar*⁴⁵.

Desde antiguo, «los nombres divinos han de ver con las manifestaciones de Dios... Es por tanto preciso preguntarse... si los nombres que designan a Dios constituyen afirmaciones o negaciones, si las cualidades que lo manifiestan y los atributos que le convienen son afirmativos o negativos... [siendo así que] el concepto de expresión... parece revestir una lógica tal que favorece ambas hipótesis. Se insistirá tanto en la positividad, esto es, en la inmanencia de lo expresado en la expresión, como en la "negatividad", o sea, en la trascendencia de lo expresado en relación a sus expresiones»⁴⁶. Los sufíes no son los únicos que han reflexionado en el Islam acerca de los Nombres y Atributos divinos. Teólogos y filósofos se han consagrado asimismo a ello. La diferencia radica en los medios por unos y otros desplegados y en la importancia concedida a y el alcance de la propia reflexión en los diversos casos. Con independencia de la semejanza que, por ejemplo, la clasificación farabiana de los Nombres divinos propuesta en *Mabâdi' al-mawjûdât* guarda con la que el *shayj al-akbar* expone al subrayar que ciertos Nombres únicamente designan a Dios en su Incomparabilidad, el planteamiento de Fârâbî no excede la rigurosas prescripciones de la «teología analógica» fijada por los *mutakallimûn*. Son precisamente tales prescripciones las que el *taşawwuf* rebasa, consciente no obstante del límite (*hadd*) que aísla a la Esencia divina, vista desde sí misma, del orden de su manifestación⁴⁷.

Las acusaciones de «panteísmo» vertidas contra los sufíes son, por tanto,

⁴⁵ IBN AL-'ARABÎ: *Kitâb al-futûhât al-makiyya fi ma'rifat al-asrâr al-malikiyya wa'l-mulkiyya* (Libro de las revelaciones [o iluminaciones] recibidas en La Meca referentes al conocimiento de los secretos del Rey y del reino), conocido como *Futûhât al-makiyya* (Las revelaciones [o iluminaciones] de La Meca); véase M. CHODKIEWICZ [ed.]: *Les illuminations de La Mecque / The Meccan Illuminations. Textes choisis / Selected texts*, Paris, Simbad, 1988, pp. 109-ss., versión inglesa de W. Chittik [nt].

⁴⁶ G. DELEUZE: *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 44 [nt].

⁴⁷ Sobre sus grados y niveles véase F. SCHUON: «Las cinco presencias divinas», en *Axis mundi*, núm. 6, invierno 1995-96, pp. 45-57, trad. de A. Guijarro.

del todo injustificadas, a menos que se entienda por éste algo diverso de lo habitual, pues trascendencia e inmanencia no pueden, disociarse: el *taskhîr* (literalmente: la «coacción») entre ambos planos es mutuo (/a)⁴⁸. Plantear su diferencia en términos de discontinuidad esencial se nos antoja, empero, altamente dudoso. Lo analógico exige ser substituido por lo ontológico allí donde el pensamiento se quiere no deductivo; y no hay ontología si no se procede a explicar el modo en que lo virtual es actualizado *kath' éna*⁴⁹, a pesar de que un velo (*hidjâb*) preserve la no manifestación, o, por así decir, la latencia modal de lo que no puede brindarse en su inmensidad. Cuestión es ésta de proporciones, a fin de cuentas, y no de celos, pues Dios no es —como supieran los antiguos— envidioso: «*la condición de la Esencia divina consiste en permanecer [en sí misma] inaccesible [hyperousión] o lo que es lo mismo, en ser únicamente accesible por medio de las teofanías... y los seres que representan sus ojos [a 'yân]*»⁵⁰, o también —pues el significado del término árabe es, por de pronto, doble—, sus «fuentes»; esto es, los cauces y perspectivas *entitativas* de su manifestación, porque, como sugiere *mawlâna Djalâl ad-Dîn Rûmî*, «*Si la Belleza divina se manifestase sin velos, no la soportaríamos ni podríamos gozar de ella*»⁵¹. Lo primero para nosotros no equivale, ciertamente, a lo primero en sí o visto desde ello mismo.

Entre los Nombres o Atributos de Dios cabe destacar, inicialmente, la Majestad (*djalâl*) y la Belleza (*djamâl*), que implican un sentimiento a la vez de temor-respeto (*khawf, hayba*) y de familiaridad (*uns*) por parte del 'âlim, del sabio⁵². Aquél preserva un límite (*hadd*) que éste matiza pero no abole, y que no puede abolir a fin de preservar la Incomparabilidad de Dios, sin la que su propio concepto carecería de sentido. Mas la distancia no es denegativa de la proximidad. Cuenta por ejemplo Ibn al-'Arabî que, acercándose un día a su maestro al-'Uryanî, a la sazón concentrado en la invocación de Dios mediante la reiteración del nombre *Allâh*, le preguntó: «¿por qué no dices más bien "Lâ ilâha illâ Llâh"...?», a lo que el *shayj* respondió: «"hijo mío, el

⁴⁸ Como subraya T. IZUTSU: *Sufismo y taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*, vol. I: *Ibn al-'Arabî*, Madrid, Siruela, 1997, pp. 210-ss., trad. de A.-H. Suárez.

⁴⁹ Véase para esta noción H. CORBIN: *En Islam...*, vol. III (*Les fidèles d'amour. Shî'isme et soufisme*), pp. 132-133.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 38 (nt).

⁵¹ DJALÂL AD-DÎN RÛMÎ: *Fi-hi mâ fi-hi (El libro interior)*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 62, trad. de A. López y F. Egea a partir de la versión francesa de E. de Vitray-Meyerovitch.

⁵² Véase IBN AL-'ARABÎ: *Istîlâhat*, pp. 88-89.

soplo del que respira está en las manos de Dios, no en las tuyas, y toda letra (ḥarf) es un soplo. Así pues, temo que pronunciando 'lâ' ('no') para decir la fórmula 'lâ ilâha illâ Llâh', ese 'lâ' sea mi último soplo y que así muera en la terrible soledad de la negación'»⁵³.

¿Cómo evitar el «abstraccionismo» (*ta'îl*), y en consecuencia una comprensión «estéril» y puramente «negativa» de la Divinidad, sin caer por ello en la «idolatría» o en el «encarnacionismo»? Y ¿cómo hacerlo sin recurrir a la teología «analógica», irremediamente equívoca si no abiertamente «dualista»? Es necesario subrayar la importancia que para el sufismo reviste, desde la perspectiva del *tawḥîd* divino, tal solicitud. De acuerdo con Ibn al-'Arabî, la realidad no es sino la *teofanía* diferencial de los Nombres y Atributos divinos, como es para Suhrawardî, el *shayj al-ishrâq*, la *epifanía* múltiple de los grados intensivos de la Luz divina⁵⁴. Puede decirse que «los nombres divinos son relativos a los seres que los nombran, de suerte que estos... los descubren y los sienten en y por su propio modo de ser... No tienen, pues, sentido y realidad plena más que para los seres que son sus formas epifánicas (*mazâhir*)»⁵⁵. Los datos sensibles requieren de una hermenéutica simbólica (*ta'wîl*) que establezca, en cada caso, una estrecha relación entre el ámbito empírico que a primera vista los define y el de los Nombres divinos que manifiestan o cifran. El pensar deviene, mediante ese gesto, *ascensión del alma*, re-petición del acontecimiento presencial e iluminativo que en la historia muḥammadiana representa la ascensión del Profeta o *mirâdj*. Asimismo, y desde el punto de vista de la Esencia divina, los Nombres traducen sus plurales modos expresivos, pues lo Divino, esencial-

⁵³ Cit. en C. ADDAS: *Ibn al-'Arabî o la búsqueda del Azufre Rojo*, Murcia, Editora Regional, 1997, p. 59, trad. de A. Carmona.

⁵⁴ La influencia de Shihâb ad-Dîn Yahyâ Suhrawardî, *ash-shayj al-ishrâq*, en el pensamiento iraní posterior al siglo VI/XII es notable, prolongándose hasta nuestros días y superponiéndose a la del propio Ibn al-'Arabî. Sadr ad-Dîn Qunyawî, discípulo de Ibn al-'Arabî y amigo personal de Rûmî, reunió las enseñanzas de Ibn al-'Arabî y del sufismo iraní en un unitario conjunto doctrinal, sentando con ello los motivos preliminares de un fecundo diálogo; repárese en que fue a su vez maestro, entre otros, de Quṭb ad-Dîn Shîrâzî, uno de los primeros y más célebres comentaristas del *shayj al-ishrâq*. El Irán shî'ita es, de hecho y por lo demás, uno de los lugares de la *dâr al-islâm* en que la obra akbarî ha conocido, en definitiva, una más estable y sostenida recepción; es preciso destacar, en este sentido, los nombres de Haydar Âmulî y Mullâ Sadrâ Shîrâzî. Véase para todo ello H. CORBIN: *En Islam...*, vols. II (*Suhrawardî et les platoniciens de Perse*), III (cit.) y IV (*L'école d'Isfahân. L'école shaykhié. Le douzième imâm*).

⁵⁵ H. CORBIN: *La imaginación creadora...*, p. 138.

mente Uno, es y se dice de múltiples maneras; es y se dice, por tanto, *de la diferencia y su reunión*. En otras palabras, varios son los ámbitos de la Presencia (*ḥaḍra*) divina, el orden de cuya manifestación es, en suma, plural:

«Debes saber que Dios se manifiesta en Su Acción y que ésta tiene Nombres para, sin duda, ser inteligible y conocida por el intelecto. Respecto a esa Acción [a tales Acciones, pues la pluralidad de los Nombres es extensiva a las Acciones que ellos nombran], son permanentes interioridades con sus normas y vestigios en todo en lo que están presentes. Es más, las realidades que sustentan son sus actualizaciones y no otra cosa... Son una realidad manifiesta y evidente en cuanto a la actualización de sus manifestaciones; y oculta e interna, en cuanto a su ser inteligible... Fijate en la interdependencia de los inteligibles y sus existentes determinados, en cómo la ciencia opera en quien la actualiza dándole el nombre de sabio... Es consabido que estas presencias, aun siendo inteligibles, no están [en cuanto virtuales reales pero no actuales, ideales pero no abstractos] preestablecidas, ni carecen [no obstante lo cual y en cuanto leyes concretas de lo real] de norma... Aparecen en la intención y la acción de las criaturas existenciales, pero sin fragmentación ni separación... Están con su propia identidad en todo lo que describen, como la humanidad en cada individuo de esta especie: no se divide ni multiplica en la diversidad de sus individuos, sin dejar por ello de ser inteligible... Si no fuera por esas diferencias, no sería la multiplicidad en la unidad»⁵⁶,

comenta nuestro *shayj*, pues *«la existencia de la multiplicidad es innegable y no puede ser negada simplemente como si no estuviera ahí. Antes bien, debe ser explicada y relacionada con la unidad»⁵⁷*. En fin, las quiddidades (*māhiyyât*) de los seres manifiestan las Cualidades divinas increadas e inmanentes al mundo, y éstas no son otra cosa que la Esencia divina misma, ahora, «determinada», «pluralizada», pues lo *theïon* pertenece en su manifestación a la categoría de lo virtual que se actualiza y transmite, cuyo «alfabeto» compone los puntos de intensidad y plenitud en el espacio de lo posible, y esta-tuye los «límites» de lo real-visible según el *nómos* del bien correspondiente a cada realidad, siendo el espíritu (*ruh*) el polo (*qutb*) esencial del alma.

⁵⁶ IBN AL-‘ARABÍ: *Fuṣūṣ*, p. 11 («Engarce de la sabiduría divina en la palabra de Adán»).

⁵⁷ S.H. NASR: *Vida y pensamiento...*, p. 245. «Tomando el ejemplo de la luz — escribe W. CHITTICK—, podemos afirmar la realidad de los colores sin mantener que cada color es una cosa existente independientemente. El rojo y el verde existen únicamente por medio de la luz; son uno en su sustancia luminosa, pero dos en sus realidades específicas» («La unidad del ser») [*wahdat al-wuḍūd*], en *Postdata*, núm. cit., p. 30, trad. de A. Serrano.

También la acción humana depende de los inteligibles que expresan el Principio de Plenitud al que la realidad toda («y en cuanto al Todopoderoso no hay preeminencia», afirma Ibn al-'Arabî) se abre y ora. El peregrinaje (*hadîjî*) del sufi equivale pues, tanto a la adquisición de los estados y estancias espirituales que predisponen al alma en relación a lo Divino, como al ascenso por la Escala de sus Nombres (*sullam al-asma'*): «te elevarás hasta los Nombres Divinos y beberás de su Luz, de forma que los Atributos Divinos aparecerán sin velo alguno», expresa Ibn al-Habîb. Y Abû Madyan Su'ayb, uno de los maestros del *shayj al-akbar*: «en los nombres de Dios — Enaltecido sea— hay tres aspectos: relación de dependencia (ta'alluq), adopción (takhalluq) y realización (tahaqquq). El ta'alluq es la aprehensión (shu'ûr) del significado del nombre; el takhalluq consiste en que se manifieste o subsista en tí el significado del nombre, y el taahaqquq en que te aniquiles en su significado»⁵⁸. Triple es asimismo la ganancia que de ello se sigue, ya que traduce «la apertura de una clara explicación (ibâra) en el mundo exterior; la apertura de la dulzura (hilâwa) en el mundo interior; y la apertura de la manifestación (mukâshafa) divina»⁵⁹. Preclara sabiduría ésta, que ampara la extraordinaria riqueza de lo real: sometándose a la inteligencia, la acción humana logra orientarse hacia lo mejor en cada caso, por lo que cada teofanía (*tadjallî*) supone, en definitiva, una «fiesta» ('îd)⁶⁰. ¿Mas qué sabe de esto la primacía de la razón práctica sobre la teórica?

Dice el Imâm 'Alî ibn Abî Tâlib: «el peor de los conocimientos es aquél que no propicia acción alguna. [Mientras que] actuar sin conocimiento es un error. La belleza de un hombre instruido radica [en efecto] en lo que haga con su sabiduría. Todo hombre sabio es diligente por lo que se refiere a sus actos y reservado en lo que concierne a sus expectativas». Diligencia y reserva, ebriedad (*sukr*) y sobriedad (*saḥwa*) son, antes que cualesquiera otros, los ropajes del sufi. La omnipresencia de lo divino es la fuente caudalosa de la primera:

«¡Oh maravilla!...

Mi corazón se ha vuelto capaz de asumir todas las formas:

Pradera para las gacelas, lugar de culto y retiro para los monjes,

Templo para los ídolos, Ka'ba para el peregrino...

Mi religión es la religión del Amor y cualquiera que sea el curso

⁵⁸ Cit. en IBN AL-'ARABÎ: *El secreto de los nombres de Dios*, p. XVI.

⁵⁹ IBN AL-'ARABÎ: *Istîlâḥat*, pp. 104.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 119.

Que su montura siga, el Amor es al fin mi religión y mi fe»,

escribe Ibn al-'Arabi⁶¹. Y Jayyâm:

«No marcha firme por el camino el hombre que no recogió el fruto de la Verdad. Si pudo arrebatarlo al árbol de la ciencia, sabe que los días pasados y los días por venir en nada difieren del alucinante primer día de la Creación»⁶².

En otras palabras: cada instante (*waqt*) es susceptible de una consideración extática. Por último, la sobriedad completa, perfecciona y eleva la ebriedad, desatada en el alma por el reconocimiento de la Presencia divina, toda vez que la Incomparabilidad de Dios exige ser salvaguardada:

*«Un ave se ha posado en la cima de una montaña
y ha levantado el vuelo.
¿Qué ha perdido o ganado la montaña con ello?»*,

inquiere Rûmî⁶³.

Lo Divino confirma y predispone *ontológicamente* —así pues en su «verdad» y en su «realidad» (*haqiqâ*)— toda experiencia. De ahí que sea susceptible de invocación y consagración constantes. Se «refleja» en el mundo (*al-mulk*, el «reino»); esto quiere decir: la dimensión o mundo de lo «sensible» es sólo una mediación que orienta hacia las dos dimensiones «rectoras» de lo real: la del «alma» o *malakût* y la de lo «inteligible» o *djabarût*; las tres declinan los grados de la manifestación y de la soberanía (*rubûbiyya*) divinas. Se refleja, como su epifanía primordial, en el «corazón» (*qalb*) del hombre; lo que significa: no siendo objeto alguno, sólo el «deseo» y el «amor» del fiel. Lo sostienen, de modo que se oculta o retira ante la visión que no es la Suya; y también: la autoconciencia del hombre es, entre los seres (*mawdjûdât*), la más elevada.

La cuestión de la teleonomía, regencia y expresión de lo *theïon* deviene, por lo tanto, correlativa de la concerniente al modo en que los hombres son

⁶¹ Se trata de los versos más conocidos del *shayj al-akbar*, pertenecientes a su *Tardjuman al-aswâq* (*El intérprete de los deseos ardientes*) [nt]. El propio *shayj* compuso un denso comentario al mismo titulado *Kitâb adh-dhakhâ'ir wa'l-a'lâq*.

⁶² 'UMAR JAYYÂM: *Rubâiyât* (*Cuartetas*), Madrid, Edaf, 1995, p. 28, versión castellana de F.E. Etchegoyen a partir de la trad. francesa en prosa de F. Toussaint.

⁶³ DJALÂL AD-DÏN RÛMÎ: *o.c.*, p. 33.

interpelados por su actividad, beneficencia y luz. Ambas contextúan el horizonte de la *sophía perennis*, de la que se reclama el sufismo, y determinan, *ab initio*, el significado y el alcance del morar los hombres sobre la Tierra y bajo el Cielo... en cuanto mortales conscientes del carácter litúrgico de lo real y de la medida, siempre renovada, de su ofrecerse.