

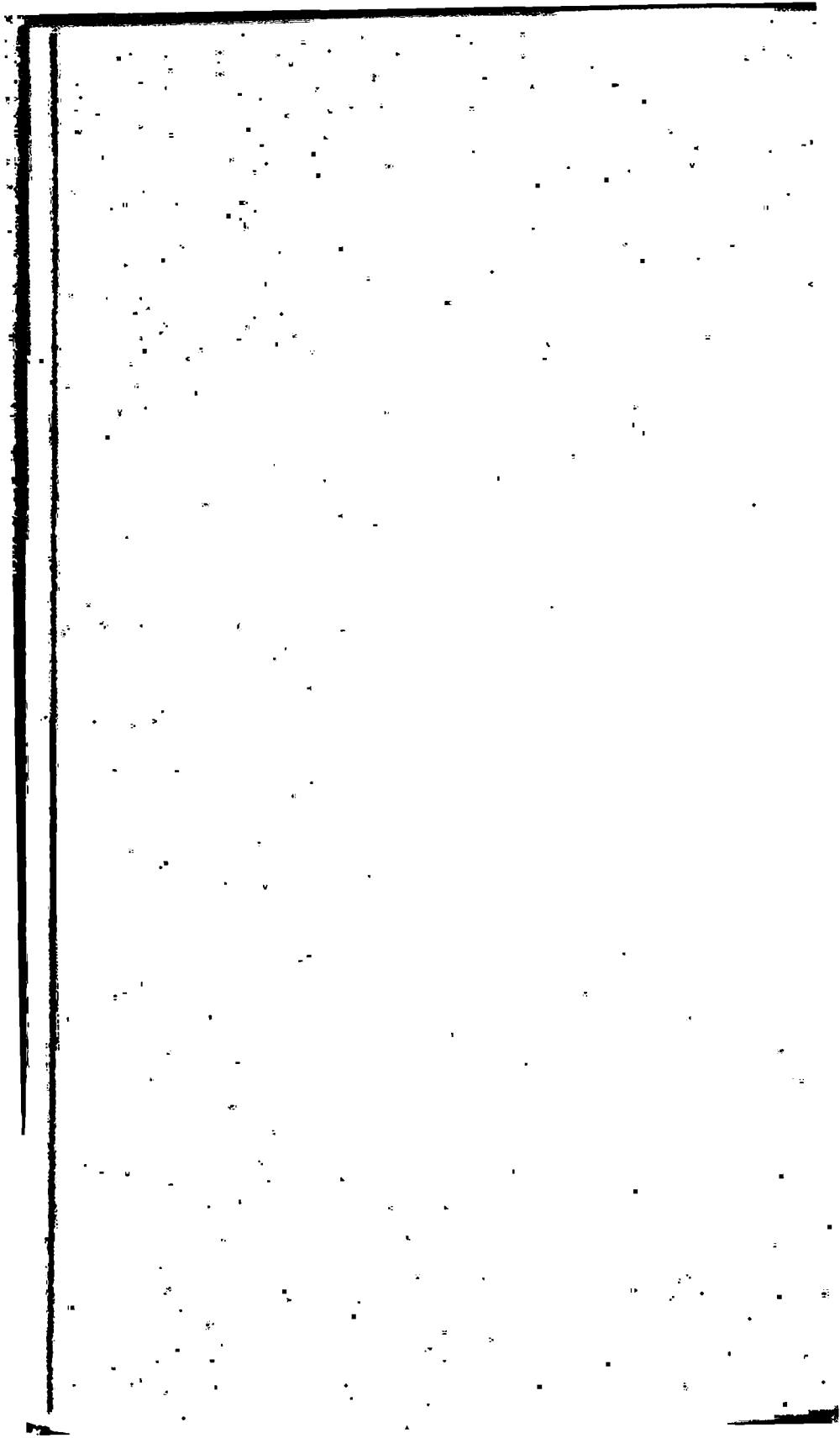
HALIL BÁRCENA

PERLAS SUFÍES

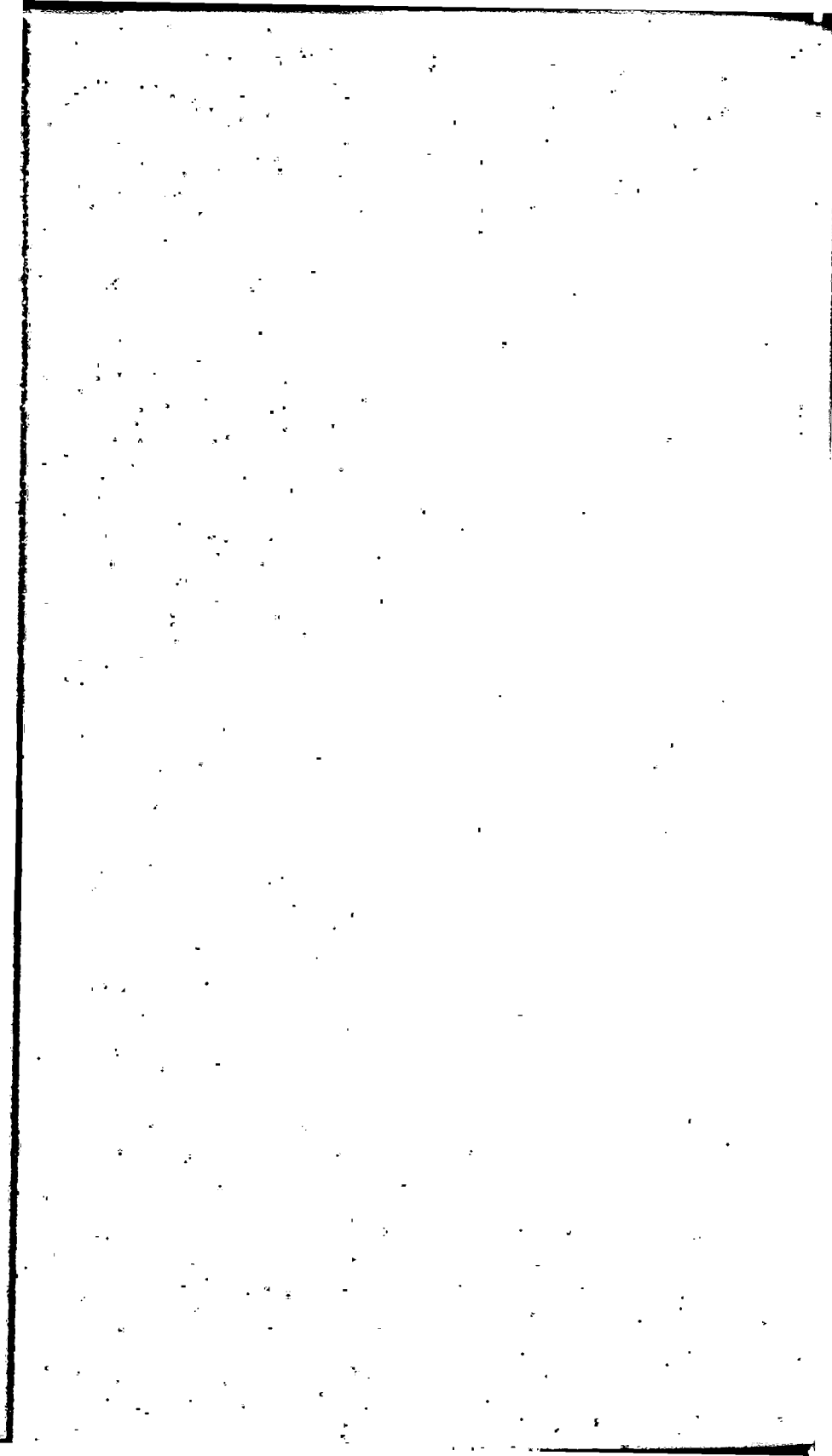
SABER Y SABOR DE MEVLÂNÂ RÛMÎ



Herder



PERLAS SUFÍES



HALIL BÁRCENA

PERLAS SUFÍES

SABER Y SABOR DE MEVLÂNÂ RÛMÎ

Herder

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

Caligrafía árabe: Halil Bárcena

© 2014, Halil Bárcena

© 2015, Herder Editorial, S. L., Barcelona

1ª edición 2ª impresión, 2016

ISBN: 978-84-254-3436-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a cedro (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta: QPPrint

Depósito legal: B-1021-2015

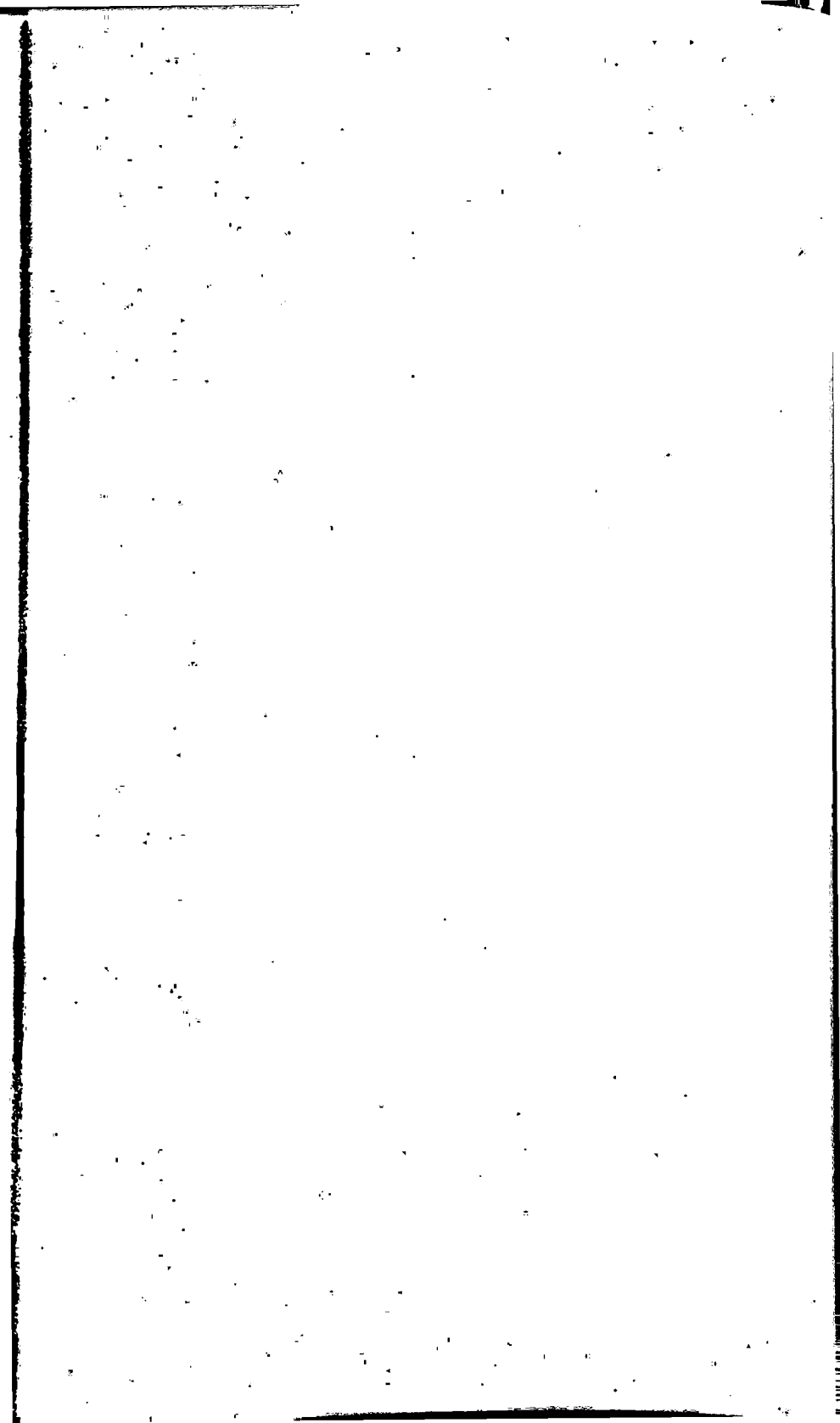
Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

Presentación	9
Nota sobre las transcripciones	13
Apuntes biográficos:	
Rûmî o la danza del corazón	15
 Perlas sufíes	 33
 Glosario	 193
Repertorio de nombres	201
Sobre el autor	207



Presentación

La función cósmica del sabio sufí consiste en actualizar en el hombre el recuerdo y la presencia de lo divino, y posibilitar la experiencia unitiva representada por el amor. La quintaesencia del sufismo es el discernimiento de lo real, a fin de no conceder a lo accesorio preeminencia alguna sobre lo esencial. Todo es relativo excepto, justamente, lo absoluto, aseveran los sabios sufíes.

El sabio sufí, y Rûmî constituye un ejemplo inmejorable, es una suerte de celador de la dignidad humana ante su secuestro por parte de quienes persiguen convertir al hombre en una suerte de máquina productiva. Hoy, el ser humano no existe más que por lo que hace, produce y consume, no porque lo que en verdad es. Y para hacer, hay que ser, nos recuerda el propio Rûmî, pues el hombre definido solo por la acción ya no es un hombre en el sentido pleno del término. La atribulada contemporaneidad que nos ha tocado en suerte vivir empuja al ser humano a vivir en la periferia, en la corteza de las cosas, más que en el centro del ser, como abogan los sabios sufíes. Se impide de este modo que el hombre pueda reconocer su verdadera naturaleza teomorfa. El

objetivo fundamental del sufismo, tal como lo expone Rûmî, no es otro que mostrar al ser humano el camino de retorno a su centralidad perdida y olvidada.

Algún nexo etimológico debe existir entre las palabras «magia» y «magisterio», pues ambas hacen referencia a la facultad para extraer un beneficio portentoso de algo o bien de alguien, transformándolo de cuajo. Sea como fuere, un maestro digno de dicho nombre tan noble, como es el caso que aquí nos ocupa del poeta y sabio sufí Rûmî, ha de poseer una magia propia a la hora de ejercer su magisterio: la de abrir la conciencia y el corazón de sus discípulos a la comprensión de la naturaleza real de las cosas. Y en eso consiste, justamente, la búsqueda de la perla, según la feliz expresión de los poetas sufíes.

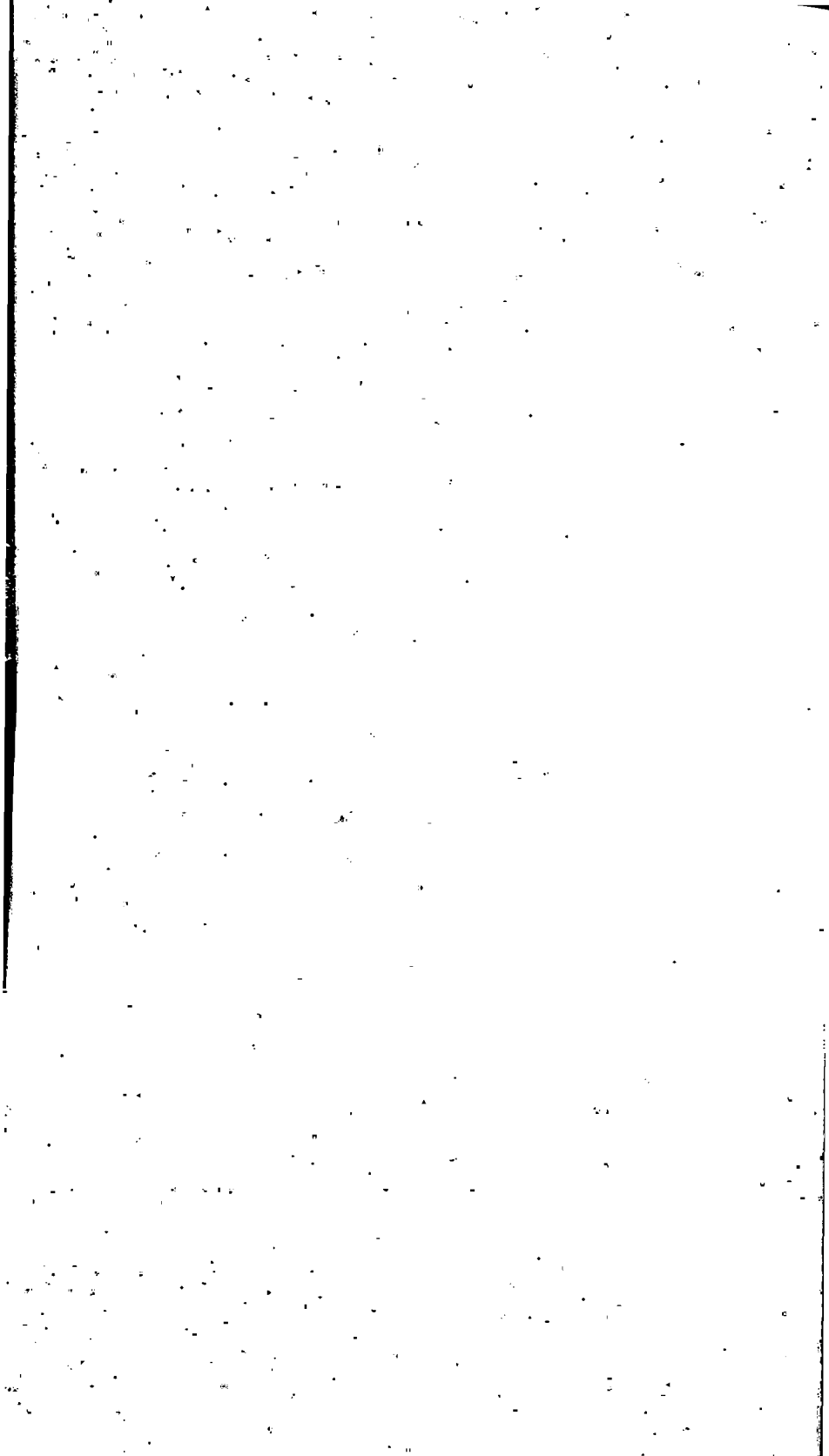
De acuerdo con el simbolismo sufí, la perla, que no es sino una joya contenida en el seno de una concha, constituye el emblema ideal tanto de lo valioso oculto en el interior de las cosas como de la perfección; de tal manera que todo derviche, en cuanto iniciado en la senda del perfeccionamiento interior, es decir, en el camino de regreso al centro, es un buscador de perlas. Pero, en la literatura clásica sufí, las perlas son también esa suerte de destellos de sabiduría que centellean aquí y allá en la obra de un maestro de la senda interior. En otras palabras, una perla sufí es la mínima expresión de lo máximo.

Las perlas sufíes que se recogen en el presente volumen han sido extraídas de la obra de Rûmî y constituyen una especie de florilegio de su saber y de su sabor, de su

magia y de su magisterio, cuyo método de exposición (premeditadamente) asistemático constituye a veces un obstáculo para el lector ajeno a la tradición islámica, en general, y, más en concreto, a los usos pedagógicos sufíes. En dichas perlas sufíes, que tienen algo de aforismos aunque no lo sean, aparecen reflejados los principales ejes temáticos de la filosofía espiritual del maestro sufí de Konya, así como los aspectos cardinales concernientes a la senda interior sufí, lo que podríamos denominar el sufismo operativo.

Los comentarios que siguen a cada una de las perlas sufíes no pretenden ser más que una reflexión en voz alta que ayude al lector a comprender de un modo más cabal la naturaleza real del pensamiento espiritual de Rûmî, pero en modo alguno agotan todas sus posibilidades significativas. Igualmente, y dadas las características de las propias perlas, es recomendable leer el contexto global del cual han sido extraídas, de ahí que se ofrezcan las referencias bibliográficas concretas de cada una de ellas, algo infrecuente, por desgracia, en los libros de Rûmî que se publican por estos lares.

Halil Bárcena
Barcelona-Estambul



Nota sobre las transcripciones

Hemos optado por un sistema simplificado para la transcripción del léxico árabe y persa, prescindiendo de caracteres diacríticos. Así pues, las letras enfáticas del alifato árabe (d, t, s, z) no se diferencian de las consonantes ordinarias. Análogamente, el sonido gutural de la *hamza* y la *'ayn* se transcribe por el apóstrofo simple. Respecto al resto, la *dh* suena como la *th* inglesa; la *h* es siempre aspirada; la *j* se pronuncia como la *dj* francesa o la *j* catalana; la *kh* como la *j* castellana; la *s* es siempre dura; la *sh* suena como la *s* inglesa en *sugar*; la *w* corresponde siempre a la vocal *u*. La *l-l* representa el sonido siempre intervocálico de la *l* doble o prolongada, pronunciado en dos sílabas diferentes como la *l* geminada en catalán. El acento circunflejo representa la *scriptio plena*.

* * *

Respecto a los textos de Rûmî, doy mi propia traducción a partir del original persa. Estos son los textos persas utilizados:

Kitâb Fîhi mâ fîhi, ed. de Badî' al-Zamân Forûzânfar (5.^a ed.), Teherán, Amîr Kabîr, 1983.

Las referencias a esta obra están anotadas con la abreviatura FF, seguida del n.º de capítulo y del n.º de línea en esta edición.

Kul-lîyât-i Shams-i Dîwân-i Kabîr, ed. de Badî' al-Zamân Forûzânfar (2.^a ed.), Teherán, Amîr Kabîr, 1965-1967 (10 vols.).

Las referencias a esta obra están anotadas con la abreviatura DS, seguida del n.º del poema en esta edición. Por lo que hace a las Rubâ'îyât o Cuartetas, incluidas en la parte final de dicha obra, las referencias están anotadas con la abreviatura R, seguida del n.º del poema en esta edición.

Maznawî-yi Ma'nawî, ed. de Muhámmad Este'lâmî (4.^a ed.), Teherán, Zavvâr, 1993 (6 vols.).

Las referencias a esta obra están anotadas con la abreviatura M, seguida del n.º del libro y del n.º de los versos en esta edición.

En cuanto a las citaciones coránicas, doy mi propia traducción del texto árabe. Para cualquier tipo de consulta, véase la traducción y edición de Julio Cortés, *El Corán*, Barcelona, Herder, 1995 (5.^a ed. revisada).

Rûmî o la danza del corazón

Djalâl al-Dîn Muhámmad Rûmî (1207-1273), conocido entre sus discípulos y admiradores como Mevlânâ, literalmente «Nuestro Maestro», constituye una de las cimas espirituales no ya de la tradición islámica, en cuyo seno ocupa un lugar de privilegio como uno de los principales sabios y poetas del sufismo, la dimensión interior del islam, sino de la espiritualidad universal. Y es que, como reza un viejo adagio sufí, el sabio, cuando lo es de verdad, y a fe que Rûmî lo fue, lo es para todo el mundo; para todo el mundo y para todas las épocas, de ahí su perdurabilidad y su vigencia en el tiempo.

La apasionante —y apasionada— vida de Rûmî transcurrió toda ella a lo largo de una época especialmente convulsa para el Oriente islámico, como lo fue el siglo XIII, quizás el periodo más fascinante, y al mismo tiempo violento, de la historia del islam, tal como apunta la islamóloga germana Annemarie Schimmel, profunda conocedora de Rûmî. Efectivamente, dicho siglo coincidió con un periodo de anarquía generalizada y continuo sobresalto, en particular en el Jorasán persa, en el corazón de Asia central, uno de los veneros del

sufismo, como consecuencia del azote devastador de las hordas llegadas de las estepas de Mongolia, que hicieron reinar el terror desde la India hasta la Anatolia turca. Muy probablemente, no ha habido en la historia de los pueblos islámicos un momento tan caótico y devastador como el siglo de Rûmî. Sin embargo, nadie lo diría leyendo su poesía, que deriva del gozo de la unión espiritual y de una confianza inquebrantable en la grandeza y la benevolencia divinas, ya que dicho contexto enloquecido, teñido de sangre y dolor, apenas si se deja entrever en sus textos. En ese sentido, Rûmî no fue un hijo torturado de los tiempos que le tocaron en suerte vivir.

Pero se hace difícil hablar de Rûmî en singular, puesto que en puridad no hay un solo Rûmî. Una personalidad tan vasta y proteica como la suya no cabe en un solo nombre. Rûmî: uno y múltiple. Rûmî teólogo y Rûmî jurisconsulto. Rûmî musulmán piadoso y Rûmî maestro sufí. Rûmî poeta embriagado y Rûmî derviche giróvago. En resumen, Rûmî: un océano infinito. Existen, como poco, dos Rûmî. El primero es el Rûmî hombre religioso, sobrio y cabal, el teólogo y jurisconsulto con inclinaciones espirituales que llegó a ser maestro sufí, esto es, un conductor de almas; el segundo es el Rûmî poeta embriagado, el derviche giróvago que proclamó la senda del amor y se sumergió para siempre en el océano del amor divino. Pero vayamos paso a paso.

Rûmî nació en la ciudad hoy afgana de Balj, entonces importante vivero de hombres de religión y sabios sufíes, en el seno de una reputada familia de eruditos

musulmanes, cuyos ancestros se remontaban a Abû Bakr, primer califa del islam. Su padre, Bahâ' al-Dîn Walad (m. 1231), conocido con el apelativo de Sultán de los Sabios, era un prominente teólogo y predicador musulmán —de ahí su título—, iniciado al mismo tiempo en los secretos de la senda sufí. Como ha sido el caso de otros muchos eruditos musulmanes a lo largo de la historia, Bahâ' al-Dîn fue un maestro en las dos vertientes de la religión islámica: la ley religiosa formal y el sufismo, su dimensión interior y estrictamente espiritual.

Hacia el año 1216, siendo Rûmî todavía un niño, los Walad abandonaron Balj ante la inminencia de la invasión mongol, que se consumó cuatro años más tarde, en 1220, y que asoló por completo la ciudad. Hay quien añade a dicha circunstancia crucial el hecho de que las autoridades políticas y religiosas de Balj eran por aquel entonces abiertamente hostiles a las ideas sufíes, con lo que la ciudad dejó de ser para la familia un lugar seguro. La huida de Bahâ' al-Dîn y los suyos, acompañados de un importante número de discípulos y seguidores, fue un largo viaje sin retorno que los condujo del agitado Jorasán, bajo la amenaza mongol, a la todavía pacífica ciudad de Konya, en el centro de la Anatolia turca, capital del Imperio selyúcida por aquel entonces y refugio para no pocos oriundos de las asediadas ciudades orientales de Persia.

En dicho éxodo, muy mitologizado por la propia tradición sufí, los Walad visitaron algunas de las ciudades islámicas más relevantes del momento, como Nîshâbûr, otro importante centro de la cultura, la ciencia y la

espiritualidad persas del Jorasán, donde fueron recibidos por el célebre poeta y sabio sufí Farîd al-Dîn 'Attâr (m. 1221), autor, entre otras obras, de *El lenguaje de los pájaros* (*Mantiq al-Tayr*), uno de los textos sufíes más influyentes y bellos jamás escritos, cuyos ecos se dejan sentir nítidamente en toda la obra de Rûmî. Tras Nîshâbûr visitarían Bagdad, la otrora floreciente capital califal —arrasada por los mongoles en 1258—, desde donde prosiguieron rumbo hacia La Meca, a fin de cumplir con el ritual islámico del peregrinaje, y de ahí a Damasco, ciudad en la que se habrían encontrado con Ibn 'Arabî (m. 1240), el gran sabio sufí de la Murcia andalusí, considerado como el *Doctor Maximus* del sufismo. A propósito de dicho encuentro, se cuenta, siempre según la tradición sufí, que cuando Ibn 'Arabî vio a Rûmî tras los pasos de su padre, el murciano afirmó: «Ahí va un océano siguiendo a un riachuelo».

Tras abandonar Siria, los Walad se encaminaron hacia Anatolia, para recalar en Laranda, la actual Karaman turca, donde permanecieron durante siete años, en la que será la escala más prolongada de su largo periplo. Fue allí donde tuvieron lugar dos hechos mayores en la vida del joven Rûmî: la muerte de Mu'mîna Jâtun, su madre, y su matrimonio, a la edad de 17 años, con Djawhar Jâtun, fruto del cual serán sus dos hijos Sultân Walad y 'Alâ al-Dîn. La siguiente etapa, y final de trayecto, fue al fin Konya, donde los Walad recalieron definitivamente, hacia 1229, acogiendo la invitación que el soberano selyúcida 'Alâ' al-Dîn Kayqubâd le hizo a Bahâ' al-Dîn para que enseñara en la ciudad. Culminaban de este

modo trece años, aproximadamente, de viaje continuo e infatigable, de ciudad en ciudad.

Que la vida es un viaje, lo sabemos, como poco, desde Homero. Lo cierto es que existe en Rûmî un vínculo misterioso entre el viaje y el crecimiento, el viaje y la maduración; en otras palabras, entre el viaje y la vida. En el momento de emprender la marcha y dejar Balj, Rûmî era un niño de 6 o 7 años, a lo más, que apenas había echado a andar en la vida, mientras que a quien hallamos en Konya, a la vuelta de los años y de no pocas incidencias, será a un Rûmî padre de familia con dos hijos, sabio versado en las ciencias del islam y con notables aptitudes para la enseñanza religiosa y espiritual. Quiere ello decir que Rûmî creció y maduró, o lo que es lo mismo, se hizo como persona, en el viaje. En el viaje y el exilio.

Por ello no resulta extraño que ambos motivos, viaje y exilio, junto con los de la nostalgia y el retorno que les son afines, estén palpitando, tan presentes, en la poesía y la filosofía espiritual de Rûmî, un exiliado él mismo, a fin de cuentas. En efecto, viaje y exilio poseen una especial significación en el maestro de Konya; no son meros episodios externos de una biografía más. En cierto modo, Rûmî espiritualiza, interioriza dichas circunstancias extrínsecas, valiéndose de ellas para explicar el drama interior del ser humano que ha despertado a su verdadera naturaleza, y en su despertar ha tomado conciencia de su condición exilada. Como el *ney*, la flauta sufí de caña que Rûmî tanto amó, el instrumento musical predilecto de los derviches, el expatriado se sabe, aquí en el mundo,

arrancado violentamente de su auténtica patria espiritual y sin otro objetivo en la vida que regresar de nuevo a ella, sabiendo que todo su drama se lleva a cabo en el espacio simbólico del corazón, asiento de su verdadera naturaleza como ser humano.

Pero volvamos de nuevo a Konya y a los avatares de la familia en la ciudad. Casi al final de sus días, Bahá' al-Dîn halló en Konya la calma necesaria para ejercer su magisterio sin sobresaltos, llegando a contar con numerosos alumnos y simpatizantes. Bahâ' al-Dîn murió, en 1231, dos años después de su llegada a la capital selyúcida. Fue entonces el momento de Rûmî. Este lo sustituyó, asumiendo todas las funciones pedagógicas y religiosas de quien, además de padre, fue su primer maestro e instructor en las ciencias del islam, aunque no quien lo introdujo en el sufismo, por extraño que pudiese parecer. De hecho, la iniciación formal de Rûmî en la senda interior sufí se produjo de la mano de Burhân al-Dîn Muhaqqiq (m. 1240), antiguo discípulo de Bahâ' al-Dîn.

Durante los nueve años que estuvo bajo la tutela de Burhân al-Dîn, Rûmî amplió sus ya de por sí vastos conocimientos islámicos en la ciudad siria de Alepo, al tiempo que continuó su caminar a través de los secretos de la senda interior sufí. En esa larga etapa formativa de su vida, Rûmî estudió todas las ramas del saber religioso de la época —desde la teología hasta la jurisprudencia y la exégesis coránica—, hasta devenir un honorable juez islámico y un respetado maestro sufí que llegaría a contar con más de cuatrocientos alumnos.

Pero no se agota ahí el periplo vital de Rûmî, porque hay un segundo Rûmî, de hecho el más trascendente. Dicho Rûmî vio la luz, a finales del año 1244, en el bazar de Konya, en un lugar conocido, justamente, como «la confluencia de los dos mares», tras su encuentro con un extraño derviche errante, tan radical como inclasificable, indiferente a su reputación, que atendía al nombre de Shams, Shams al-Dîn Muhámmad Tabrîzî (m. 1247), originario de la ciudad de Tabrîz, en el noroeste del actual Irán. Tras dicho encuentro, del que los biógrafos han dado múltiples versiones, se podía intuir fácilmente que Rûmî se hallaba en la víspera de algo importante. En efecto, la amistad espiritual con Shams —cuyo nombre significa en árabe «sol»—, uno de los episodios más vibrantes de la historia de la espiritualidad islámica, se convirtió, por su alcance y su rica significación, en un vértice decisivo dentro del devenir de Rûmî y su posterior evolución espiritual. En realidad, este acontecimiento marcó el acto de nacimiento del segundo Rûmî, que es el Rûmî tal como ha pasado a la posteridad. En otras palabras, dicho día comienza verdaderamente la historia de Rûmî. Porque si hoy nos ocupamos de él, si el maestro de Konya atrae nuestra atención, sin duda es gracias a dicho acontecimiento trascendental, que viró para siempre el rumbo de su vida. El Rûmî que hoy admiramos es fruto del singular encuentro con Shams-i Tabrîzî, el «Sol de Tabrîz», verdadero «arquitecto del mundo espiritual de Rûmî», en expresión del académico turco Erkan Türkmen. Dicha relación fuera de lo común, «como

dos océanos que se encuentran y funden el uno en el otro», tal como escribió Şefik Can (m. 2005), uno de los últimos maestros *mevlevîs* turcos, le permitió a Rûmî tener una voz diferenciada en el orbe de la espiritualidad islámica. Y es que de no haberse producido tal encuentro extraordinario, hoy en día Rûmî no habría pasado de ser un jurisconsulto y maestro sufí más, al que quién sabe si el anonimato habría engullido, como a tantos otros. Por consiguiente, cuando, ahora y aquí, nos referimos a Rûmî nos estamos refiriendo, en verdad, al segundo Rûmî: al poeta del espíritu, al cantor del amor divino, al derviche giróvago que emergió de aquel encuentro crucial con un Shams que, igualmente, de no haber sido porque Rûmî lo halló, sería un verdadero desconocido.

El encuentro con aquel derviche *solar*, de verbo fogoso y maneras asilvestradas, tuvo efectos devastadores en la plácida vida de predicador y guía sufí que el primer Rûmî había llevado hasta entonces. Así explica el propio maestro de Konya las consecuencias que la coincidencia con Shams le produjo:

Mi mano ha sostenido siempre un Corán,
pero ahora alza la copa del Amor.
Mi boca repleta estaba de alabanzas,
pero ahora solo recita poesía y canciones.

(DS 24 875-24 876)

La fugaz pero intensa vinculación espiritual que se estableció entre ambas luminarias (apenas si duró poco más

de tres años, eso sí, vividos febrilmente) fue un acontecimiento de madurez. En el momento del encuentro, Rûmî rozaba los 40 años de edad, mientras que Shams pasaba de los 60. Fue una relación extraordinaria de compañerismo espiritual que muy poco tuvo que ver con el nexo convencional entre maestro y discípulo que el sufismo clásico estipula como imprescindible a la hora de avanzar en la senda interior. «La amistad espiritual entre estas dos figuras imponentes», observa el islamólogo iraní Seyyed Hossein Nasr, «es rara en la historia del sufismo y se ha convertido en proverbial en Oriente». Rûmî abandonó su enseñanza y a sus discípulos para consagrarse exclusivamente a Shams, quien lo inició en la música y la danza derviches (*samâ'*), haciendo aflorar en él el poeta que llevaba dentro. Rûmî optó, definitivamente, por lo que él mismo denominaría la «senda del amor» (*mil-lat-i 'ishq*), en oposición a la pura teología especulativa y la mera creencia religiosa.

Un testigo de excepción de la total transmutación sufrida por Rûmî junto a Shams fue su hijo Sultân W'alad (m. 1312), quien dejó constancia de todo ello en los siguientes versos:

El maestro, que era un jurisconsulto, por amor llegó
a ser poeta.

Se convirtió en un embriagado, él que había sido
un devoto,

pero no por el vino de la uva. Su alma luminosa
no había bebido más vino que el de la luz.

[...] Pasaba día y noche en danza.

Giraba sobre la tierra como lo hace la rueda del
cielo.

Sus gritos y gemidos ascendían a lo más alto del
firmamento.

Mayores y pequeños oyeron sus quejidos.

Repartía plata y oro entre los trovadores [...].

Ni un solo instante permanecía sin música y sin
danza.

Día y noche, sin reposo, hasta que los cantores se
quedaban sin voz [...].

Los años de electrizante relación espiritual entre Shams y Rûmî estuvieron marcados por la rutilante personalidad del primero, mezcla de delicadeza y vehemencia. Un hecho trascendental de entonces fue la primera ausencia de Shams, acaecida a los dos años de haberse encontrado, cuando abandonó Konya para instalarse en Damasco. Es cierto que el motivo de su marcha pudo haber sido la animadversión de los antiguos alumnos y discípulos de Rûmî, celosos del poderoso ascendiente que aquel derviche errante ejercía sobre este. Sin embargo, la razón aludida por el propio Shams sitúa el hecho en una perspectiva muy distinta, de orden estrictamente pedagógico. En cierto modo, era preciso que Rûmî viviera la dolorosa experiencia de la separación con el objeto de alcanzar la madurez del amor. Y es que, según Shams, el dolor de la separación constituye toda una propedéutica para el verdadero amor.

Durante esta primera ausencia del derviche de Tabrîz, Rûmî inició su *Dîwân-i Shams*, en el que, bajo su

influjo espiritual, evoca la memoria de aquel. Compendio de odas líricas y cuartetos, dicho *Dîwân*, que tiene mucho de autobiográfico, parece compuesto más con la pasión del que canta o interpreta música que del que escribe. A la muerte de Shams, muy probablemente asesinado por algunos de los más recalcitrantes discípulos de Rûmî, entre quienes pudo estar a buen seguro su propio hijo 'Alâ' al-Dîn (m. 1262), el dolor experimentado por el maestro de Konya desencadenó en él un torrente vertiginoso de imágenes poéticas, buena parte de carácter musical, que quedaron inmortalizadas para siempre en miles de versos vibrantes de emoción y desbordamiento extático que cantan la comunión mística con el Uno. Entre su legado literario cabe mencionar el célebre y monumental *Maznawî*, esa «inmensa rapsodia mística», según lo definió Henry Corbin, verdadera teodicea de más de veinticinco mil versos (25 618, para ser exactos), considerado como una suerte de Corán persa.

Rûmî compuso el *Maznawî*, texto que requiere tiempo y entrega, a instancias del joven Husâm al-Dîn Chelebî (m. 1284), su asistente personal y su escriba, un hombre de referencia más que significativa en el entorno del maestro de Konya. Fue a él a quien el propio Rûmî designó en vida como guía de sus muchos seguidores y a quien dictó, a golpe de inspiración, el *Maznawî*, que es «el manual de todos los sufíes desde las fronteras del Bósforo hasta las fronteras del Ganges», en palabras del orientalista Hammer-Purgstall. Así pues, el *Maznawî* no fue escrito por Rûmî sino dictado por él, salvo los dieciocho primeros versos, considerados como el cora-

zón del texto, escritos estos sí por Rûmî de su propio puño y letra; esos versos evocan el exilio espiritual del ser humano, a través de la figura simbólica de la flauta sufí de caña (*ney*), el instrumento por excelencia de la música sufí, cuyo sonido lastimero rememora la nostalgia del hombre por la centralidad perdida.

Rûmî murió en Konya, la tarde del 17 de diciembre de 1273. En el firmamento, así lo quiere la tradición, lucía un poderoso sol rojizo, que en el imaginario sufí evoca la figura solar de Shams, el «Sol de Tabrîz», que fue para Rûmî una auténtica figura teofánica. Respecto a la escuela sufí de los derviches giróvagos, inspirada por y en Rûmî, los llamados derviches *mevlevîes*, esto es, los seguidores de Mevlânâ, se institucionalizó unos años más tarde, gracias al impulso de Sultân Walad (m. 1312), que no fue solamente el hijo mayor de Rûmî, sino la persona que en todo momento estuvo más cerca de él, «su más querido confidente», en expresión de Eva de Vitray-Meyerovitch. Sultân Walad fue el auténtico artífice de la escuela sufí *mevlevî*, fue quien le otorgó el formato que, con ligeras modificaciones, perduró hasta bien entrado el siglo XX, cuando, tras la proclamación de la moderna república turca, fue abolida, junto al resto de las escuelas sufíes, tras haber ejercido un notable influjo no tan solo espiritual, sino también cultural e incluso político, durante el Imperio otomano. Sultân Walad fue quien formalizó también las distintas prácticas espirituales *mevlevîes*, entre ellas el célebre ritual sufí de la música y la danza (*samâ'*), que en el año 2003 fue declarado por la UNESCO Patrimonio Cultural Inmaterial

de la Humanidad, una forma de reconocer la universalidad del legado sufí de Rûmî.

La fecunda biografía de Rûmî, su riquísimo registro de experiencias espirituales, constituye un excitante viaje sin retorno más allá de las fronteras de lo previamente establecido, de los lugares comunes, de la norma acostumbrada. Rûmî comprendió que el camino hacia lo divino es un camino sin final. Nunca es suficiente lo que uno encuentra en la senda del perfeccionamiento interior; siempre hay que ir más allá, sin detenerse jamás. El de Rûmî fue un viaje del islam al sufismo y de este a lo que él mismo llamó la «senda del amor». A la postre, esa fue su verdadera fe y su religión, el amor, astrolabio de los secretos divinos. Rûmî osó denunciar y, más importante aún, trascender con una pasión inusitada cuantos límites impone la religión y su rigidez dogmática y moral, a menudo incapaz de saciar el hambre espiritual del ser humano, al haber sido despojada de todo valor sapiencial. Y todo ello lo realizó con lúcido júbilo, sin amargura y sin quejas, con un rigor no exento de cordialidad y humor; un humor inmediato, capaz de desbaratar de un plumazo cualquier solemnidad.

En las últimas décadas, gracias al fenómeno creciente de la globalización del conocimiento, el legado literario y espiritual de Rûmî está presente —e influye— en el estudio de la espiritualidad en los más diversos medios y ámbitos del mundo. Y es que lo valioso de verdad no se agota ni se queda obsoleto; posee la persistencia de lo que se vuelve mejor cuanto más se utiliza. Es la intemporalidad de la expresión verídica, la

herencia máspreciada de la humanidad. Traducido a las lenguas más importantes del mundo, aunque no siempre con el rigor que merece, Rûmî es, hoy, un poeta sufí universal. Como afirma Annemarie Schimmel, ningún otro maestro espiritual y poeta musulmán es tan conocido en Occidente como él. Indudablemente, dicho reconocimiento internacional del sufismo a través de la figura emblemática de Rûmî le debe mucho al carácter universalista, cordial e integrador del maestro de Konya, algo que no tiene precio en unos tiempos tan convulsos y en plena ebullición como los presentes, marcados por el entrecruzamiento, no siempre cómodo, de culturas y religiones que han vivido durante siglos dándose la espalda, cuando no luchando entre sí a brazo partido, con el consiguiente empobrecimiento de todas ellas.

No obstante la notable popularidad alcanzada por Rûmî entre el público cultivado occidental, a pesar de la estimable visibilidad que ha cobrado en los últimos tiempos y de la verdadera *Rûmîmanía* —la expresión es de Franklin D. Lewis— que se aprecia en determinados círculos occidentales, Estados Unidos, particularmente, donde Rûmî constituye un auténtico *best-seller*, el maestro sufí de Konya aún sigue siendo un autor en buena medida desconocido, lo que ha dado pie a graves distorsiones de su obra, su filosofía espiritual y su propia figura. Desafortunadamente, la ventolera de estima que le ha sobrevenido a Rûmî tras la ingente proliferación de versiones de sus poemas, no siempre fieles a los textos originales y, en consecuencia, a su verdadero significado, no ha cristalizado en una mejor

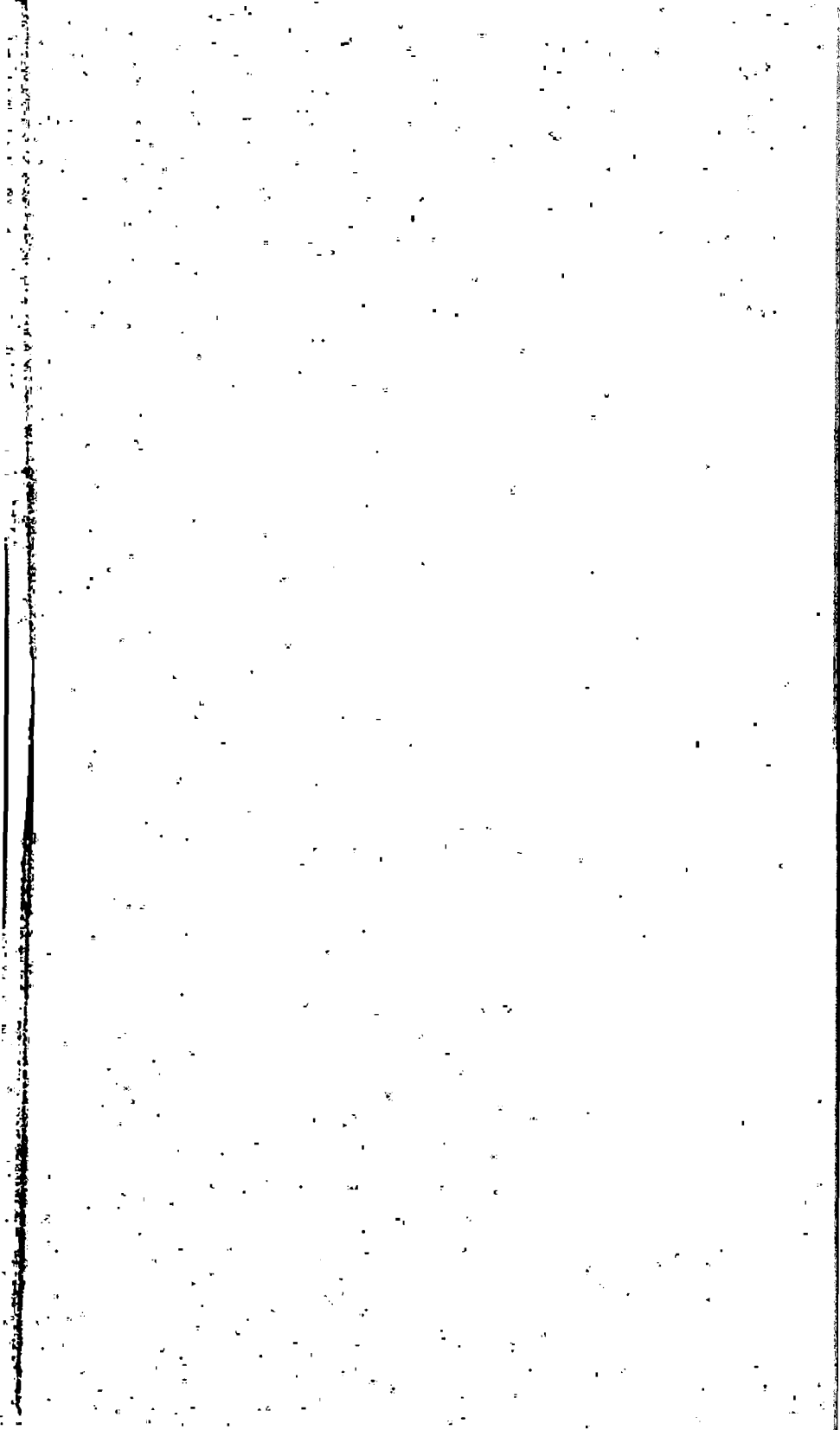
y más certera comprensión de su vasta obra, cuajada de sentidos, y de su mirífica personalidad. Y es que hay que lamentar que, en el caso de Rûmî, ha habido mucha más vulgarización que auténtica divulgación. Quienes han querido ver en él a una suerte de eterno extático atemporal, un maestro universal del amor, sin orígenes ni tradición religiosa, van errados. Afirma el propio Rûmî de sí mismo:

Yo soy el siervo del Corán mientras viva.

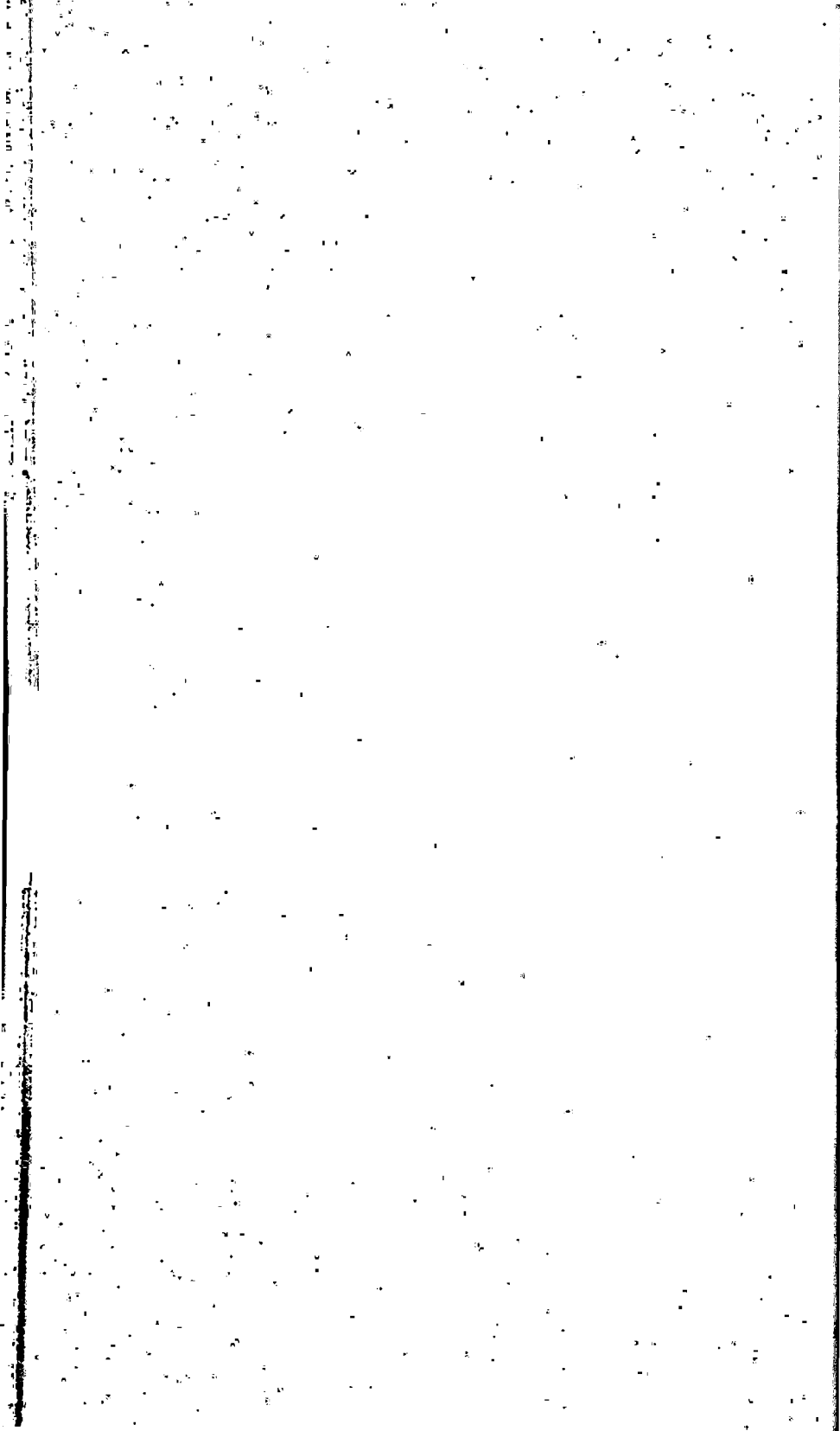
Yo soy el polvo del camino de Muhámmad, el Profeta
escogido.

Si alguien afirma lo contrario de mí,
yo lo maldigo a él y a sus palabras.

(R 1173)



Perlas sufíes



1

«El libro del sufí no está compuesto ni de tinta ni de letras:
no es otra cosa que un corazón blanco como la nieve»

(M II, 159)

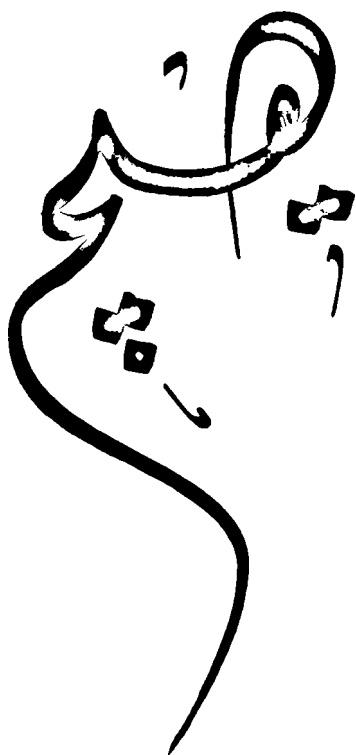
Nadie se convierte en un derviche acumulando conocimientos librescos acerca de la senda sufí. «Se parecen a un asno que lleva una carga de libros», puede leerse en el texto coránico (Corán 62, 5), a propósito de quienes no viven de acuerdo con lo que supuestamente saben, pese a sus toneladas de exquisita erudición. El sufismo constituye un vasto océano de sabiduría práctica; es tanto un saber (*ma'rifa*) como un sabor (*dhawq*) vivos, dotados de una perturbadora inmediatez. Saber y sabor que encarnan ese presente vitalicio para el que no corre el tiempo, y no una espiritualidad atractiva, pero extinta y museizada. Y decimos *sabiduría práctica*, puesto que el núcleo de todo saber real es la acción correcta y beneficiosa, capaz de transmutar de cuajo al ser humano. Solo en la medida que se opere dicha transmutación, consistente en pulir el espejo del corazón de toda herrumbre, estaríamos ante el verdadero sufismo. «Una manta deja de ser una manta cuando ya no calienta», reza un viejo aforismo sufí. El saber del derviche no es, pues, ni un adorno ni un aderezo que permita quedar intelectualmente bien. Para el derviche, que abomina de todo saber inútil, saber es saborear; conocer

no significa *pensar*, sino ser lo que uno conoce: comprender es ser. Conocer implica, en definitiva, ser transformado por el proceso mismo del conocimiento. En el sufismo, el conocimiento ha estado vinculado siempre a lo sagrado y a la perfección espiritual. Los sabios sufíes jamás han contemplado separación alguna entre el conocimiento y el ser, la inteligencia y lo sagrado. Existe una estrecha relación entre el modo de comprender —*modus intelligendi*— y el modo de ser —*modus essendi*—, de tal manera que la comprensión hasta el final trae consigo, forzosamente, un nuevo nacimiento espiritual. La indagación sufí no es un simple ejercicio mental, sino que supone la total transfiguración del derviche. De ahí que su presencia posea el gusto de lo auténtico: un torrente de virtud brota luminoso del ser del sabio sufí. Aprender algo significa aprehenderlo a través de la práctica. El libro del derviche es él mismo, sin doblez ni distancia entre lo que realmente es y lo que muestra de sí mismo. «Sed tal como os mostráis y mostraos tal como sois», instaba a los suyos el propio Rûmî, notable desenmascarador de mistificaciones. Las palabras hay que conquistarlas encarnándolas. De nada sirve aspirar a la verdad solo de palabra. Hay que transformar las intenciones en acciones certeras. Un derviche no quiere querer, un derviche quiere con todo su ser. Y es que pronunciar la palabra «agua» no calma la sed, del mismo modo que decir «vino» no emborracha.

2

«¿Cuál es el medio para ascender al cielo? Este no ser.
No ser es la senda y la religión de los amantes»
(M VI, 233)

No ser nada es la condición necesaria para ser. El derviche persigue ser nada más que nada (*hâch*). Podría decirse que quien se (re)conoce a sí mismo como nada conoce al Amigo divino, su único Señor, como todo, parafraseando el célebre *hadîz* atribuido a Muhámmad, el Profeta del islam, que dice así: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor». El ser y el estar del derviche en el mundo nacen de la comprensión profunda de que no existe nada más que Dios, de que solo Él es existente, y, en consecuencia, nada posee realidad propia fuera de Él. Dicho sin tapujos: Dios es la única realidad que hay, la realidad realmente real (*Haqq*). Esa es, en síntesis, la llamada doctrina de la unidad absoluta del ser (*wahdat al-wudjûd*), tal vez el elemento doctrinal más valioso —y singular— de todo el sufismo. En el hombre ordinario, es la ilusión de una individualidad al margen del mundo, existente por sí misma, la que lo incapacita para ver la unidad subyacente a la multiplicidad. Por el contrario, el derviche es quien ha despertado del sueño del ego (*nafs*), para no identificarse con él jamás. Un derviche es consciente de su indigencia ontológica radical; un derviche sabe de



Hich (Nada)

su nada, pudiendo vivir de esta manera la plenitud del ser y, en definitiva, una vida llena, en todos los aspectos. No ser nada, para serlo todo; he ahí su verdad. Hay que abandonarlo todo, hay que desprenderse de todo. La tarea sufí así lo exige. Es o todo o nada. Pero, la nada del derviche no es falta ni carencia; es un vacío fecundo, una matriz fértil en la que la vida engendra todas sus posibilidades. Se trata, pues, de despojarse de todo cuanto no sea Él, de ponerse en una situación de absoluto vaciamiento, de máxima receptividad, a fin de crear las condiciones óptimas de apertura y ensanchamiento para ser capaz de acogerlo todo y a todos. Solo quien sabe de su propia pobreza (*faqr*) —una pobreza sacral, por supuesto— se muestra humilde y compasivo con los demás. La pobreza, que es la virtud espiritual por excelencia y la máxima expresión del hombre liberado de sí mismo, consiste, lo decía Frithjof Schuon, en no apegarse, en la existencia, ni al sujeto ni al objeto; vivir pura y simplemente nada más que lo que se es, o lo que es lo mismo, todo cuanto se es.

«Lo que importa es ver; solo quien ve se salva»

(M II, 900)

«**L**a fe es necesaria para los religiosos», decía Ahmad al-'Alawî (m. 1934), «pero deja de serlo para los que van más lejos y llegan a autorrealizarse en Dios. Entonces, uno no cree más, porque ve». Y es que, en efecto, no existe necesidad alguna de creer cuando uno ve la verdad, cuando se da de bruces con la naturaleza real de las cosas (*haqâ'iq al-umûr*). Es lo de Machado: «¿Tu verdad? No; la verdad: la tuya, guárdatela». Ver, por consiguiente, no creer; he ahí la aventura del derviche. Porque ver el rostro de alguien no es lo mismo que oír su nombre. La senda sufí transita más allá de la religión convencional y acomodaticia, sustentada sobre dogmas y creencias, e imbuida de piedad sentimental. El derviche persigue pasar del fenómeno de la religión a su nómeno, de la corteza a la esencia. En otras palabras, el derviche ve aquello en lo que el resto cree, pues solo él es capaz de ver lo divino en todas partes. Mientras que el fundamento de la religión común consiste en creer en la dimensión no manifestada, el sufismo pretende transmutar la creencia en certeza, es decir, en visión directa de las realidades ocultas a primera vista, esquivas a las miradas apresuradas y super-

ficiales. La meta es ver, que aquí quiere decir conocer. Y conocer es ser, mientras que ser es vivir, que significa hacer que algo sea real en uno a base de convertirse en ello (*tabqîq*). El sufismo es un conocimiento unitivo (y unificador) que persigue la unión con el objeto conocido, en este caso la realidad divina (*Haqq*), del mismo modo que va implícito en la esencia del amor el que busque la unión total y sin fisuras con el objeto amado. Y todo ello a pesar de que el término «unión», aunque tenga una cierta validez subjetiva y psicológica, resulte inadecuado e impropio, espiritualmente hablando. Más aún, constituye una absurdidad metafísica, puesto que introduce la dualidad en el ámbito de la pura unidad (y unicidad) divina, dado que la unión de lo único realmente existente —Dios, que a ojos sufíes es la realidad permanente— constituye un contrasentido.

4

«Has de saber, amigo mío, que todo en el universo es una jarra llena hasta los bordes de sabiduría y belleza»

(M I, 2860)

La belleza del mundo es la belleza divina. Belleza. ¿Cómo pronunciar esta palabra y permanecer impasibles? Afirma un célebre *hadîz*: «Dios es Bello y ama la belleza». Todo en la existencia es signo teofánico o aleya divina (*âyat Al-lâb*), expresión árabe que tanto sirve para referirse a los versículos del Corán registrado como libro (*al-Qur'ân al-tadwînî*), como a los signos de la naturaleza, eso que podríamos denominar el gran libro del universo, es decir, el Corán de la creación (*al-Qur'ân al-takwînî*). Y es que, a ojos de los sufíes, la creación es una suerte de texto mirífico que precisa ser leído en profundidad. El fenómeno del mundo —Henry Corbin así lo ha precisado— es, pues, un fenómeno de escritura, un fenómeno del libro. Todas las creaturas del universo constituyen otros tantos signos divinos. Dice así el texto coránico: «Les haremos ver y comprender plenamente nuestros signos en los horizontes más remotos del universo y en ellos mismos, para que se les haga evidente que esta revelación es realmente la verdad» (Corán 41, 53). Así, el libro sagrado del islam guarda homologías y correspondencias con el *libro de los horizontes* (macrocosmos) y el *libro de las almas* (microcosmos),

que es el mundo del hombre. Para el derviche, nada es, todo significa. La existencia de Dios y la existencia del mundo no son dos. Antes bien, Dios y el mundo son uno sin mezcla, de tal manera que la creación no es sino órgano contemplativo, irradiación teofánica (*tadjal-lî*), cuyas manifestaciones son en su más profundo sentido *vestigia Dei*, y, en consecuencia, no otra cosa que Dios. Como artesanía de Dios, los signos divinos constituyen un recordatorio del creador divino. Pero una cosa es saber que el mundo como totalidad (del pez a la Luna, según refiere el propio Rûmî, haciéndose eco de la antigua mitología persa) es el espejo de Dios, y otra bien distinta, vivirlo como tal. Nuevamente, nos hallamos ante la persistencia sufí en la necesidad de que el saber no sea de oídas sino gustativo. Con todo, resulta más dramática aún la indiferencia del ser humano, ebrio de sí mismo, ante la significación divina del mundo, que no es sino la ley secreta del universo como teofanía. «Pero ¡cuántos signos hay en los cielos y en la tierra, junto a los cuales pasa el hombre indiferente, sin reflexionar, y a los que vuelve la espalda!» (Corán 12, 105). El mundo se halla todo él misteriosamente sumido en Dios. Lo divino está presente en todo, incluso en lo aparentemente más bajo, como la basura o la carroña; es el hombre, sin embargo, el que está ausente. Lo que ocurre es que el derviche habla para aquel que no ve la carroña como carroña, ni la basura como basura; el derviche se dirige al dotado de discernimiento (*basîra*) y no es ciego.

5

«La búsqueda espiritual es maravillarse»

(M I, 1506)

Explorador de lo incógnito, el derviche concibe la senda sufí como una incursión en el ámbito de lo desconocido, un espacio jamás antes hollado y, por consiguiente, remoto y también imprevisible. Un rasgo del derviche es la fascinación incansable de su mirada ante paisajes interiores insólitos, más allá de los términos bonito y feo, grato y áspero. Nadie se adentra en la senda sufí «para ver si encuentro lo que busco», como se dice comúnmente, ya que en la aventura espiritual nada puede ser conjeturado de antemano. Iniciarse en las verdades del sufismo significa abandonar la comodidad de lo siempre visto, partir en busca de nuevos horizontes, pretender lo original, vivir al filo: obligado a prescindir de los apoyos que proporciona la costumbre establecida. Dios, punto cardinal de la indagación espiritual sufí, es, precisamente, lo impar. «Nada hay que se asemeje a Él, y solo Él todo lo oye, todo lo ve» (Corán 42, 11). No existe nada similar a Dios, por lo tanto Él es, antes que nada, absolutamente trascendente, pero también es inmanente, como conocen bien los sabios sufíes. Dios es distinto de toda la existencia creada, pero la creación no es distinta de Dios en su natura-

leza esencial. Así pues, descifrar la realidad divina que atesora la palabra «Dios» es zambullirse en el océano sin límites de lo incomparable. Y lo incomparable es lo que enciende la chispa de la perplejidad (*hayra*). Vivida como una aventura (¡no exenta de riesgo!), la senda sufí discurre, así pues, de perplejidad en perplejidad, en un continuo maravillamiento ante los nuevos paisajes avistados, tanto internos como externos. Un derviche vive y se nutre de la admiración, del asombro por las cosas, que es otra forma de referirse a dicha perplejidad sufí que nada tiene que ver con la perplejidad agnóstica o cínica. El mismo profeta Muhámmad acostumbraba a pronunciar la siguiente invocación: «¡Señor, acrecienta mi perplejidad!»; esto es, acrecienta la capacidad de pasmo y admiración. Y es que un buscador genuino (y a fe que el derviche lo es) es alguien capaz de asombrarse radicalmente frente a todo cuanto existe. Así, el estado interior que mejor lo define es la estupefacción que produce la experiencia del roce de lo maravilloso de la existencia; una experiencia al y del límite. Por todo ello, la senda sufí se recorre pertrechado no ya de mapa sino de brújula: la brújula de la intuición. La del derviche es una vía siempre inesperada, nimbada de incógnitas, y no un camino premeditado; se trata en verdad de una ruta de remotos alcances. De ahí la conveniencia de modificar el rumbo, tantas veces cuantas sea preciso, lo cual exige una notable ductilidad. Hay que rendirse a la evidencia: a veces, la senda interior sufí nada tiene que ver con lo que uno esperaba, ni tampoco con cómo lo esperaba.

یا من

Yâ man Hâi (¡Oh, el que es!)

[*Hâ*, «Él», forma derviche de referirse a la divinidad]

6

«A cada instante, mueres y renaces [...]. A cada instante,
el mundo y los hombres son renovados
sin que sean conscientes de su constante cambio»

(M I, 1142 y 1144)

El milagro de la existencia recreándose a cada segundo que pasa, eso que los sabios sufíes conocen como el principio de la renovación de la creación (*tadjidid al-kbalq*) en cada instante o, incluso, en cada aliento, sucede en cada aquí y ahora vividos en la presencia de lo divino. La aleya coránica que reza: «Todo perece salvo la faz de Dios» (Corán 28, 88) sintetiza dicha doctrina de la creación continua, que remarca el carácter efímero del mundo y su dependencia radical respecto de su fuente divina. Para el derviche, el mundo no fue creado de una vez y para siempre, sino que Dios lo está (re)creando en cada momento. Dice el Corán: «Dios está cada día en un asunto distinto» (Corán 55, 29), de donde se deriva una muy particular visión sufí, tanto del principio divino como de la propia creación; una visión dinámica de la existencia, según la cual todo está inmerso en un viaje perdurable que no tiene fin. Y es que la esencia de la vida es el movimiento, la (re)creación renovada a cada sístole y cada diástole de una realidad inacabada que se contrae y se expande, que muere y renace a cada instante. Lo cierto es que

vivir en la presencia de Dios —y ese es el anhelo del derviche y la aventura acometida por él— significa ser copartícipe de dicho acto divino, el cual, una y otra vez, (re)crea y (re)actualiza la existencia a cada momento, de tal modo que todo cambio es una suerte de milagro que sucede en cada aquí y ahora. «Cada instante», observa Rûmî, «contiene cien mensajes de Dios» (M I, 1578).

«El sufí es el hijo del instante, joh, amigo!;
decir "mañana" no es propio de la senda interior»

(M I, 133)

Es ahora o nunca, es aquí o en ningún otro lugar. El derviche es el hijo del instante. Por eso, jamás dice «mañana», sino siempre «ahora». Para el derviche, el mundo está naciendo a cada instante del aliento misericordioso de Dios (*nafs al-Rahmân*), siendo las cosas algo así como exhalaciones divinas. De ahí la importancia que el derviche le concede al acto respiratorio, en cuanto manifestación efusiva (*fayd*) del flujo incesante del ser, por su estrecha vinculación con la realización espiritual. De hecho, no hay camino interior sin conciencia de la respiración, algo que los sabios sufíes, al igual que los yoguis indios, conocen desde bien antiguo. Pero hay más. En persa, la palabra *dam* significa tanto «instante» como «respiración». Así, cuando Rûmî sostiene que el sufí es el hijo del instante (*ibn-i dam*) también está diciendo que es el hijo de la respiración, la cual se efectúa para cada aquí y ahora, no para un hipotético después. En definitiva, toda respiración no consciente es una respiración muerta, del mismo modo que todo instante vivido de forma ausente y desatenta (*gafla*) es un instante perdido, como si no hubiese existido. Ser conscientes de la respiración (*bûsh dar dam*, lo llaman en

persa los derviches *naqshbandíes*) nos abre a una nueva dimensión de nosotros mismos y de la realidad. El derviche sabe, sin rastro de duda, que la respiración es la Vida (¡con mayúsculas!) desplegándose en nosotros, transitando a través nuestro. De hecho, no respiramos, sino que somos respirados; o lo que es lo mismo, la Vida se *vive* en nosotros a través del aliento vital. Vaciar-se en el ritmo incesante de la respiración, más allá de lo meramente fisiológico, nos hace partícipes de una Vida que se *vive* en nosotros, pero que no nos pertenece. En realidad, nada nos pertenece, ni siquiera nuestra inteligencia.

8

«Gracias al error encuentras la senda de la certeza
y gracias a la pregunta hallas la senda de la respuesta»
(R, 75)

Los sabios sufíes abominan de los discípulos sumisos. Por eso no procuran respuestas y menos aún consignas; antes bien, suscitan preguntas. Tampoco los textos sagrados son compendios de respuestas reconfortantes que mitiguen nuestra incertidumbre existencial y nos cobijen de todo infortunio. Hay que aceptar que la vida es riesgo, constante reto (*ibtílá'*), que cada paso que se da es una prueba. El fundamento de toda indagación espiritual es la pregunta. Afirmaba 'Alî ibn Abî Tâlib (m. ca. 661): «A Dios se llega a través de la pregunta». Ser un derviche, pues, significa preguntar; preguntar y preguntarse. Preguntar constituye todo un ejercicio de cuestionamiento que exige una suspensión radical del propio juicio a fin de posibilitar la comprensión. De hecho, podríamos saber si un hombre es sabio más por sus preguntas que por sus respuestas. Pero son las personas apocadas, los timoratos, quienes rehúyen toda interrogación, quienes tienen obsesión por la seguridad, entendida aquí como certeza infalible y paralizante. La senda sufí, vía de hombres y mujeres valientes, auténticos guerreros espirituales del camino interior, no es para ellos. Hay que atreverse a frecuentar ideas diversas



Haqq (Realidad, Absoluto, Verdad, Dios)

sin miedo. En otras palabras, hay que atreverse a dudar. Decía Al-Gazâlî (m. 1111): «La duda es el camino que conduce a la verdad»; y dudar es formularse preguntas, plantearse preguntas que no hallan final jamás. Y es que Dios, uno de cuyos nombres es, justamente, *al-Haqq*, lo Real Verdadero, no es estación de llegada, no es puerto donde atracar y culminar la travesía, no es explicación del mundo; Dios —lo radicalmente otro, urdimbre con la que está tejida la realidad— es camino inagotable, vastísimo océano sin límites. Sin embargo, la duda del derviche nada tiene que ver con la locura de la duda existencialista, enfermedad de los tiempos modernos que corroe a los seres por dentro y destruye la belleza del mundo.

9

«¡Oh, haz que esté sediento, no me des agua!;
¡Haz de mí tu amante! ¡Róbame el sueño!»

(DS, 1751)

El derviche, siempre en el camino, siempre de paso, no da nada por sabido; y aún así no se abandona al nihilismo. El derviche vive de vislumbres espirituales que generan profundas certezas interiores. No vive de dogmas. Los dogmas petrifican las grandes intuiciones espirituales de los profetas del pasado, mitigan la sed de los conformistas, otorgan falsas seguridades que aparentemente ordenan nuestro mundo, pero al precio de anular todo anhelo de ir más allá de las fronteras de lo conocido. La aventura del derviche exige renovar las ganas de estar vivo y de dejarse sorprender por lo divino, cuya luz se derrama por todos los rincones de la existencia. «Dios es la luz de los cielos y de la tierra» (Corán 24, 35). El derviche preserva con su ejemplo el reto del constante embebecimiento, de la admiración sin mella. Como todo verdadero buscador espiritual, el derviche explora continentes, en unos casos, aún no hallados; en otros, perdidos. Y es que tan importante como descubrir lo desconocido es rescatar las verdades de siempre, cuyo valor hemos olvidado de tan antiguas que son. La revisión permanente de sí mismo y el firme cuestionamiento de lo hecho (*murâqaba*) constituyen las

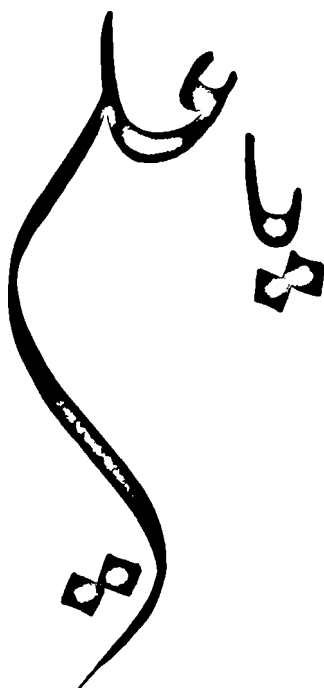
señas de identidad del derviche. Hay que ser conscientes de la contingencia de las propias seguridades, lo cual exige una gran entereza moral, no exenta de valentía, y una lucidez implacable, puesto que toda seguridad fundamenta su aparente solidez en el hecho de evitar ser sometida a discusión. De ahí que el derviche prefiera la sed al agua, la vigilia al sueño. Pero no cualquier sed, pues toda sed —el mismo Rûmî lo menciona— es saciable, salvo la sed de los peces, que es la misma sed que siente el derviche por dentro.

10

«Si no conoces el camino, no te adentres en él solo
y busca un buen guía»
(M II, 747)

Si hay Dios y hay humanidad, hay profetas y amigos de Dios (*awliyâ'*), sus íntimos, quienes han comprendido hasta el final qué significa ser hombre y han actualizado todas las potencias del ser. Cada sabio sufí es una suerte de poste indicador de la divinidad. Decía el profeta Muhámmad: «Mis compañeros son como estrellas en el firmamento, un faro para los viajeros del camino y como meteoritos que se arrojan al diablo». Así como las montañas —también los árboles— son el esfuerzo que realiza la naturaleza para que la tierra no se separe del cielo, los profetas y amigos de Dios, que es como se conoce a los sabios sufíes, constituyen el esfuerzo que efectúa lo mejor del género humano para que el hombre, empantanado en lo material e inmediato, no le gire la espalda a lo divino y se olvide de ello. No se pueden mantener separados el cielo y la tierra. Lo sabios sufíes suplantán lo oscuro y difuso por lo claro y diáfano, desvelan la evidencia de lo luminoso en el embrollo reinante en un mundo desorientado y de miradas miopes y extraviadas. Rûzbiḥân Baqlî de Shîrâz (m. 1209), patria de rosas y poetas, dejó dicho que «los Amigos de Dios son los ojos a través de los

cuales Él mira al mundo». Dios mira al mundo y mira por el mundo, gracias a la acción de sus íntimos, cuya presencia —Rûmî lo menciona— es luz y calor. Esa es, precisamente, la función cósmica que cumple el Amigo de Dios (*walî*), más decisiva que cualquier función social: sostener el mundo mediante su sola presencia. Y es que si no fuera por el Amigo de Dios, el mundo se sumiría en la gélida oscuridad de un invierno perpetuo. Se dice en la tradición sufí que no es que los Amigos de Dios moren en el paraíso (*djanna*), sino que el paraíso se encuentra allí donde ellos moran. Por eso, quien desee estar cerca de Dios, afirma Hakîm Sanâ'î (m. 1131) y recoge el propio Rûmî (M I, 1529), que se siente en el círculo de los derviches, junto a un verdadero y legítimo maestro de la senda interior.



¡Yá 'Alí! (¡Oh, 'Alí!)

[Primo y yerno del profeta Muhámmad, paladín de los derviches]

«Quien busca encuentra»

(M I, 1412)

Reza como sigue un dicho puesto en boca de 'Alî ibn Abî Tâlib (m. ca. 661), en el que Dios afirma de sí mismo: «Quien Me busca Me encuentra; quien Me encuentra Me ve; quien Me ve Me conoce; quien Me conoce Me ama; a quien Me ama Yo lo amo; a quien Yo amo lo mato [de amor]; a quien Yo mato le debo una recompensa; a quien Yo le debo una recompensa, la recompensa soy Yo». Dios no juega al escondite con el ser humano. Según un célebre *hadîz*, Dios era un tesoro oculto (*kanz majfî*) que amó darse a conocer; por eso creó el mundo. Dios es, pues, un secreto a voces. El problema de Dios, bien lo sabe el derviche, no es una cuestión de lejanía, sino de proximidad; lo que impide que le veamos es su excesiva cercanía. Está tan próximo al hombre que este es incapaz de verlo. Ya lo dice el Corán: «En verdad, hemos creado al hombre y sabemos lo que su mente le susurra, ya que estamos más cerca de él que su propia vena yugular» (Corán 50, 16). ¡Tan cerca y, sin embargo, tan lejos! Dios constituye el propósito de la búsqueda espiritual del derviche. Quien persiga otra cosa que no sea Él, que está más cerca de mí que yo, no deja de ser una mera caricatura de derviche,

advierte el propio Rûmî (M I, 2752). Con todo, se trata de una búsqueda inaudita: una búsqueda más allá de toda búsqueda, pues toda búsqueda con objetivo no es más que una proyección del ego. A Dios no se le encuentra buscándolo, pero quien no lo busca no lo encuentra jamás. El derviche es, pues, como el buen arquero que ha sabido renunciar al deseo de dar en el blanco, pero siempre acaba haciendo diana. Porque cuando se busca con lucidez, de todo corazón (¡y con todo el corazón!), tal empeño no falla jamás. Dios es un tesoro escondido que desea ser hallado. Si los sedientos buscan agua, se dice, el agua también busca a los sedientos. Ni un solo amante anhelaría la unión amorosa si el Amado no la anhelara también. Cuando se llama con humildad a la puerta de la realidad, esta se abre de par en par. El camino se aplana bajo los pies del buscador confiado y sincero, sediento de sabiduría, a medida que se adentra en el camino real de perfección.

12

«¡Oh, mi Dios!, muéstranos las cosas tal como son
en esta casa de ilusión»

(M V, 1765)

No vemos las cosas tal como son en sí mismas, sino tal como somos. La visión está en función de la aptitud, de tal modo que la contemplación del mundo vale lo que se es. Así, lo que vemos no es lo que vemos, sino lo que somos, algo que ya intuyó el profeta Muhámmad, quien solía pronunciar esta breve invocación que el derviche, maestro del cuestionamiento, ha hecho suya: «¡Señor, hazme ver las cosas tal como son!». Vislumbrar la naturaleza real de las cosas, conocer sus causas, entraña mirar de otro modo, contemplar con otros ojos. «Tenéis ojos, pero no veis», se lamentaba el propio profeta Muhámmad. El derviche, un hombre ávido de horizontes más allá de la estrechez del ego, mira el mundo mediante el ojo dilatado del despertar matutino —la expresión es del poeta iraní Sohrab Sepehrí (m. 1980)—. El derviche ve, pero con el ojo del corazón (*'ayn al-qalb*), eso que en Oriente llaman el «tercer ojo», que no es sino el órgano sutil de la visión suprasensible, el que permite captar la realidad realmente real. Dicho corazón espiritual constituye la sede de la conciencia del ser humano, el trono (*'arsb*) de Dios en el hombre. Solo quien es consciente de cuán limitada

es su visión comprende la necesidad de ensanchar la mirada, si bien pocas veces se tiene el coraje o los recursos intelectuales y morales para reconocerlo. El mundo del hombre común se extiende hasta donde alcanza su vista; el mar tiene para él la misma proporción que su ojo. Pero lo cierto es que el océano no cabe en el río y que el Sol, la Luna y las estrellas no son exactamente del tamaño en que los vemos. Por lo tanto, si se anhela la luz, hay que prepararse para recibirla. Nadie puede pescar con redes rotas.

«El siervo desea liberarse del destino;
el amante jamás desea ser libre»

(M V, 2729)

No hay prisión más lóbrega, ni más temible tampoco, que nuestro propio ego (*nafs*) y sus imposiciones. «Tú eres la nube que vela tu propio sol», decía el sabio sufí Ibn 'Arabî de Murcia (m. 1240). Para el derviche, lo que a menudo solemos llamar libertad, un tanto a la ligera, no es sino la peor de las servidumbres. Y es que la esclavitud posee muchos rostros, algunos de ellos irreconocibles a simple vista, pero la libertad, la libertad real de la que habla el derviche, solo tiene uno. Dicha libertad está estrechamente vinculada a la sabiduría; en otras palabras, solo el sabio —esto es, quien conoce los principios que rigen la naturaleza real de las cosas y obra según ellos— es libre. Los principios no son leyes arbitrarias que ponen límite a la vida. Antes bien, son la traducción de la primordialidad de las cosas. Aparentemente, son ilimitadas las posibilidades que se le ofrecen al ser humano en la vida; y, en consecuencia, su libertad de tomar una u otra. Pero nadie debería olvidar que toda elección equivocada, carente de sabiduría, nos empujará por sendas cada vez más y más limitadas y limitadoras. Y es que existe una íntima relación interna entre la acción libremente escogida y

el destino inevitable, eso que en el texto coránico se denomina *qadr*. Pero poco, muy poco, casi nada, tiene que ver el gran mito moderno de la libertad con la realidad interior que el derviche vive. Mientras que para el derviche el fin supremo de la existencia es conseguir liberarse *de* sí mismo, lo que hoy se persigue es obtener y asegurar a toda costa el máximo de libertad *para* uno mismo, sin importar demasiado respecto de qué. En otras palabras, se trata de alcanzar la libertad *respecto del* yo y no la libertad *para el* yo. La libertad camina de la mano de la responsabilidad, esto es, de nuestra capacidad personal de dar respuesta. De hecho, la responsabilidad constituye el verdadero corazón de la libertad. Ser libre, pues, no es tanto emanciparse de algo como ser capaces de responder; responder del mundo, por ejemplo, y responder al propio mundo. Para el derviche, la libertad no consiste en la realización de los deseos del yo imperativo y narcisista, sino la liberación de las tendencias petrificantes, si se nos permite la expresión, de dicho yo.

«Aunque los caminos son diversos, la meta es única»

(FF 23, 11)

Centro donde se encuentran todos los radios, cima a la que conducen todos los senderos, sean cuales sean las vueltas que puedan dar, la meta que persigue todo buscador sincero, desde la que se roza lo infinito, es siempre la misma, por más que sean varios los nombres que reciba y muchos los caminos que llevan a ella. He ahí el fundamento unánime de todas las tradiciones religiosas y espirituales verdaderas, el origen de su perdurabilidad, la intemporalidad de la expresión verídica. Por lo mismo, cuanto han revelado los profetas ha sido siempre lo mismo, al hilo de las generaciones, a pesar de haber sido pronunciado con acentos distintos, según el rincón del mundo en el que ha reverberado, puesto que la fuente divina de la que brota la Palabra —aquí en mayúsculas— es una y única; es una fuente que está más allá de toda razón. Solo los ignorantes confunden núcleo y corteza. Afirma el Corán: «No hacemos distinción entre ninguno de los enviados de Dios» (Corán 2, 285). Los textos sagrados no se contradicen ni contraponen unos a otros, sino que se confirman en el fondo sustancial que nunca varía. Los profetas y sabios no se desmienten entre sí. Hablan



Mubammad

un lenguaje aparentemente nuevo, pero dicen la única verdad: la verdad perenne, unánime y primordial. Y es que en las cosas del espíritu nadie inventa nada: todo ha sido revelado ya, solo falta realizarlo. Y esto debe ser dicho y repetido cuantas veces sea preciso. La mirada abarcadora y penetrante del derviche, fruto de haber realizado la experiencia del centro que está en todas partes y del cual nada se aparta, le permite descubrir el espíritu de los libros sagrados bajo los ropajes que lo cubren, su identidad metafísica, la quintaesencia que permanece siempre eternamente idéntica a sí misma y que constituye la herencia más preciada de la humanidad.

«No pienses, amigo mío,
que el sufí es la forma externa que ves»

(M II, 199)

Abû al-Hasan Jaraqânî (m. 1033) proclamaba: «Un verdadero derviche es aquel que no afirma que lo es». El derviche nunca revela su condición interior; jamás lo muestra en público, ni alardea de ello. La virtud sufí no es una virtud, digámoslo así, social; la virtud sufí gusta de cubrirse bajo el velo de la insignificancia y la discreción. El espejo del ser es el *no-ser*. Cuando se pone demasiado el acento en lo exterior, y por ende en lo accidental, nos hallamos ante una peligrosa descompensación. Quien es exagerado en lo exterior suele ser muy endeble en lo interior. Hay que perfumar con almizcle el corazón, más que el cuerpo. Una cosa es ser y otra bien distinta aparentar ser; y un derviche no vive jamás de apariencias. El corazón de cualquier fruta es siempre mejor que su piel. Un derviche no es un formalista, ni se aferra al ritualismo o el literalismo huero. Se es un idólatra, se dice, cuando se vive esclavo de las formas. Hay que huir en todo momento de ellas; son prestadas y pasajeras, carecen de sustancia real. La espuma de las olas viene y se va, pero el océano permanece. Porque todo cuanto los hombres poseen desaparece, afirma el texto coránico, mientras que lo que hay junto a Dios permanece para siempre (Corán 16, 96).

«Cámbiate a ti mismo y no las palabras del Profeta»

(M I, 3744)

En cierta ocasión, denuncia Rûmî, un hombre interpretó unas palabras del profeta Muhámmad en un sentido que le era ventajoso, algo muy común, por otro lado, cuando se trata de bucear en el océano semántico de los textos sagrados. Y es que el hombre empequeñece las palabras de los sabios, que son siempre polisémicas, cuando las interpreta de forma interesada, haciendo que digan lo que él desea oír o leer, según su propia conveniencia. Ya 'Alî ibn Abî Tâlib (m. ca. 661) dijo a propósito de la revelación coránica: «El Corán no habla por sí mismo; es el hombre el que lo hace hablar». Es imposible domesticar el misterio de la revelación divina según el propio antojo, porque el misterio es siempre el misterio. Respecto a tales lecturas interesadas el islamólogo William C. Chittick advierte: «El hombre no debe rebajar la doctrina a su nivel; al contrario, debe elevarse al nivel de la doctrina». Los sabios sufíes consideran que para conocer verdaderamente algo uno se debe convertir en ello; hay quien acumula saberes, pero carece de sabiduría. De nada sirve aspirar a la verdad solo mediante palabras. Así pues, para conocer al Amado, hay que convertirse en el Amado. «Quien Lo conoce,

Lo ama», decía a propósito de Dios, justamente, Hasan al-Basrî (m. 728). Y es que los sabios sufíes no diferencian entre gnosis y amor, entendiendo aquí este último término sin la pátina sentimental que habitualmente se asocia a la palabra «amor» en el uso vulgar. Nos referimos a un amor cuyo órgano es el corazón (*qalb*), único lugar donde el ser humano alcanza a ser lo que conoce y conoce lo que en verdad es, puesto que en el corazón, verdadero centro del ser humano, el conocimiento y el ser del hombre coinciden. Para el derviche, el amor, que opera la alquimia transformadora del corazón, constituye la expresión máxima de la experiencia unitiva, ya que el amor incondicional une al amante con el Amado, de tal manera que se desdibujan las diferencias entre ambos. De hecho, el Hombre universal u Hombre perfecto (*al-insân al-kâmil*), cuya figura prototípica y modelo humano es en el sufismo el profeta Muhámmad, no es distinto de Dios. Del mismo modo, para recibir en toda su profundidad las palabras de los profetas y amigos de Dios hay que estar en la misma sintonía que ellos. «Habría que ser santo para comprender a un santo», reconocía Julien Green. La exégesis (*ta'wîl*) que plantean los sabios sufíes no es un mero ejercicio mental, sino que supone la total transfiguración del exégeta, como consecuencia, justamente, de borrarse a sí mismo, de trascender la conciencia normal, de liberarse de la identidad aparente. El exégeta sufí es quien emprende un éxodo, más allá de sus valoraciones subjetivas, consistente en salir de sí mismo hacia sí mismo. He ahí el viaje por excelencia del derviche, que no es sino otra forma de referirse a la ascensión espiritual del sabio,

a través de las distintas moradas espirituales (*maqâmât*), cuyo modelo es el vuelo nocturno del profeta Muhámmad (*mi'râdj*), evocado en el Corán (17, 1 y 53, 9). No en balde el morfema radical árabe *s-f-r* incluye conceptos como «libro» (*sifr*) y «viaje» (*safar*, de donde deriva la palabra «safari»). Según esto, se podría colegir que leer es viajar y que la lectura del Corán, al que el derviche está espiritualmente ligado, constituye todo un verdadero viaje revelador que acaba por transformarnos interiormente. «El objetivo principal del Corán», escribió Muhámmad Iqbâl (m. 1938), «es despertar dentro del hombre una conciencia más alta de sus múltiples relaciones con Dios y con el Universo». En consecuencia, la exégesis del texto no avanza jamás sin la exégesis del alma. Ese, y no otro, es el cambio radical del ser humano que reclama Rûmî, sin el cual el corazón de los textos sagrados se vuelve ininteligible, porque, ciertamente, «allí, bajo las palabras del texto coránico», canta Ibn al-Fârid (m. 1235), «se esconde una ciencia sutil que sobrepasa la comprensión de lúcidas inteligencias». Pero este cambio reclamado por Rûmî no se circunscribe al ámbito de la hermenéutica, sino que abarca los distintos planos de la vida humana, incluido el ámbito social. Y es que no hay cambio sin cambiarse. Los sabios sufíes estiman que la virtud espiritual es el reflejo en la esfera humana y social de la transformación experimentada en la senda interior. Así, un hombre verdaderamente virtuoso es aquel cuyo ser —todo su ser, también el cuerpo— se ha convertido en un espejo que refleja las cualidades divinas del Amado. Ese es el único promotor del verdadero cambio en todas las esferas de la vida.

«¡Oh, rico y bien alimentado! Guárdate de reírte
de las fechorías del pobre que sufre»

(M II, 518)

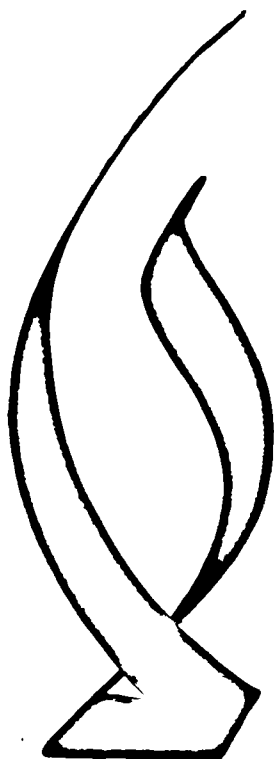
El derviche no vive encerrado, según la imagen salomónica, en una torre de marfil; no es alguien que le dé la espalda a la vida, que se aísle voluntariamente de cuanto lo rodea, desentendiéndose del mundo y sus gentes, indiferente ante el sufrimiento, a fin de concentrarse, únicamente, en la senda interior. Al derviche nada humano le es ajeno. Para él, estar con las creaturas es como estar con Dios. «No seas, pues, injusto con el huérfano», insta el Corán, «y al que pide ayuda no lo rechaces» (Corán 93, 9-10); recordemos que el huérfano constituye, en el discurso coránico, el epítome del desvalido. Para los sabios sufíes no existe vivencia de lo sagrado al margen del mundo y los hombres. El derviche no llama a huir de lo real, sino a huir a lo real, que en modo alguno es lo que el hombre común entiende como tal. El derviche asume el reto de vivir integrando lo sagrado en todos los planos de la existencia, incluso el del compromiso con el destino del propio mundo y del género humano, sin atrincherarse jamás en el elitismo espiritualista, ciego ante el padecimiento del hombre. Porque nada debe quedar fuera de la vida espiritual, ya que esta compromete al

ser humano por entero. Lo que inmuniza al derviche contra el quietismo escapista y el diletantismo hedonista es, justamente, el fundamento ético del sufismo, basado en el espíritu de la *futuwwa*, la antigua caballería espiritual sufí. Como caballero espiritual de la fe (*fatâ*), el derviche encarna las virtudes de nobleza y compasión, coraje y devoción, humildad y abnegación, propias de la caballería. Denuncia el poeta persa Sa'dî Shîrâzî (m. 1292): «Tú, que no haces caso del dolor de tu hermano, no tienes ningún derecho a llamarte hombre». En cierto modo, el derviche siente que posee una deuda contraída con Dios, tal como recuerda la propia etimología árabe del término *dîn*, que significa «tradición religiosa». Al derviche le incumbe una responsabilidad particular en el destino de la humanidad, pues estar con Dios es estar con los hombres. Con todo, un derviche no pierde jamás el sentido real de las cosas y de los fenómenos. Es inútil pretender cambiar la realidad circundante sin cambiarse a sí mismo, como confunden quienes tratan de explicarlo todo solo por razones sociológicas. Dicho sin tapujos, no hay cambio sin cambiarse. Y todo cambio, cuando lo es de verdad y en profundidad, exige autoconocimiento, pues cambiarse significa huir de la imagen ilusoria que uno posee de sí mismo y de las cosas, y no una mera operación cosmética. El hombre necesita conocerse para poder liberarse de sí mismo. He ahí el fin último de la senda interior; fin que se subvierte cuando se reduce a intereses ideológicos partidistas, ajenos al verdadero espíritu del sufismo. Lo que a menudo se ignora es que la libertad, al igual que la justicia o la

verdad, es una realidad originada en el ser. Liberarse quiere decir identificarse con ella, encarnarla. No se trata, pues, de luchar por ella, como si se tratara de algo exterior, sino de vivir desde ella, del mismo modo que es distinto no decir mentiras que ser un hombre verídico. El derviche sabe que solo el gran combate interior (*djihâd*), no las ideologías impostadas, libera de uno mismo y, por ende, transforma el mundo de verdad, puesto que, digámoslo una vez más, no hay cambio sin cambiarse. Y es que el fermento de toda metamorfosis colectiva no es sino dicha conversión existencial del ser humano. Es perfectamente vano, pues, como sostenía René Guénon, esperar poder operar un enderezamiento social limitándose al ámbito meramente social. El soberbio desea cambiar el mundo; el sabio, cambiarse a sí mismo. «En verdad Dios no cambia la condición de un pueblo mientras este no cambie su propia condición» (Corán 13, 11).

«Elige un maestro, pues sin un maestro que te guíe este viaje está lleno de dolor, de riesgo y de peligro»
(M I, 2942)

Ano ser que uno posea las aptitudes espirituales necesarias para poder distinguir por sí mismo lo real de lo ilusorio, nadie debería arriesgarse a transitar en solitario la senda sufí, un camino que jamás antes hemos frecuentado, no exento de peligros y trampas mortales, en el que cada paso es una prueba y cada recodo una ventura. Hay quien posee el anhelo de alzarse sobre sí mismo y a veces lo único que logra es irse a pique. Nadie debería subestimar las dificultades aducidas por los maestros de la senda interior, pues únicamente lo superior conoce lo inferior. Advierte el propio Rûmî: «En el camino ha habido muchos más hábiles que tú que han perecido» (M I, 2946). ¿Acaso resulta fácil morir a sí mismo antes de morir, como propugnan los sabios sufíes? A no ser que uno pertenezca a la estirpe sufí *uwaysî* y esté guiado desde lo más recóndito y prístino de su ser por el misterioso Jidr, maestro interior de los que carecen de guía exterior, necesitará el concurso de un maestro experimentado (*shayj*); un guía de carne y hueso, que lo conduzca a través de los vericuetos del camino sufí, a fin de no extraviarse y alcanzar el objetivo final, que no es otro que obliterar el propio yo fenomé-



La (No)

[Inicio de la profesión de fe islámica: «No hay más divinidad que Dios»]

nico, con el que tan fuertemente vivimos identificados, a fin de permanecer en la presencia viva y omniabarcante del Amado, el Uno Único existente por sí mismo. El maestro, que es más un mediador que un intermediario, constituye la esencia de la senda sufí, algo difícil de aceptar actualmente, pues hoy toda autoridad está bajo sospecha. La relación de tácita y profunda complicidad que se establece entre el maestro y el discípulo (*murîd*) resulta única. *Ham-damî*, que en persa significa «compartir el mismo aliento», es el nombre que los sabios sufíes le otorgan a dicha relación; se trata de una verdadera comunión de almas más allá de las palabras, una comunicación inefable entre quienes hablan una misma lengua: la lengua de los estados interiores (*zabân-i bâl*), que Eva de Vitray-Meyerovitch tradujo como «muda elocuencia». El maestro, buen conocedor de la senda, heredero del legado espiritual muhammadí, es un espejo bruñido en el que el buscador sincero se reconoce tal como en verdad es, algo así como en el caso de los vasos comunicantes, donde se opera un equilibrio entre lo que falta y el exceso. Lo bello atrae a lo bello, lo semejante llama a lo semejante. Pero, ¡ay!, ser maestro no es un oficio. Todos los profetas y amigos de Dios, observa Rûmî, han dicho lo mismo a sus gentes: «No os pido salario alguno por mi mensaje. Solo soy un guía» (M II, 574-575). Y el maestro es guía, porque está guiado. Ahmad al-'Alawî (m. 1934), una de las cimas de la espiritualidad sufí contemporánea, fue zapatero remendón toda su vida. Hay que saber distinguir a los verdaderos maestros de la senda interior (*tarîqa*), a los legítimos

herederos de los amigos de Dios, de los impostores, máxime en un momento tan confuso como el presente, marcado por la cultura del simulacro, en el que no importa que las cosas sean reales o no, sino que simplemente lo parezcan. El buscador sincero huye de quien siembra cardos en una rosaleda, y sigue el consejo del profeta Muhámmad: «En todo arte buscad la ayuda y el consejo del más hábil»; y el maestro sufí lo es en el arte del camino interior.

«La vida de los amantes consiste en la muerte;
no obtendrás el corazón del Amado sin perder el tuyo»

(M I, 1751)

«**M**orid antes de morir», instaba el profeta Muhámmad a sus compañeros, unas palabras que el derviche ha convertido en el corazón de su camino de perfección; camino de retorno (*rudjû'*) al punto uno y único del que todo emana, centro del cual en realidad nada se aparta, como afirma Seyyed Hosseina Nasr. Obviamente, la muerte a la que alude dicho *hadîz* es la muerte iniciática, sin la cual no hay eso que los sabios sufíes denominan *segundo nacimiento*, el único que en verdad nos convierte en seres plenamente humanos, pues no basta con nacer para vivir toda la inmensa estatura espiritual y cósmica de nuestra humanidad. Debemos morir a nosotros mismos a fin de ser capaces de acogerlo todo. Solo quien se vive a sí mismo como nada vive a Dios como todo, cuya morada es la *Ka'ba* interior de su propio corazón. Así, ascender al empíreo del Uno único no es sino descender al corazón, pues este es el trono del Misericordioso (*Rahmân*), en palabras del propio profeta Muhámmad. Si no morimos a la tiranía del yo fenoménico (*nafs*) con el que vivimos identificados, jamás alcanzaremos el estado de plena comunión

con lo real. El derviche ha muerto a lo que un tiempo creyó ser y no es; ese es el destino de los amantes en la senda del amor. Es, pues, una muerte que comporta liberación, no para uno mismo, sino liberación de uno mismo.

«Empléate siempre con pasión en la búsqueda espiritual [...].
Aunque estés enfermo, ya cojees o estés partido en dos,
no desistas jamás y ve hacia Él, aunque sea a rastras»
(M III, 979-980)

Nada valioso en la vida se obtiene sin esfuerzo, se dice, aunque cualquier tarea parece simple una vez realizada. Un derviche sabe bien que esto, al mismo tiempo, es cierto y no lo es, puesto que, como observó oportunamente 'Alî ibn Abî Tâlib (m. ca. 661): «Quien piense que obtendrá el éxito sin esfuerzo personal es un iluso; pero quien piense que lo alcanzará a base de esfuerzo personal es un arrogante»; y un derviche en modo alguno es un iluso o un arrogante. Ciertamente, el conocimiento se adquiere tras un arduo aprendizaje, pero no es menos cierto aún que, a la postre, es el cielo quien lo concede, tal como certifica el propio profeta Muhámmad: «Yo no hago más que repartir el conocimiento; es Dios quien lo dispensa». La senda interior se alimenta tanto de la inspiración —divina— como de la aspiración —humana—, esto es, del don gratuito y del esfuerzo personal. Todo encierra una lógica, a veces mínima y sutil. «Ciertamente, lo hemos creado todo en su justa medida y proporción» (Corán 54, 49), lo cual significa que nada se sustenta sobre el puro azar, el antojo o el capricho repentino.

El derviche es consciente de que, en la vida, esfuerzo y dádiva se entrelazan misteriosamente. A veces es necesario cavar con ahínco, a fin de hallar agua en el fondo de un pozo; otras, el agua se ofrece gratuitamente en el camino, en forma de fuente rumorosa. Así pues, la senda sufí transcurre entre el pozo y la fuente, la fuente y el pozo. Toda indagación espiritual, que es siempre aspirar a lo más alto, reclama emplearse con pasión, una pasión desmedida que se alimenta de la propia fe en el camino y el amor por la verdad. Cuando el derviche se aplica a algo lo hace totalmente, sin reservas. Y es que el Amado aborrece las medias tintas y exige a sus íntimos que se sumerjan en Él con todo su ser. Ante el Amado no se puede detener uno a medio camino. La totalidad de la verdad exige la totalidad del ser. Para el derviche, la aventura interior es todo o nada; y si no es todo, es nada. Por eso se dice que un derviche es quien lo da todo por nada.

21

En tu alma hay una alma, ¡búscala!
En el monte de tu cuerpo hay una perla, ¡encuétralal»
(R, 32)

El cuerpo humano, tejido a imagen de Dios, atesora signos divinos, vestigios del creador. El cuerpo es el templo del espíritu. La ductilidad y la plurivalencia de la lengua árabe son claras al respecto: el término *baykal* significa tanto «cuerpo» como «templo». El cuerpo no es el antagonista del espíritu, no es su antítesis. La división entre lo corporal y lo espiritual es una concepción muy moderna; su primera formulación explícita la hallamos en el dualismo cartesiano que tantos males ha provocado. Decía Henry Corbin, parafraseando a los teósofos musulmanes persas de los que tanto aprendió, que el cuerpo existe a nivel del cuerpo sensible, a nivel *imaginal* y a nivel espiritual o inteligible; hay, incluso, en el límite, un cuerpo divino. Para el derviche, los dilemas espiritualistas o materialistas carecen de sentido; las falsas dicotomías de cuerpo y espíritu, espíritu y cuerpo, se han desvanecido para él. El cuerpo es como el lecho de un río; el alma, el agua que discurre a través suyo vivificándolo. Todo cuanto precisa saber el ser humano yace en su interior, todo cuanto necesita para vivir en plenitud lo lleva dentro. Decía Yunus Emre (m. ca. 1321): «Hay un "yo" en mí,



Al-lāhu Akbar (Dios es lo más grande)

más allá de mí». El espejo del corazón humano es ilimitado; sus posibilidades son infinitas. Proclama Dios por boca del profeta Muhámmad: «No me contienen ni los cielos ni la tierra, pero sí el corazón de mi siervo». El derviche es consciente de las secretas concordancias existentes entre el alma del hombre y el espíritu del cosmos. Y es que el hombre es infinitamente más de lo que piensa, aunque mucho menos de lo que se cree. Según afirma el Corán, el ser humano ha sido modelado según la forma más perfecta, pero a causa de su ignorante altivez malvive en el estadio más bajo (Corán 95, 4-5). «Conocerse a sí mismo», afirma el propio Rûmî, «es el alma de todas las ciencias» (M III, 2654). He ahí el viaje interior al que se entrega el derviche con todo su ser. Todas las fuerzas elementales del cuerpo y el alma, todas las potencias del ser deben orientarse hacia el despertar del espíritu, fin de dicho viaje interior. El hombre común domina muchas ciencias, pero lo ignora todo de sí mismo. Conocerse es reconocer algo dentro de algo, vislumbrar la chispa divina que prende en el corazón del ser humano, cuya esencia consiste en ser *más* que el mero animal pensante que a menudo se cree. Afirma 'Alî ibn Abî Tâlib (m. ca. 661): «Tu remedio está dentro de ti, pero no lo percibes; tu enfermedad viene de ti, pero tú no lo ves. Crees que eres un pequeño cuerpo, pero dentro de ti se despliega el macrocosmos. Eres el libro evidente a través de cuyas letras el Oculto [Dios] se hace manifiesto».

«No existe el mal absoluto en este mundo, pues el mal es siempre relativo [...]. Así, el veneno de la serpiente es vida para la serpiente, pero muerte para el hombre»

(Al IV, 65 y 68)

La luz divina se propaga por doquier. Todo en la existencia posee una brizna de sacralidad, del dolor al gozo, el desamparo y la solidaridad, la ira y el perdón, el abatimiento y la euforia, el veneno y su antídoto. A diferencia del hombre común, varado en un estrecho moralismo, para el derviche no existe ni bien ni mal, ni bueno ni malo, solo situaciones que permiten despertar una conciencia superior de las múltiples relaciones del ser humano con lo divino y con el universo, una conciencia capaz de traspasar la ordinaria comprensión racional y profana para llegar a un discernimiento más certero de la naturaleza real de las cosas. Para un derviche solo cuenta lo que es verdad y lo que no lo es, lo real y lo ilusorio. Pero las palabras, verdaderas perlas fonéticas, son algo más que meros vehículos comunicativos. Las palabras contienen auténticos tesoros etimológicos, y aún más en el caso de la lengua árabe, cuya ductilidad y plurivalencia oximorónica, según dice Luce López-Baralt, resultan proverbiales. Así, los términos «bien» (*ma'râf*) y «mal» (*munkar*) están relacionados etimológicamente con «conocimiento» (*ma'rifa*)

e «ignorancia» (*nakira*). De tal manera que en el bien late siempre una brizna de verdad, mientras que el mal no es más que una expresión de la ignorancia. Desde el punto de vista de los principios, sin embargo, es una necesidad metafísica, resultado de la omnipresencia divina, que siempre se pueda sacar de cualquier situación, por negativa que aparentemente pueda parecer, alguna ventaja excepcionalmente buena. Sin embargo, toda medalla tiene su reverso. «No hay mal que por bien no venga», reza un refrán popular, por no citar el propio Corán: «Es cierto que con cada dificultad viene la facilidad» (Corán 94, 5). Nada de cuanto existe es en vano ni fruto del azar; la vida no es sino la manifestación de la posibilidad universal en la que todo tiene su razón de ser. Para el derviche, incluso el horror del mundo es en realidad una misericordia divina. Interrogarse acerca del mal existente en la vida es como preguntar por qué hay creación. Según los sabios sufíes, la respuesta es la infinitud divina. Rûmî lo explica comparando a Dios con un artista magistral que pinta tanto imágenes bellas como imágenes repulsivas, siendo ambas prueba de su maestría (M II, 2539). En cualquier caso, los opuestos, que son fruto de la infinitud de la naturaleza divina, se complementan y fecundan mutuamente. Un derviche sabe que la vida nos educa mediante los contrastes y los opuestos; se reconoce cada cosa mediante su contrario. Cuanto más negra es la noche, se dice, más brillan las estrellas.

«Te dejas seducir por la adulación como una mujer presumida, ¡oh, necio!, pero ¿de qué te servirán las mentiras y los falsos halagos?»

(M II, 2583)

Comentaba el polígrafo musulmán 'Abd al-Rahmân Sulamî (m. 1021) que la caballería espiritual sufí (*futuwwa*), forma que asumió en el islam la relación del sufismo con la realidad social, consiste en mantenerse lejos de todo halago. La *futuwwa*, entendida en su vertiente ética y espiritual, ha moldeado desde sus albores la personalidad de quienes transitan a través de la senda sufí. Un derviche no tiene voluntad de llamar la atención, no persigue parecer lo que no es. Un derviche no pregon a los cuatro vientos sus virtudes, no se sitúa por encima del resto de hombres; antes bien, ansía borrar la perfección a los ojos de los demás. El derviche no desea ser esclavo de sus vicios, pero tampoco de sus virtudes. Quien aspira a la verdad vive alejado de cualquier foco. Los realmente elevados jamás se envanecen. El derviche evita con denuedo verse sometido al escrutinio público. El aplauso del mundo, un veneno mortal que mata toda posibilidad de caminar con veracidad a través de la senda sufí, es insignificante para él. Un derviche conoce sus sombras. «Del pavo real se admiran los colores y las formas», escribe Sa'dî Shîrâzî

(m. 1292), «pero él siente vergüenza porque sus patas son feas». Fiel al llamado espíritu de la *malâmatî*, cúspide de la espiritualidad islámica, según Ibn 'Arabî (m. 1240), el derviche vive *en* y *del* anonimato. En cierta ocasión se le preguntó a Bâyezîd Bistâmî (m. 875) cuál era el signo más notable del verdadero conocedor de los secretos divinos, y esto fue lo que contestó: «Es que lo veas comiendo y bebiendo en tu compañía, bromear contigo, venderte o comprarte algo, mientras que su corazón está en el reino de la santidad divina. Ese es el signo más prodigioso». Al derviche no le importuna el elogio; tampoco la reprobación. Muchos son los que llevan a cabo obras piadosas y devocionales, anhelando ser aprobados, reconocidos y recompensados por ello. Pero las acciones de entrega en la senda son fines en sí mismos y no medios para obtener otras cosas. Afirmaba Râbi'a al-'Adawwiyya (m. 801) que deseaba quemar el paraíso y apagar el fuego del infierno, para que se amara a Dios por puro amor, no por temor; sin intereses cicateros. Y es que existe un falso amor que lo que desea es poseer. Un derviche ama porque ama, sin por qué ni para qué; y eso es vivir sin reservas. Un derviche no hace algo para algo, lo cual en modo alguno significa que todo le sea indiferente. Un derviche no sabe adónde va (Dios es un destino ignoto), pero sabe bien lo que hace.

«Si tu corazón se convierte en la morada de tu secreto,
alcanzarás más rápido cuanto anhelas»

(M I, 175)

Ciertamente, el secreto se protege a sí mismo, como reza un viejo adagio sufí. Con todo, un derviche sabe guardar los secretos de la senda interior. El sufismo no es una vía secreta —mejor aún, *secretista*—, pero sí discreta. La discreción es el útero en el que se gesta la conciencia espiritual del derviche. No en vano decía el profeta Muhámmad: «Todo aquel que guarde el secreto alcanzará veloz la unión con el Bienamado»; del mismo modo que el grano germina cuando se oculta al ser enterrado. De ahí que los sabios sufíes insten a obrar siempre con discreción entre las gentes, según el principio de la *pia dissimulatio* (*taqiyya*), consistente en guardar silencio público sobre las particularidades de la senda sufí y sus secretos, en particular en presencia de no iniciados. Afirma Sa'dí Shîrâzî (m. 1292): «No te asombres de que un sabio deje de hablar en presencia de personas viles, pues la melodía de un arpa no puede imponerse al ruido de un tambor, y el perfume del ámbar gris sucumbe al hedor del ajo podrido». Y es que las perlas no se hicieron para los cerdos. «Yo no digo mi canción sino a quien conmigo va», se dice en el romance del Conde Arnaldos. Un derviche comparte

cuanto sabe, no se lo queda para sí, pero solo lo hace con quienes tienen ojos para ver y oídos para oír. Si algo singulariza al derviche es su capacidad para hacerse cargo de los secretos de la senda interior y no expresar nada que resulte incomprensible a las gentes, pues el hombre se resiste y rechaza aquello que lo desconcierta. No se puede confiar la sabiduría a quien no es digno de ella, pero tampoco se le debe privar de ella a quien la merece. La tarea consiste, pues, en revelar los misterios sin profanarlos, en divulgarlos sin vulgarizarlos.

«Al creyente fiel no lo muerden dos veces»

(M I, 907)

Un derviche puede ser cualquier cosa menos ingenuo. Para obtener algo en la vida, no basta con la inspiración o la pericia, hace falta también tener experiencia. Por eso, el maestro de la senda sufí recibe el nombre de *shayj*, que en árabe significa «viejo», o lo que es lo mismo, «hombre de edad», y, por consiguiente, alguien que tiene mundo; un hombre experimentado. En la tradición sufí no existe la figura del niño prodigio. Aquí, quien más ha vivido (conscientemente), más sabe. El hombre, dice un refrán que resuena desde tiempos inmemoriales, siempre tropieza dos veces con la misma piedra; sin embargo, al derviche no lo muerden una segunda vez. Hay que reaccionar de forma veloz cuando se percibe que algo no funciona. El derviche no puede permitirse el lujo de repetir errores anteriores. Dice el profeta Muhámmad: «El creyente no será picado dos veces por el mismo avispero». En la gran batalla de la vida, en el combate espiritual por el perfeccionamiento interior librado en la propia alma, no se puede ser un iluso. Un derviche no da la mano a cualquiera. El cazador silba dulcemente, se dice, para engañar al pájaro que desea cazar. Para el que vive con los ojos abiertos,

para quien ha despertado del sueño egótico del propio yo, la vida, la experiencia que otorga el paso del tiempo, constituye un auténtico maestro, el más veraz de todos. La experiencia —Ibn Sînâ (m. 1037) lo menciona— es la mejor medicina. «Confía en Dios, pero primero ata a tu camello», aconsejaba el profeta Muhámmad a los suyos. En el alma del derviche conviven la prudencia calculada del mercader y el arrojo intrépido y generoso del guerrero. En virtud de la cualidad del *istislâm*, que expresa un estado de disponibilidad a la vez vigilante y serena para obrar según el signo de cada instante, el derviche plenamente realizado es, tal como asevera Martin Lings, el más realista de los hombres. En el círculo sufí no hay lugar para los incautos, como tampoco lo hay para los engreídos y los perezosos, los diletantes y los holgazanes.



!Beshnô, gell (!Escucha, ven!)

«Sin autocontrol no hay gracia divina»

(M I, 78)

El hombre común no es dueño de sí mismo; vive a merced de las turbulencias de su alma: de los impulsos egóticos y de las pasiones que, insaciables, arden como el fuego. Cuando alguien carece de autocontrol acaba corrompiéndose. El hombre común posee muchos centros de interés, centros que lo *des-centran* y lo empujan a vivir en la periferia de sí mismo, pero carece de centralidad, no tiene Centro; es un ser volcado hacia fuera, cuyo único afán es la horizontalidad mundana, ignorante de cualquier posibilidad de elevación vertical. Dicho sin tapujos: el hombre común es un ser exterior y horizontal, plano. «Has dispersado tu conciencia en todas direcciones», clama Rûmî, «y tu engreimiento vale menos que una brizna de hierba» (M V, 1084). El derviche no malgasta sus esfuerzos en trivialidades, sino que vive concentrado en la aventura de la senda interior. Es a quien ha despertado del sueño del yo a lo real, a quien descubre que no es lo que había creído ser, a quien más le duele perder el tiempo. Concentrado en un solo punto, el derviche lo abarca absolutamente todo; el hombre común, concentrado en múltiples puntos, no abarca casi nada. Todo

el sufismo está impregnado por el espíritu del combate espiritual en pos del perfeccionamiento interior, cuya piedra de toque es el dominio de sí mismo. Se trata de un combate exclusivamente interior e inmaterial que se libra en la propia alma humana, auténtica materia del trabajo espiritual, que es como el dragón mitológico que debe perecer a fin de que el héroe obtenga el tesoro que le aguarda: en este caso, la liberación interior, la paz triunfal. Sea como fuere, algo debe morir, lo viejo, para que lo nuevo vea la luz. El auténtico guerrero, lo decía el profeta Muhámmad, es quien lucha contra sus pasiones y deseos, porque lo importante no es lo que uno desea sino lo que en verdad necesita. Dicho combate exige una brizna de locura, pero jamás temeridad, pues se enfrenta uno a fuerzas muy poderosas. Nadie debería presentarse a la batalla blandiendo una espada de madera, advierten los sabios sufíes. El autocontrol sigue siempre al autoconocimiento; antes de corregirse es preciso conocerse. En otras palabras, no hay dominio sin conocimiento. Solo quien se conoce y es dueño de sí mismo es libre para presentarse en la morada del Amado. El autocontrol constituye la condición esencial para recorrer la senda sufí. Sin dominio de sí no hay nobleza, ni tampoco libertad, pues la verdadera libertad consiste, justamente, en el dominio absoluto de sí, que es la raíz de todas las virtudes. El auténtico león es quien se conquista a sí mismo. Ser dueño de sí es tener un centro (la expresión es de Frithjof Schuon), y quien tiene un centro, anclado en lo más recóndito e inmovible del ser,

puede permitirse todo aquello a lo que es capaz de renunciar. Y es que un derviche ha dejado de depender de las cosas sin por ello tener que huir de ellas. Un derviche en modo alguno pone el mundo —este mundo sin cielo y sin eje, todo él periferia— como centro de sus anhelos y preocupaciones.

«El ego lleva un rosario (*tasbîb*) y un Corán
 en su mano derecha,
 y un alfanje y un puñal bajo la manga»
 (M III, 2554)

La senda interior está plagada de trampas y peligros fatales; todo buscador sincero lo sabe. De ahí la necesidad de contar con un guía ducho, un maestro espiritual legitimado por la propia tradición y capaz de descifrar lo que está más allá de lo humanamente reconocible. El hombre, es cierto, puede buscar la fuente de la vida por sí mismo, pero fracasará en el intento, muy posiblemente, sin la asistencia de un maestro competente, capaz de guiar sus pasos. Quien no tiene maestro, se dice, tiene a *Shaytân* (el Satán bíblico) por maestro, sabiendo que *Shaytân* encuentra terreno fértil donde crecer en los pliegues del ego (*nafs*), cuya vulnerabilidad es superlativa. En consecuencia, quien carece de maestro espiritual tiene a su propio ego por guía, y el ego jamás realizará nada que vaya contra sí mismo. Los sabios sufíes, especialmente los *malâmatîes*, los llamados hombres de la reprobación, cuyo rigor en la senda interior es encomiable, han sido muy escrupulosos a la hora de desenmascarar las formas más sutiles con las que el ego imperativo ejerce su dominio sobre el ser humano; por ejemplo, la autocomplacencia,

el exhibicionismo y el narcisismo espiritual. Y es que el núcleo de la senda interior es un secreto inviolable entre el amante y el Amado. «Tus oraciones», denuncia Rûmî, «te han llenado de orgullo el corazón» (M II, 339). Hay que evitar ser esclavo de los propios defectos, pero también de las propias virtudes, pues no hay obstáculo mayor en la vía del perfeccionamiento interior que la arrogancia espiritual. Un derviche reacciona sin ambages contra la hipocresía religiosa. Los hombres confiesan un solo Dios, pero realmente viven y actúan como si hubiera muchos dioses. Así, adolecen del pecado cardinal de politeísmo (*shirk*), que no es sino una burda hipocresía, según la cual en un nivel profesan una cosa y en otro actúan de modo contrario. La verdad del hombre común es mentira. Creer que cualquier fenómeno existe con independencia de Dios es asociar dicho fenómeno a Dios. El derviche ve que todas las cosas son dependientes de Dios y obtienen su realidad de Él. Sanear la mente idolátrica y politeísta, regenerar la indigencia de un paisaje interior dominado por el ego requiere todo un proceso, llamémoslo alquímico, que los sabios sufíes denominan, justamente, alquimia de la felicidad (*al-kimya al-sa'da*). No se trata aquí, pues, de destruir el ego, como erróneamente suponen algunos, o de que se extinga, como alegan otros, sino más bien de transmutarlo, a fin de avizorar en él la huella divina del Uno Único. Afirma Ibn 'Arabî (m. 1240): «El Profeta ha dicho: "Quien conoce su sí mismo (*nafs*), conoce a su Señor". No ha dicho: "El que extingue su sí mismo, conoce a su Señor"». Y tampoco ha dicho, añadimos

nosotros, que deba ser asolado. Expresado en términos alquímicos, el ego es como una suerte de materia a la que hay que transmutar, a semejanza del plomo que debe ser transmutado en oro. Dicha transmutación de la estructura psicofísica del hombre persigue disolver el nudo del egocentrismo, que impide al corazón contemplar directamente las realidades principales contenidas en el interior del ser humano. Porque el propósito siempre es ver, ver más allá de los velos que recubren al Uno Único, que están formados por los deseos egoicos y los apegos materiales. Dice así el profeta Muhámmad: «Dios está recubierto por setenta y dos mil velos».

«Tanto da lo que te rezague en la senda interior,
ya sea la fe o la infidelidad.

Cualquier cosa que te aleje del Amado,
¿qué más da si es bella o fea?»

(M I, 1763)

Sin el compromiso de la totalidad del ser no es posible transitar con éxito por la senda interior. Todos los sabios sufíes son unánimes al respecto. El Amado exige del buscador sincero una entrega total. El derecho del absoluto real, se dice, prevalece por encima de cualquier otro. La realización espiritual, cuya verdadera naturaleza es la plenitud absoluta de la unión, consistente en la eliminación de los velos que separan al hombre de Dios y la plena consecución de la verdadera naturaleza humana, no es una *actividad* más como otra cualquiera, sino una *acción*, la única digna de dicho nombre, merced a la cual el hombre deviene plenamente humano. Los sabios sufíes son tajantes a la hora de alertar acerca de los riesgos de banalizar o falsear el propósito del sufismo. Todo lo que distraiga o aparte de dicho propósito es censurable, ya se trate de la infidelidad, ya de la propia fe, puesto que también la fe, cuando es vivida por obligación o bien en beneficio propio, aparta de la senda que conduce al Amado. Un derviche, observa Rûmî, «desea que la amistad, la



Mubámmad

pasión, el amor, la fe y la infidelidad expiren reintegrándose a su origen, pues todas estas cosas no son más que muros que causan estrechez y dualidad» (FF 52, 44-47). He ahí la audacia de los sabios sufíes, especialmente los de raigambre *malâmatî*: colocar al hombre religioso, pagado de sí mismo, henchido de orgullo espiritual, frente a sus propias insuficiencias y contradicciones. No solo la infidelidad (*kufr*), esto es, la negación explícita y el ocultamiento de Dios, aleja de Él, sino también ciertas formas de vivir la fe. Sultân Walad (m. 1312) expresa así el verdadero talante *malâmatî*: «Hay muchos pecados benditos y muchos actos de sumisión a Dios que son execrables». A ojos sufíes, nada resulta más repugnante que la egolatría y el porte autocomplaciente de algunos religiosos, satisfechos en sus prácticas devocionales, incapaces de discernir las formas encubiertas de la hipocresía y la falsa piedad. Esa es la razón de que los sabios sufíes hayan prevenido acerca de la idolatrización de los ejercicios espirituales, poniendo en guardia contra la santurronería, verdadera enfermedad espiritual, y la sobrecarga ritual que podría desembocar en un automatismo estéril. Afirma Rûmî acerca de las mediaciones: «Tras la visión directa, el intermediario no es más que un estorbo» (M IV, 2977). El propio ego constituye todo un mago que tiende trampas al buscador, incluso al más sincero y despierto. Los sabios sufíes consideran unánimemente que la egolatría es la forma más grosera de idolatría. El narcisismo espiritual vuelve al hombre intransigente, pues le impide ver la verdad del otro. «Te consideraste un amigo íntimo de Dios»,

se lamenta Rûmî, «pero muchos se han distanciado de Él así» (M II, 340). El derviche sabe que el verdadero camino interior está hecho de silencio y discreción, y no de gestos externos extravagantes; sabe que es un secreto compartido entre él y el Amado. Al fin y al cabo, a los amigos íntimos de Dios solo los conoce el propio Dios. Su sí mismo ha sido aniquilado de tal modo que ni ellos mismos saben reconocer su estado de intimidad (*uns*) con el Amado divino. Esta es una de las grandes paradojas de la santidad (*walâya*), tal como la conciben los sabios sufíes. Nada más lejos de su talante, por consiguiente, que el culto y la veneración idolátrica.

«Quien ve y reconoce sus propias deficiencias
avanza veloz en la senda del perfeccionamiento»

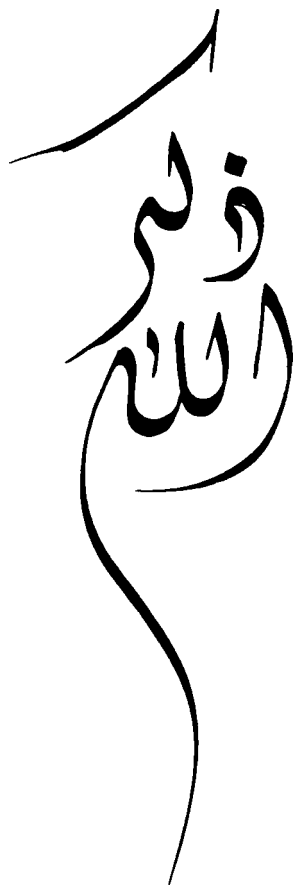
(M I, 3212)

El ser humano es un istmo entre la luz y la oscuridad, un ser dual y biface, ni absolutamente ángel, ni absolutamente demonio. Escindido entre la aspiración a lo más alto y noble y el impulso narcisista que lo empuja hacia abajo, todo hombre posee una zona luminosa y una zona sombría. En él convive la tendencia de apertura al Absoluto y el ensimismamiento que lo aísla en su individualidad. A cada instante, hay en el interior del ser humano un otoño y una primavera. Afirma Rûmî: «A veces somos pez y otras anzuelo. Una mitad nuestra es creyente; la otra, infiel» (M II, 604). Un derviche sabe que en la senda sufí no hay logro que valga sin el reconocimiento y la aceptación de la propia sombra, pues solo se transforma lo que se conoce. De tal modo que cuanto más se profundiza en el camino interior, cuanto más luz se posee, mayor es la percepción de lo sombrío, ya que también es más lo que uno es capaz de ver. He ahí la paradoja de la luz. Como dice en nuestros días Khaled Bentounès: «Cuanto más se expande la luz, más pone de manifiesto nuestras zonas de sombra». Hay que comprender que todo en la vida aparece a través de pares de opuestos, de

tal modo que no es posible alcanzar algo sin antes toparse con su contrario. La dulzura de la miel se percibe en contraste con el vinagre. De ahí la declaración de Rûmî: «Quien sufre dolor capta el aroma del mensaje» (M I, 628). La estructura dual está inscrita en la naturaleza de las cosas. Y es que la vida se manifiesta de forma polar. Un derviche sabe que es preciso encender una luz a fin de visualizar las contradicciones flagrantes de nuestra vida; y dicha luz proviene del autoexamen tenaz (*murâqaba*), realizado en humilde meditación. El derviche invita así a escrutar el envés de lo dado, la naturaleza intrínseca de las cosas, hecha de luces y de sombras; tarea que exige una muy específica cualidad de la voluntad, como la aspiración espiritual (*himmâ*), que es el anhelo profundo de elevarse por encima de uno mismo, pero, también, como apunta Titus Burckhardt, la fe que mueve montañas. Solo el humilde es capaz de reconocer las propias deficiencias y, en consecuencia, triunfar en la senda del perfeccionamiento interior. Y es ahí, justamente, sobre la humildad, donde el derviche planta su tienda. Por eso se dice que no hay peor enfermedad que el engreimiento de la perfección.

«La mujer es un rayo divino,
 más que esa amada terrena que ves:
 es creadora, se podría decir que no ha sido creada»
 (M I, 2437)

Hombre y mujer constituyen, a nivel humano, la manifestación de la polaridad cósmica entre lo masculino y lo femenino. Entre ambos existe, espiritualmente hablando, una suerte de superioridad recíproca, en expresión de Frithjof Schuon. Sin embargo, según una antigua tradición sufí, a Dios se lo reconoce mejor bajo su aspecto femenino. No por casualidad el término *dhat*, que designa en árabe la esencia divina —única, sola y sin segundo—, pertenece a dicho género. Divina sabiduría y belleza femenina están íntimamente desposadas, como lo están la música y la poesía. Su esencia es amor y verdad al mismo tiempo. La verdad implica siempre una brizna de amor, de tal suerte que la verdad posee su belleza y el amor su verdad. Dicho de otro modo, la belleza femenina es un símbolo que conduce al empíreo divino. Según Ibn 'Arabî (m. 1240), la mujer constituye el lugar teofánico por excelencia, allí donde lo divino se revela con mayor pureza y transparencia. La mujer encarna el misterio insondable de la vida que el hombre anhela. Por eso, constituye un don divino, como reconoció el propio profeta Muhámmad, quien la equiparó al valor de la plegaria y al encanto evocador de los perfumes.



Zikru-l-lah (Recuerdo de Dios)

«Jamás abandones el recuerdo de Dios;
sé una de esas personas que están orando constantemente»
(FF 45, 78-79)

En cierta ocasión, Rûmî fue interrogado acerca de la plegaria y si existía algún camino más corto que ella para acercarse a Dios, a lo cual el maestro de Konya respondió: la oración, siempre la oración (FF 3, 16). Pero la oración no solo es la forma exterior, ejecutada ritualmente durante cinco momentos precisos del día y de la noche, según estipula la fe islámica, sino también su espíritu, que constituye su sentido verdadero y es, además, la verdad del sentido de la oración, su genuina significación espiritual, sin la cual, insiste Rûmî, la oración no vale nada. «Muchas oraciones son pérdida y destrucción y, por bondad, Dios no las escucha» (M II, 140). El texto coránico alude al valor de la oración ritual (*salât*), segundo pilar del islam, en tanto que «refrena al hombre de las acciones deshonestas y de cuanto atenta contra la razón». Ese es el alcance (y el primer objetivo) de la oración. Sin embargo, el recuerdo e invocación del nombre divino (*dhikr*), que es la oración fundamental del derviche, obedece a otra razón más primordial, como se refiere en la continuación de la aleya coránica citada: «pero el recuerdo de Dios (*dhikr*) es en verdad el mayor bien» (Corán 29, 45).

La invocación permanente del nombre divino es el recuerdo del corazón y el corazón del recuerdo. Para el derviche, dicha experiencia constituye el núcleo incontrovertible del sufismo; él sabe que recordar es hacer del *cordis*, en cuanto corazón o centro del ser, la morada perpetua del Amado, donde se actualiza la presencia divina. Mediante el *dhikr*, el derviche restaura la conciencia del Absoluto que posee el ser humano y reconduce la voluntad y la inteligencia a su esencia. Orar es invocar (y convocar) al Amado a cada instante, recordarlo en todo, volverlo presente en cada aliento, si bien resulta una absurdez metafísica hablar de una ausencia de Dios, pues ello significaría la extinción del mundo, incapaz de sostenerse por sí mismo. «Él está con vosotros dondequiera que os encontréis» (Corán 57, 4). El derviche halla en el recuerdo de Dios un oasis de paz en medio de las tribulaciones del ser y del mundo. «¿Acaso no se apaciguan los corazones gracias al recuerdo de Dios?» (Corán 13, 28), lo cual corrobora Rûmî al afirmar que «no hay descanso sino allí donde se está solo con Dios» (M II, 591). El derviche, receptor de los dones del espíritu, permanece siempre sumergido en el recuerdo del Amado, con todo su ser, haga lo que haga, esté donde esté. El derviche pertenece a esa estirpe de personas espirituales, mencionada en el texto coránico, «que invocan a Dios estando de pie, sentados o recostados; que reflexionan siempre en la creación de los cielos y la Tierra» (Corán 3, 191). Cuando se vive en la presencia constante del Uno Único, como «si lo vieseis, porque aunque no lo veáis Él os ve», tal

como se afirma en el llamado *badîz* de Djibrîl, el arcángel Gabriel de la tradición bíblica, todo acto consciente se convierte en plegaria. Y eso es orar constantemente: acometer cualquier cosa en presencia del Amado, lo cual significa sacralizarlo todo, sin circunscribir lo sagrado al dominio exclusivo de lo religioso. Con todo, el derviche no persigue en la oración nada terrenal, ni tampoco busca sensación alguna, de modo que le es indiferente no recibir nada sensible a cambio. Una invocación atribuida a Bâyezîd Bistâmî (m. 875) dice así: «¡Oh, mi Dios! Tú sabes bien qué necesito». Hay que evitar el embeleso del propio estado espiritual. Un derviche está enamorado del Amado, jamás del amor. Y cuando alcanza la unión amorosa con Él, no adquiere nada en particular, sino que más bien se convierte en lo que en su naturaleza profunda siempre había sido y es (¡y jamás dejará de ser!), pues la esencia del hombre es el sí mismo divino, cuya realidad se vive solo cuando se muere al propio yo individual. El derviche es de «esas personas que están orando constantemente» (Corán 70, 23).

«El ídolo de tu ego es la madre de todos los ídolos»

(M I, 772)

El hombre común, que es el hombre entregado a sí mismo, es un idólatra contumaz, cuya existencia se sustenta sobre una infinitud de ídolos —dinero, poder, libertad, salud, progreso...—, por más que no sea consciente de ello. Un ídolo es todo aquello en lo que el ser humano deposita su confianza y a lo que le confiere autoridad sobre sí mismo, usurpando lo que, en puridad, es de Dios, el Uno Único. Allí donde se erige un ídolo, Dios se ausenta, porque Dios cabe únicamente donde esté solo Él; son los celos divinos a los que aluden los sabios sufíes. Con todo, el ego (*nafs*) constituye el ídolo por excelencia, el más sutil y poderoso de todos. Para los sabios sufíes, el ego, que también podríamos llamar yo fenoménico, constituye el terreno nutricio de todas las tendencias individuales o egocéntricas que encierran al hombre en sí, haciéndole creer ilusoriamente que posee vida por sí mismo al margen del resto. El ego obedece pasivamente a los impulsos naturales. El ego es —así lo refiere Bâyezîd Bistâmî (m. 875)— la patria de todo mal, cuyas señas de identidad son la debilidad y el egoísmo, el deseo y la ignorancia. En el Corán se lo compara con un ejército belicoso al que hay que derrotar, con lo que

se evoca, nuevamente, la centralidad que el combate espiritual ocupa en el sufismo: «Cuando os encontréis con un ejército enemigo, manteneos firmes e invocad a Dios, para que podáis triunfar» (Corán 8, 45). Según la hermenéutica sufí (*ta'wîl*), el ejército enemigo del ego es el tirano que uno mismo alimenta con sus actitudes y, lo que es peor, con el que acaba identificándose. El ego es el escenario donde el derviche lleva a cabo el combate del perfeccionamiento interior; un combate espinoso que no se libra con las armas de la voluntad, sino con las de la inteligencia. «Es muy fácil destruir un ídolo material, pero creer que es sencillo dominar al propio ego es de locos» (M I, 778), le advierte Rûmî al buscador poco avezado. Para el derviche, la voluntad depende siempre del conocimiento, y no a la inversa. Hay que remarcar que el sufismo es una senda de conocimiento y no una mística volitiva. Y es que todo esfuerzo voluntarioso que aspire a trascender los límites de la propia individualidad está abocado al fracaso. Cuando se fuerzan las cosas en una dirección se consigue el efecto contrario. La voluntad desempeña, a lo sumo, un papel preparatorio y, por ende, siempre auxiliar, como ocurre con ciertos tipos de ascética (*zuhd*), pero no puede nada contra las argucias del propio ego. El hombre puede ser coronación divina de la naturaleza —la expresión es de Titus Burckhardt— o, por el contrario, su peor enemigo, el más cruel depredador, cuando se entrega ciegamente al culto de sí mismo. Y es que «el hombre se vuelve sumamente soberbio cuando se cree autosuficiente» (Corán 96, 6-7). El derviche, para quien nada resulta más

repugnante que el mundo idolátrico del hombre común, sabe que no hay fuerza sino en el Amado divino, y a nadie más que a Él se entrega. «A Ti solo adoramos; solo en Ti buscamos ayuda» (Corán 1, 5). Ser un derviche significa vivir desde el *tawhíd* o principio de la unidad del ser, lo cual excluye la existencia de otra realidad frente a Dios, que no es un ser todopoderoso que more en la lejanía de los cielos, sino lo Real Absoluto, la realidad realmente real, lo que hace que las cosas sean lo que son, ahora y aquí, y no otra cosa.

«Me convierto en cualquier instrumento
que Dios quiera hacer de mí»
(M V, 1685)

Un derviche no se deja embelesar por ningún sueño, ya provenga del exterior o bien de su propio yo. Anclado en la fortaleza de luz del espíritu, ajeno al bullicio vociferante de un mundo orgulloso de cosas vanas, el derviche ha hecho de la voluntad divina su voluntad. «Deseo no desear», clamaba Bâyezîd Bistâmî (m. 875). El derviche actúa, pues, sin actuar, algo que en modo alguno implica impasibilidad. «No eras tú quien lanzaba cuando lanzabas; era Dios quien lanzaba» (Corán 8, 17), se le recuerda al profeta Muhámmad en el Corán, haciéndole ver que es el propio Dios quien obra a través de su siervo, cuando este se ha entregado sin reservas a Él. Dios es el autor de todos los actos del derviche, como afirma Ahmad al-'Alawî (m. 1934), ya sean estos interiores o exteriores. El reto aquí consiste en actuar comprendiendo que la acción correcta no parte del propio yo, aunque tampoco de una completa alteridad. Quien actúa, cuando el derviche actúa, es su no-yo. «¡Aquí me tienes, mi Dios, aquí me tienes!», proclama el derviche, despojado de todo deseo egoísta, en actitud de receptividad pura. Y la respuesta no se hace esperar, porque Dios nunca defrauda. Dice así el

عشاق

'Ushâq (Amantes de la divinidad)

propio Amado divino por boca del profeta Muhámmad: «Cuando amo a un servidor, Yo, el Señor, soy su oído, de manera que oye por Mí; soy sus ojos, de manera que ve por Mí; soy su lengua, de manera que habla por Mí; y soy su mano, de manera que coge por mí». La voluntad del derviche, mero instrumento de la divinidad, es la voluntad del Amado. Si hace de él fuente, ofrece agua; y si lo convierte en fuego, arde y caldea. El derviche, que se mueve inmóvil, es como un cálamo que el Amado sostiene entre sus dedos y maneja a su antojo.

«Si das pan por amor a Dios, obtendrás pan a cambio;
si ofreces tu vida por amor a Él, obtendrás la vida a cambio»

(M I, 2236)

Un derviche ha hecho suyas estas palabras coránicas: «En verdad mi oración y mi sacrificio, mi vida y mi muerte son para Dios, Señor de todos los mundos» (Corán 6, 162). Hay que huir de la idolatría de lo efímero. Decía Sa'dî Shîrâzî (m. 1292): «Las flores son perecederas, y lo que no perdura no es digno de devoción». Solo el Amado, Uno Único imperecedero, merece la entrega total e incondicional del ser humano, porque el resto no son más que formas pasajeras, entretenimientos vanos. Lo divino es, lo profano solo existe, y cuanto existe tarde o temprano debe perecer. El derviche se ha rendido por completo al misterio de lo real. El derviche vive absorbido en la presencia de Dios (*istigrâq*), una presencia que guarda estrecha relación con el rompimiento del corazón. Dice así el Amado divino por boca del profeta Muhámmad: «Yo estoy con aquellos cuyos corazones se han roto por Mí». Y es que nadie ha visto jamás un corazón que no se haya roto en mil pedazos por causa del amor de Dios. Pero quien ofrenda su vida por Él no muere jamás, porque el fin del hombre no es el hombre. Quien muere *en* y *por* el Amado divino vive eternamente. «No digáis de los que mueren

en la senda de Dios: "Están muertos". Al contrario, están vivos, aunque vosotros no lo percibáis» (Corán 2, 154). He ahí el gran misterio de la existencia: quien pierde la vida por Él la gana. Dios destruye al hombre para después reconstruirlo. Las lágrimas que se derraman por causa del Amado se convierten en perlas. El derviche se extingue (*fanâ'*), muere conscientemente a sí mismo, para permanecer (*baqâ'*) inmerso en Él, realizando de este modo el punto nodal del *tawhîd* o principio de la unidad del ser: en la experiencia unitiva del derviche hay fusión sin confusión y distinción sin separación. Solo quien realiza dicha experiencia trascendental de anonadamiento voluntario puede pronunciar legítimamente: «Yo soy la Verdad», como hizo Mansûr Hal-lâdj (m. 922), el derviche mártir de Bagdad. La vida es pura gratuidad, don inmediato que libremente se nos brinda y libremente se debe entregar. Dicen los que saben que la vida nos ha sido dada y, por ende, solo se merece dándola. Todo lo que es noble debe darse a sí mismo. Dios, que era un tesoro escondido que deseó ser conocido, se ha dado a sí mismo en el espíritu del hombre. En la senda interior sufí no basta con dar, en la senda interior sufí hay que darse.

«Morí como mineral y me convertí en planta,
morí como planta y me transformé en animal, morí como
animal y me convertí en hombre.

¿Qué habría de temer? ¿Cuándo disminuí al morir?

Nuevamente, moriré como hombre,
para elevarme hasta los ángeles;
pero también como ángel habré de morir.

Todo perece salvo la faz de Dios»

(M III, 3901-3904)

El derviche aspira a una vida superior a través de la muerte y la resurrección espiritual. Se trata, como apunta Annemarie Schimmel, del juego recíproco y permanente entre la anihilación (*fanâ'*) y la subsistencia en Dios (*baqâ'*), que es lo que queda del ser humano cuando no queda nada de él, una vez que ha muerto a su individualidad. Quien muere a sí mismo antes de morir, según se dice en una célebre tradición profética, es designado en el sufismo Hombre universal u Hombre perfecto (*al-insân al-kâmil*). Es el *doble nacimiento* al que aluden insistentemente los sabios sufíes. Solo quien triunfa sobre lo humano y logra superarlo es realmente humano. El sufismo se presenta así como una vía de liberación, de superación y de realización interior. Dicho Hombre universal constituye un verdadero microcosmos que abarca todos y cada uno de los diferentes niveles de la existencia, de lo más bajo a lo más alto,

de la humilde piedra al ángel de las esferas superiores extasiado de amor por la belleza y la majestad divinas. De otro modo no sería una realidad integradora, tal como sostienen los sabios sufíes. El Hombre universal contiene en sí enteramente el universo. Afirma Ma Fuch'u (m. 1874): «El ser humano es la esencia del cielo y de la tierra». Para el derviche, el hombre no es más que una etapa transitoria en la escala del ser que arranca en el reino mineral y pasa por los reinos vegetal y animal. A fin de poder alzarse por encima de sí mismo, Dios le ha colocado una escala ante sus pies, la escala del ser, que debe remontar esforzadamente. Se trata del movimiento ascendente del espíritu humano que se alza peldaño a peldaño hasta la morada del Amado, su verdadero origen divino. El derviche considera la existencia como una suerte de puente, un lugar de tránsito que hay que atravesar para comprender su significación real. Rehusar el reto de cruzarlo es mantenerse en este mundo en un estado permanente de sueño, tanto de noche como de día. El término *ta'bîr* —Henry Corbin así nos lo ha recordado— designa en árabe la acción de cruzar de un lado a otro, pero es, al mismo tiempo, una forma de referirse al acto de interpretar un texto, es decir, a la hermenéutica. A fin de cuentas, esta no es sino el tránsito de lo aparente a lo oculto, de lo exterior a lo interior, de lo exotérico (*zâbir*) a lo esotérico (*bâtin*). Para el derviche, interpretar algo es remitirlo a su origen. Con todo, la hermenéutica no constituye una tarea meramente especulativa. Según los sabios sufíes existe una estrecha relación entre el modo de comprender

—*modus intelligendi*— y el modo de ser —*modus essendi*—, de tal manera que la realización del acto interpretativo trae consigo, forzosamente, un nuevo nacimiento espiritual que comporta no poder vivir ya como antes. Para quien ha cruzado a la otra orilla, la pequeña morada del yo imperativo y narcisista no puede ser habitada jamás como si nada hubiese ocurrido. Nadie asciende a la montaña (sagrada) y retorna igual, nadie realiza la experiencia del ángel sin mudar de piel, nadie mira cara a cara a la luz del espíritu sin permanecer ciego para las cosas del mundo.

«El amor es el astrolabio de los misterios divinos»

(M I, 110)

No hay huellas que seguir en el vasto océano de la búsqueda espiritual. Según Rûmî, la única guía posible en dicho océano —ora calmo, ora agitado— es el amor, astrolabio de los misterios divinos. Pero el amor que invocan los sabios sufíes no es un arrebato sentimental, sino la más pura expresión de la gnosis. El sentimentalismo, que nada tiene que ver con el sentir profundo del derviche, es otro velo más que impide ver la naturaleza real de las cosas. Y es que quien cae presa del sentimentalismo no ve las cosas como lo que en verdad son, sino como desearía que fuesen. El sufismo constituye ante todo una senda de conocimiento que pone el acento en la inteligencia del hombre (*'aql*) y en su capacidad reflexiva (*fikr*). «¿Acaso no vais a reflexionar?» (Corán 6, 50), se le pregunta una y otra vez al ser humano en el Corán. Pero si el amor de los sabios sufíes tiene poco que ver con el uso cotidiano que se hace de dicho término, tampoco el conocimiento del que hablan debe confundirse con el conocimiento tal como es entendido habitualmente en el lenguaje corriente. En el sufismo, conocer es ser, puesto que no es concebible un conocimiento desligado de la realización



Mā shā' Al-lāh (Es lo que Dios ha querido)

espiritual. Si algo caracteriza al derviche es la fecunda combinación de rigor intelectual y espíritu contemplativo. Suhrawardî Maqtûl (m. 1191) fue muy explícito al alertar que «una investigación filosófica que no desemboque en una realización espiritual personal es una vana pérdida de tiempo, y la búsqueda de una experiencia mística sin una seria formación filosófica previa tiene todas las probabilidades de perderse en aberraciones, ilusiones y desviaciones». Pues bien, dicha conjunción es lo que expresa la palabra *ma'rifa*, término utilizado por los sabios sufíes que podría traducirse por «gnosis». Tal como afirma Frithjof Schuon, la gnosis sufí es una sabiduría hecha de conocimiento y santidad. Para Rûmî, portavoz de lo inefable, heraldo del amor ilimitado, conocimiento y amor son dos realidades sinónimas. Pero si hay un uso preferente del término «amor» es debido, como recalca William C. Chittick, a que dicha palabra indica mejor que cualquier otra que en el sufismo, en cuanto sendero de gnosis, la totalidad del propio ser conoce al objeto de la indagación espiritual, y no solo la mente, como sucede en la filosofía e, incluso, en la teología. Mansûr Hal-lâdj (m. 922) decía que el amor es estar frente al Amado despojado de sí mismo. En efecto, para el derviche, el amor comporta un abandono total de sí. Como lo expresó Djunayd (m. 910), se trata de alcanzar «la aniquilación en Aquel en quien reflexionamos». El amor hace posible lo imposible. «Gracias al amor lo amargo se vuelve dulce, gracias al amor el cobre se convierte en oro [...], gracias al amor los muertos resucitan» (M II, 1530-1532). Para el derviche, el amor

constituye la expresión más pura de la experiencia unitiva, puesto que el amor incondicional une al amante con el Amado, de tal manera que no existe distinción entre ambos. Ese es el secreto del *tawhîd* espiritual o principio de la unicidad del ser, corazón de la doctrina sufí, según el cual solo Él, el Uno Único, el Viviente por excelencia, es existente, y nada ni nadie está *al lado* de Él ni *fuera* de Él. En efecto, en dicho principio se halla condensada la quintaesencia de la senda sufí que opera la conversión de lo semejante en lo semejante—ya que solo lo semejante puede ser conocido por lo semejante—y su horizonte último: un conocimiento que es conciencia de sí, presencia inmediata de lo conocido que se desborda en la efusión amorosa. Y es que en el paroxismo el amante se convierte en la sustancia misma del amor: es a la vez el amante y el Amado. Adentrarse en el *tawhîd* supone ir descubriendo las sutilezas del secreto del Uno sin segundo, pero también sus trampas y peligros, sus contradicciones incluso. La senda del Amado, se dice, es extremadamente arriesgada. Hablar de unión en este camino, por ejemplo, resulta un tanto contradictorio, puesto que presupone la existencia de dos entidades separadas donde, en puridad, solo hay una sola y única realidad existente, que es el Uno Único, lo Real divino. De ahí que podamos aseverar que la unión aún conserva un pequeño vestigio de egoísmo individual. La unión de algo que es único carece de sentido. En el *tawhîd*, el derviche experimenta en sí mismo que lo que nunca fue se apaga (*fanâ'*) y que subsiste (*baqâ'*) lo que nunca ha dejado de ser.

«Esta búsqueda espiritual es el deseo de alcanzar a Dios
que Él mismo ha sembrado en tu corazón»
(M V, 1734)

Lo espiritual, entendido aquí como la capacidad de apertura existencial (*îmân*) a lo que llamamos Dios (*Al-lâh* en árabe), desde nuestro limitado lenguaje humano, es una dimensión constitutiva del ser humano, de todo ser humano, y no un añadido que solo unos cuantos privilegiados disfrutaban en virtud de su fe. El hombre es (también) espíritu. Está impreso en la sustancia del alma humana el anhelo del Uno Único, ser que se basta a sí mismo, fuente de la que toda vida brota. Pero «ningún amante buscaría la unión si el Amado no la buscara antes» (M III, 4394). Dios desea amar y ser amado. Como el propio ser humano, dirá Muhámmad Iqbâl (m. 1938), también Dios es cautivo del deseo (*'ishq*). Louis Massignon lo llamó el «deseo esencial». Se trata de una suerte de fuerza magnética que atrae nuevamente cada cosa a su origen. Dicha simiente del deseo esencial aparece sembrada en la naturaleza primordial del ser humano (*fitra*), tal como se menciona en el propio texto coránico: «Así pues, dirige tu rostro con firmeza hacia la fe perenne, apartándote de todo lo falso, conforme a la naturaleza primordial que Dios ha infundido al hombre» (Corán 30, 30). Esta naturaleza primordial —nos recuerda el islamó-

logo español Abderramán Mohamed Maanán— es unión, apertura, espontaneidad, ausencia de reservas, predisposición, inmersión en la abundancia creadora. En otras palabras, se trata del primer instante de la creatura en el que está abierta a todo y es capaz de acogerlo todo. El islam, así lo señala el propio profeta Muhámmad, es la tradición por excelencia de la *fitra*, de tal suerte que el sufismo no es sino una experiencia gustativa de dicha *fitra*, que es también norma primordial, o lo que es lo mismo, el estado de armonía entre el ser humano, el cosmos y Dios. La naturaleza primordial del hombre es el zócalo sobre el que descansa nuestra herencia humana. El derviche persigue vivir en y desde dicha naturaleza primordial. El derviche aspira a cumplir el destino de ser lo que en verdad es, fuente de toda felicidad, ya que lo que hace feliz al hombre es lo que está inscrito en su naturaleza profunda. El derviche anhela restaurar dicho estado primigenio de inocencia sacral; un estado de comunión inmediata con la naturaleza real de las cosas, sin el cual no es posible alcanzar el universo de los secretos divinos. Pero, aun siendo lo más genuino del ser humano, la *fitra* yace soterrada bajo la herrumbre acumulada a lo largo de la vida. En ese sentido, todo hombre es un santo que se ignora y, por consiguiente, desconoce su posibilidad ontológica como ser humano, el fondo de luz que reposa en su interior, su complexión más insondable. «En el fondo del hombre», escribía Jalíl Gibrán (m. 1931), «reside un poder de anhelar lo que transforma su niebla interior en un sol»; y dicho poder no es otro que el poder de la *fitra*.

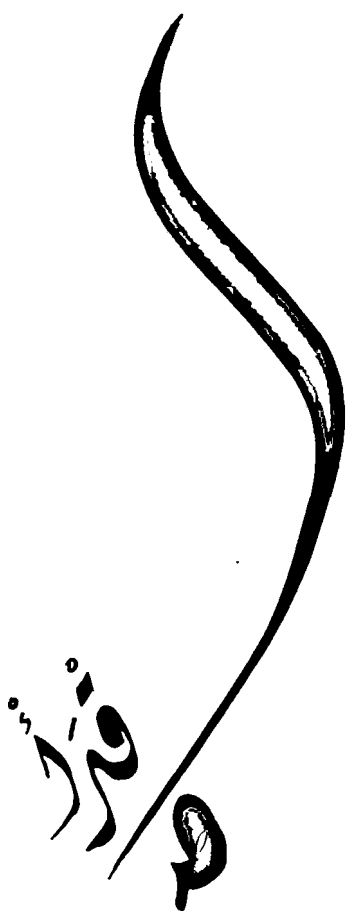
«A quienquiera que diga "yo" y "nosotros"
en la puerta de la corte divina se le prohibirá la entrada»

(M I, 3055)

Cuenta la fértil tradición oral sufí que, una noche, Bâyezîd Bistâmî (m. 875) vio a Dios en sueños y le preguntó acerca de la mejor manera de llegar a Él. Dios le respondió: «Abandónate, y ven a mí sin ti». Para el derviche, abandonarse significa, antes que nada, liberarse de la tiranía del yo imperativo (*nafs*) con el que el hombre común se identifica erróneamente, a fin de reencontrar su propia naturaleza original (*fitra*), cincelada a imagen de Dios. No hay libre actualización de la presencia divina sin vaciamiento previo del receptáculo humano. Solo abandonándose en el Uno Único, de modo que los límites de su yo estallen, deviene el hombre espejo de Dios y Dios espejo del hombre. Tarde o temprano, lo que nunca fue, el ego, deja de existir, y queda lo que en verdad es, Él. De ahí que, en puridad, solo Dios posea legitimidad para proferir el «yo» que los hombres, en su vanidosa ignorancia, usurpan como suyo. Decir «yo» es autoexcluirse del círculo de los derviches, pues en dicha morada del amor no hay cabida para otro «yo» que el del Amado divino. Dios no ha colocado en el cuerpo de los hombres más que un solo corazón, a fin de que no puedan servir a

otro señor que no sea Él. Quien dice «yo» es presa de la tendencia que el mundo alimenta hacia la dispersión, el alejamiento del centro y, por consiguiente, la separación de Dios. Dicha tendencia está personificada en el sufismo por la figura coránica de Iblîs, el ángel caído, cuya *función* fue rehusar postrarse ante Adam (el Adán bíblico), imagen del hombre prototípico, al no ver en él más que los aspectos exteriores de su naturaleza humana y no su complexión teomórfica (Corán 2, 34). Al igual que Iblîs, el hombre común, ciego de un ojo, como se lamenta el propio Rûmî (M IV, 1616), solo ve la corteza de las cosas, de tal modo que el mundo se le muestra como una realidad independiente y aislada de la fuente original de la existencia que es Dios. La ignorancia del hombre resulta de la ceguera del llamado «ojo del corazón» (*'ayn al-qalb*), órgano sutil de la intuición espiritual, es decir, de la inteligencia pura. Dicho «ojo del corazón», u «ojo de la certeza» (*'ayn al-yaqîn*), según la expresión coránica (Corán 102, 7), es capaz de vislumbrar el secreto del principio de la unidad del ser (*tawhîd*), verdadero corazón del sufismo, que aparece condensado en la fórmula islámica de carácter apofático *Lâ ilâha il-lâ Al-lâh*, cuyo significado literal en árabe, «No hay más dios que Dios», fue parafraseado por los sabios sufíes como «No hay existente sino Dios» y, también, «No hay más realidad que la realidad de Dios». Dicho de otro modo, no existe parte alguna fuera del todo. Si el mundo, en cuanto totalidad, es el reflector de Dios, el hombre, en su naturaleza primigenia, que en sí misma compendia el mundo entero, es igualmente el reflector

del Uno Único. Sin embargo, para sembrar lo nuevo es preciso desterrar previamente lo viejo. En la senda sufí, la negación precede a la afirmación: antes de erigir certezas acerca de Dios, hay que destruir la falsedad de tantos ídolos y dioses —incluido el ídolo del propio yo—, aun sabiendo que no puede afirmarse nada de Él sin reducirlo a algo distinto de lo que en verdad es. Luchar contra la idolatrización de Dios es más luchar contra la falsa imagen que de Él han construido los propios hombres que contra Él mismo.



Ilqra' (Read)

«Si tus pensamientos son una rosa,
 todo tú eres un jardín de rosas;
 pero si son una espina,
 todo tú serás leña para el fuego»
 (M II, 278)

Los hábitos mentales implantados en uno mismo determinan todos los pasos del ser humano. Proyectamos nuestra vida a través del pensamiento. Dicho de otro modo, el hombre construye su mundo mediante su propio pensamiento; mundo que puede ser o bien una rosalada, si frecuenta ideas elevadas, o bien leña para el fuego, si se abandona a los caprichos egoístas del ego, insaciable en su voracidad. Uno llega a ser de la misma sustancia que aquello que ocupa su mente. «Si os esforzáis en hacer el bien, lo haréis para vosotros mismos; y si hacéis el mal, lo haréis en vuestra contra» (Corán 17, 7), afirma el Corán, responsabilizando al propio ser humano de sus acciones (también de sus pensamientos, obviamente) y de los frutos, ya sean dulces o amargos, de estas. Concentrar amor y conocimiento dentro de uno mismo o, lo que es igual, belleza y verdad, significa plenitud interior y elevación; concentrar odio significa decrepitud y abismo. La belleza es para el derviche un criterio de la verdad y de la buena vida. Evidentemente, no es igual quien concentra amor y conocimiento que quien concentra odio. No se trata del

mismo hombre, a pesar de que todo el mundo contiene la santidad en lo más hondo de sí mismo, puesto que no es igual la luz que la oscuridad, ver que no ver. «¿Acaso son iguales el ciego y el que ve?», dice el Corán (6, 50). Ser un derviche significa *convertirse*, que es, según René Guénon, *dejar de ser uno para ser el mismo pero otro*. Quien se convierte opera una verdadera transformación interior, una metamorfosis intelectual, diría Ananda K. Coomaraswamy, según la cual el ser pasa del pensamiento estrictamente humano a la comprensión divina. En árabe, *qalb*, que significa «corazón», incluye también el concepto de «conversión». En el léxico del sufismo, el corazón (*qalb*) se identifica con el centro del ser. El derviche es, pues, quien, desde dicho centro, ha sabido invertir el sentido de la mirada, vaciándola de todo apriorismo interpretativo. La conversión (*tawba*) supone un despojamiento interior radical. Y eso es hacer de uno un jardín de rosas, pues la rosa constituye —lo refiere el profeta Muhámmad— el más bello símbolo divino. Quien vive en la presencia del Amado, sumergido en la invocación de su nombre, planta una rosa fragante en su ser. «Di: "Dios", y deja que el resto juegue con su palabrería» (Corán 6, 91).

«Cuando aparece el interés propio, la virtud se oculta»

(M I,334)

El hombre común piensa demasiado en sí mismo —de hecho, solo piensa en sí mismo—, y, encima, lo hace de forma errada. Pensar demasiado en uno mismo, se dice, es un veneno, cuya consecuencia es la codicia; la codicia y también la vanidad, que es la ilusión del ego narcisista: la falsa idea del «yo soy», «yo tengo», «yo hago». La virtud, que es belleza y nobleza del alma, huye de todo corazón presa del interés individual. Donde reina el ego pasional, la virtud brilla por su ausencia. En el sufismo, la virtud, forma cualitativa de la voluntad, implica siempre un modo de conocimiento, no una obligación moral, y es el resultado no solo de la comprensión sino de la realización interior del principio de la unicidad divina (*tawhîd*), según el cual todo carece de existencia propia frente a la realidad totalizadora del Uno Único. Los sabios sufíes conciben la virtud como el reflejo exterior de la conversión interior operada en el hombre. La virtud es, pues, una suerte de verdad actuada. Dos son, según el sufismo, los fundamentos de la virtud: el anonadamiento y la compasión, o lo que es lo mismo, la humildad y la generosidad. Solo quien sabe de la propia evanescencia, quien es consciente de

su indigencia ontológica, se muestra humilde y compasivo con los demás. Y es que el vanidoso no es más que un ignorante. A ojos sufíes, todas las virtudes están contenidas en la pobreza espiritual (*faqr*), que es el estado de vaciamiento interior característico del indigente (*faqîr*), otra forma de referirse al derviche; se trata de una pobreza espiritual que coincide, por lo demás, con la sinceridad (*sidq*). Solo un corazón vacío como el del derviche, despojado de toda herrumbre individualista, puede convertirse en morada del Uno Único; recuérdese que el vacío del corazón significa vacío para el Amado. En otras palabras, el derviche, todo su ser, es un espejo que refleja al Amado. La virtud espiritual que encarna el derviche consiste en asumir la condición divina, aniquilándose a sí mismo para resurgir en Dios. He ahí el fruto de la muerte iniciática: la conciencia ininterrumpida de la presencia divina. Y esa es la razón de que el derviche actúe en el mundo sin interés egoísta alguno. Pero actuar sin interés egoísta, esto es, con pureza, renunciando al fruto de las acciones, en modo alguno significa actuar ciegamente. Según Julius Evola, la norma de no mirar a las consecuencias de la acción concierne a los móviles afectivos individualistas, pero no al necesario conocimiento de aquellas condiciones objetivas que la acción debe tener en cuenta para ser en lo posible una acción perfecta. El derviche, que se siente a sí mismo como un caballero espiritual (*fatâ*), cumple con lo que tiene que hacer en cada momento (porque hay cosas que deben hacerse, más allá de las propias apetencias), y, además, procura realizarlo con impecabilidad.

«Cada profeta y cada amigo de Dios posee un camino,
pero todos ellos conducen a la realidad divina.

En realidad, son solo uno»

(M I, 3086)

El profeta, todo profeta sin distinción, es una merced divina para los seres humanos. Afirma el Corán: «No diferenciamos entre los distintos profetas de Dios» (Corán 2, 285); pues, a pesar de que no digan lo mismo, señalan y conducen a lo mismo; todos ellos apuntan hacia un mismo y único horizonte de inteligibilidad. «Son esencialmente uno, su luz nunca se separa», nos dirá Rûmî (M II, 189). De hecho, más que el último profeta, como refiere la tradición islámica, Muhámmad es todos los profetas. El derviche, heredero de dicha perspectiva coránica omniabarcante, ha hecho suyo el mensaje perenne —sus intuiciones espirituales primordiales— de todos los enviados de Dios, que es esencialmente idéntico, a pesar de que pueda diferir en las formas, dada la universalidad de los principios. Y es que la verdad es bella en todas sus expresiones. Nadie en la espiritualidad islámica (¡y quizás universal!) ha sabido expresar mejor que Ibn 'Arabî (m. 1240) —cuya metafísica es básicamente la misma que la que subyace a los escritos de Rûmî— dicha apertura totalizadora del alma humana, capaz de acogerlo todo y de

dejarse fecundar por todo: «Mi corazón adopta todas las formas: unos pastos para las gacelas y un monasterio para el monje. Es un templo para los ídolos, la Ka'ba del peregrino, las tablas de la Torá y el libro del Corán. Sigo solo la religión del amor, y hacia donde van sus jinetes me dirijo, pues es el amor mi sola fe y religión». Según Rûmî, cada profeta interpreta sus propias «notas musicales de las que surge la gratuidad de la vida para los que buscan» (M I, 1923), pero es el oído humano, mancillado por iniquidades, el que es incapaz de percibir dicha música trascendente. Nada nuevo, pues, nos trae el derviche; nada que no se nos haya advertido ya. Todo lo que es preciso decir, todo cuanto el hombre necesita oír, ya ha sido dicho antes, si bien se ha ignorado u olvidado una y otra vez. De ahí que, más allá de modas pasajeras, la tarea insistente del derviche (¡un ser *insistencialista* por naturaleza y vocación!) consista en recordarnos lo de siempre, ni más ni menos, pero dicho de forma tan original que parece como si jamás antes se hubiese pronunciado nada igual. He ahí el misterio de la *originalidad* sufí, que no es sino la renovada fidelidad a los orígenes.

«Lo exterior afirma: "No soy más que esto". Lo interior contesta: "Mira atentamente delante y detrás". Lo exterior lo niega todo y afirma que lo interior no es nada. Pero lo interior replica: "Te mostraremos la verdad; ¡mira bien!"»

(M IV 1009-1010)

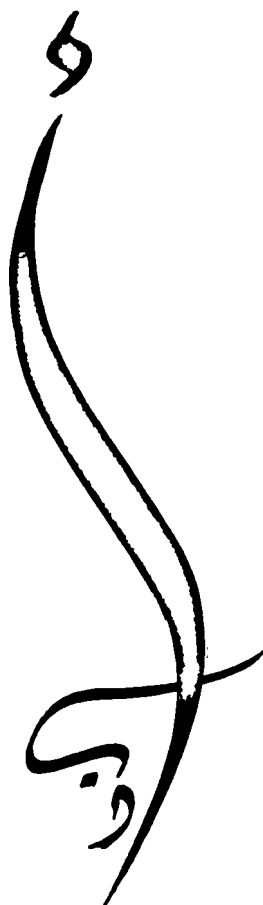
El hombre común vive en la corteza de las cosas, obnubilado por la apariencia efímera del mundo, ignorante de eso que Frithjof Schuon denominó certeramente «la transparencia metafísica de los fenómenos». El ego y el mundo por él construido —lo que erróneamente llamamos realidad— no son más que un sueño ilusorio del que el derviche ha logrado despertar, tras haber muerto voluntariamente a dicho mundo. Solo quien muere a sí mismo despierta de la existencia umbrosa al mundo de la luz que no es ni oriental ni occidental (Corán 24, 35). Solo ese, el muerto redivivo, el liberado en vida, es capaz de ver, y ver aquí es percibir la causalidad vertical que vincula cada fenómeno con su principio y esencia, otra forma de referirse a la hermenéutica espiritual sufí (*ta'wíl*), único medio para descifrar el misterio inescrutable de la existencia y sus signos. Hay que transmutar la mirada roma con la que se miran las cosas habitualmente, de otro modo la vastedad opalina del universo se contrae y ensombrece ante nosotros. Tal como indican los sabios sufíes, hay

que aprender a mirar de nuevo; mirar con la mirada inocente y desprejuiciada del infante, más allá de las categorías interpretativas dominantes, a fin de ver por encima —y por dentro— de lo inmediato aparente, justo allí donde late el corazón del vasto mundo. Raimon Panikkar hablaba de la necesidad de una nueva inocencia. Un derviche no pierde jamás la capacidad de maravillarse ante el milagro de la vida. En eso es como los niños, que son los únicos capaces de ver el mundo sin sombras. El propio Rûmî recuerda que «cada rosa fragante nos está revelando los secretos del hacedor divino universal» (M I, 2022), y se lamenta a renglón seguido de que sean tan pocos los seres humanos capaces de mirar atentamente y contemplar dicho milagro. Los ojos del hombre común miran, pero se extravían sin ver nada más que formas; son ojos vueltos exclusivamente hacia fuera, incapaces de aprehender la riqueza simbólica de la existencia. Y el simbolismo —lo refiere Martin Lings— es lo más importante de la existencia, y es a la vez la única explicación de la existencia. Buena parte de los males del hombre moderno, de su enfermedad crónica, tienen que ver con esa amputación de la mirada interna. De ahí el diagnóstico de Rûmî, verdadero médico de los corazones: «Si sientes angustia con los ojos abiertos, sabe que has cerrado el ojo de tu corazón; ábrelo pues» (M II, 86).

«Entra en las casas por las puertas»

(M I, 1628)

Todo el sufismo, se dice, aparece sintetizado en el término árabe *adab*, de muy difícil traducción. *Adab* es, primero de todo, «cortesía espiritual» y «educación», pero también «conveniencia espiritual». Se trata de colocar cada cosa y a cada situación en el lugar que le corresponde por su propia naturaleza. Un derviche es consciente de que todo posee su propio *adab*. Existe un *adab* del silencio y un *adab* de la palabra, un *adab* del comer y un *adab* del ayuno; también existe un *adab* del viajar. Para el derviche, un acto realizado sin *adab* es un acto baladí. La dificultad estriba en que el *adab* apenas si se puede enseñar (ni tampoco aprender), puesto que, al igual que la humildad (o la generosidad), el *adab* es maestro de sí mismo: se aprende practicándolo. El *adab* no es una pose, ni un mero formalismo sin más, como ocurre con la cortesía mundana. El *adab* exterioriza la virtud y la belleza del corazón (*ihssân*) que, según dice Titus Burckhardt, se expande hacia el exterior transformando cada actividad humana en arte y cada arte en recuerdo del Uno Único. «¿Acaso no es la retribución de la virtud y la belleza del corazón (*ihssân*), la propia virtud y belleza del corazón?» (Corán 55, 60). «Dios



Adab (Cortesía espiritual)

recomienda la perfección en todo», sostiene el profeta Muhámmad, otra forma de subrayar que todo ha de ser realizado de acuerdo con su propio *adab*, es decir, según sus propias leyes y principios, ya se trate de lo más nimio o de lo más relevante. En otras palabras, las cosas han de hacerse bien, *con arte*, y no de cualquier manera. Un derviche emplea siempre buenos modales y rechaza la vileza. Y es que una causa noble no legitima unos métodos innobles. De ahí la corrección de sus maneras, la elegancia natural, casi ritualizada, de sus gestos, su porte caballeresco. A las casas se entra por las puertas, advierte Rûmî. Por lo tanto, el *adab* implica el dominio de las pasiones humanas, que son las que verdaderamente condicionan las acciones. Se trata de una manera de formalizar los actos del hombre, de modo que generen armonía y belleza, y no desorden y fealdad. El *adab* disciplina el cuerpo, incluso, extrayendo de él su dignidad innata y su naturaleza teomórfica, porque no hay conocimiento divino sin el testimonio de la corporalidad. De ahí la impecabilidad del derviche, testigo y garante de la nobleza del alma, por lo que hace a las formas. Y es que el *adab* permite aflorar el aspecto majestuoso de nuestra existencia. También existe un *adab* del conocimiento. Leemos en el Corán: «La virtud no consiste en que entréis en las casas por detrás; el verdaderamente virtuoso es quien es consciente de Dios» (Corán 2, 189). En árabe, la metáfora «entrar en una casa por su puerta» se emplea para indicar el enfoque correcto de una cuestión. Para el derviche, todo acto ha de ser abordado a través de su «puerta» (*bâb*) principal,

es decir, a través de la conciencia del Uno Único. Pero aún hay más, el conocimiento se obtiene a través de los amigos de Dios, que son la puerta (*bâb*) principal que da acceso a las moradas espirituales; y no a través del mero acatamiento de las formalidades religiosas, que son las puertas traseras.

«La paciencia es la llave
que abre las puertas de la felicidad»
(M II, 70)

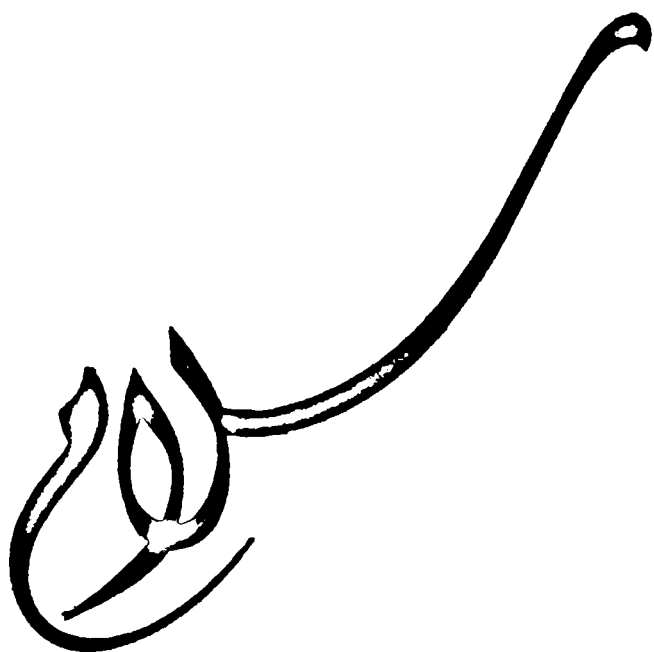
La paciencia (*sabr*) es la llave de oro que abre el secreto de la proximidad divina (*qurba*). «Ciertamente, Dios está con los que son pacientes en la adversidad» (Corán 8, 46). La paciencia, nutrida por una misteriosa fuente interior conectada a la esencia de la vida, es la cura tanto de la indolencia como de la precipitación, síntomas ambos de inmadurez espiritual. «Quien no tiene entereza», observa Rûmî, «carece de fe» (M II, 600). La paciencia, que para el derviche nada tiene que ver con la resignación, es un remedio amargo al principio, pero dulce después. Una herida grave requiere un remedio severo. Cultivar la paciencia disciplinadamente ayuda a solidificar la fortaleza interior y el rigor. Nada estable puede construirse sobre el sentimentalismo volátil, la palabrería bienintencionada pero huera o la flojedad del alma. El rigor constituye el esfuerzo por huir de la ilusión y la vaguedad. Para un derviche, la espiritualidad solo es íntegra a condición de combinarse con la fuerza. «Quien sabe coser, sabe rasgar» (M I, 3885). Dios es belleza (*djamâl*) y majestad (*djalâl*) al mismo tiempo, como el sol que reconforta en primavera y abrasa en verano. Así, en la senda sufí hay

delicadeza y reciedumbre, fuerza y dulzura, a la vez. Ser paciente significa, entre otras cosas, dar tiempo al tiempo: un árbol no crece estirándolo de las ramas. Quien es paciente sabe aguardar; quien es paciente sabe resistir; quien es paciente sabe prepararse como es debido —ninguna carrera comienza en la línea de salida—, pues las pruebas tienen que existir, son ley de vida y, tarde o temprano, acaban por llegar. Todos los ojos, se dice, han llorado alguna vez. «¿Acaso piensan los hombres que se les dejará decir: "¡Creemos!", sin ser puestos a prueba?» (Corán 29, 2). Dios ama a los hombres probándolos. Dicho de otro modo, no hay tesoro sin trampas que sortear. Las pruebas son necesarias, pues solo ante ellas puede el hombre medir su arrojo y su tenacidad, su humildad y su paciencia, su sinceridad y su fe. La sinceridad comienza cuando estamos indefensos y desarmados; pocas veces se da en la opulencia. Para el derviche, la sabiduría consiste en saber aceptar lo que viene y dejar ir lo que se va. Sin duda, el hombre está en manos del Amado; muchos así lo creen, pero muy pocos lo saben con certeza y solo un puñado escaso lo ha vivido en sus carnes alguna vez. Sea como fuere, «Dios jamás impone a nadie nada que esté por encima de sus fuerzas» (Corán 2, 286).

«Las guerras de la humanidad son como peleas infantiles;
todas son estúpidas, sin sentido y repugnantes»

(M I, 3435)

El hombre, se dice, es un animal racional, pero su comportamiento insensato —¿quién se atrevería a negarlo!— a menudo lo desmiente. La mayor parte de los hombres son devoradores de hombres; lobos, los llamaba Hobbes. El propio Rûmî se lamenta, no sin una pizca de humor: «Aunque no nos demos cuenta de que somos unos asnos, lo somos» (M I, 2848). La guerra es el fracaso absoluto de la humanidad, el envilecimiento de nuestra noble condición humana, concebida a imagen del Uno Único. En la guerra perece el hombre y se alza victorioso el animal depredador; el perro defiende su territorio como un feroz león. Salvo los amigos de Dios, sus íntimos, quienes han renunciado a todo por amor, el resto son como niños enzarzados en peleas infantiles. Y es que nadie puede considerarse realmente adulto si no se ha liberado de las pasiones del ego. En un mundo de hombres sin inteligencia y escasos de corazón, dominado por el interés propio y que solo ofrece frutas amargas como la iniquidad y la violencia, la guerra resulta inevitable. «¿Cuántos derviches hay en el mundo?», se preguntan quienes todo lo basan en lo cuantitativo. «Pocos», responde un derviche; por eso el mundo va como va. «Muchos», contesta otro; y por eso el mundo no va peor.



Salām (Paz)

«No hipoteques tu corazón con pensamientos
acerca del sustento, pues el sustento no te faltará jamás»

(M II, 454)

El ser humano no es una excepción biológica: como cualquier otro ser vivo, necesita alimentarse para sobrevivir. Es una obviedad que sin alimento el hombre perece, pero la lucha por procurarse el sustento diario en modo alguno justifica su existencia. Vivir es más que sobrevivir. Quien empeña su vida en pos del sustento, la pierde. Las necesidades del hombre completo, tomado en toda su amplitud, sin que lo más sutil de sí mismo le haya sido amputado, no se reducen a lo meramente biológico. Y es que no solo de pan vive el hombre. El alimento del caballo y el jinete no son iguales. Existe un tipo de hambre que no se sacia con cualquier pan, y es el hambre del espíritu. Dicho de otro modo, el hombre posee una necesidad innata de verdad y de belleza. Afirmaba Aristóteles que en el interior del hombre titila una chispa divina que es lo que nos hace plenamente humanos. Hay algo en la vida sin lo cual la vida ya no es vida. Un derviche no deja que dicha chispa divina se apague jamás. El hombre verdadero, lo decía Martin Lings, es mucho más consciente de las realidades superiores que cualquier otra creatura terrestre. Dicho hombre aspira a lo absoluto, lo cual nada

tiene que ver con el delirio prometeico de alcanzar la categoría de Dios, pues, bien lo sabe el derviche, una cosa es la divinización y otra bien distinta el endiosamiento. Quien cercena la dimensión de verticalidad del ser humano (mal)vive absolutizando el plano horizontal de la relatividad y de la contingencia, dando por real lo que no es sino pura ilusión. No es cierto que el derviche llame a huir de lo real, como injustamente se dice a veces, sino todo lo contrario: el derviche invita a huir a lo realmente real; y lo real es, lo menciona Mircea Eliade, lo sagrado. El problema de ignorar qué es realmente lo sagrado es que se sacraliza cualquier cosa, como, por ejemplo, el propio sustento. En la senda del sufismo, los fines corporales y los fines espirituales jamás deben buscarse por separado, algo que caracteriza al particular estilo de vida sufí de realización espiritual en el mundo y no al margen de él. Un derviche persigue conciliar acción y contemplación. Un derviche, que en puridad es un contemplativo en la acción, jamás esgrime excusas cuando del espíritu se trata. En contraste, hay quien afirma no disponer de tiempo para el espíritu, aduciendo que ha de trabajar duro para ganarse la vida. Es el ser humano reducido a mero *homo economicus* que vive interpretando económicamente todos los aspectos de la existencia. «Puede vivir sin Dios», se lamenta Rûmî, «pero no sin comida; puede vivir sin fe pero no sin ídolos» (M II, 3073). «¿Dónde habrá alguien que diga [...]: "si como pan sin conciencia de los atributos de Dios me atragantaré"?» (M II, 3079). El derviche es de esos hombres «a quienes ni el comercio mundano ni la

búsqueda de beneficio apartan del recuerdo e invocación de Dios» (Corán 24, 36). Quien le da la espalda al espíritu, persiguiendo la abundancia material, ignora que, tal como afirma el profeta Muhámmad: «No es la abundancia de bienes materiales lo que trae la riqueza, sino que la verdadera riqueza es la riqueza del espíritu». El Amado alimenta con amor.

«Hay que abandonar muchas estancias,
a fin de que un día el viajero llegue a su verdadero hogar»
(M I, 3260)

El destino del hombre —así está inscrito en la sustancia de su alma— es viajar. Para el derviche, la vida es un viaje; y el ser humano, fundamentalmente, un *homo viator*. Vivimos para viajar, viajamos para ver, vemos para conocer, conocemos para amar, amamos para morir de amor, y morimos de amor para renacer (es el *doble nacimiento* del que hablan los sabios sufíes), que es vivir en la presencia del Amado divino. Pero el viaje del que habla el derviche no se inscribe en ninguna cartografía al uso, pues es un viaje interior —«en la propia patria» (*safar dar watan*), como afirman los derviches *naqshbandíes*—, esto es, a través del propio ser, y, por consiguiente, de retorno al punto de donde todo emana, al centro del cual nada se aparta, porque es un centro que está en todas partes, también en el jardín interior del sí mismo del hombre. El ser humano sintetiza el resplandor divino en el cosmos. He ahí, pues, la aventura del derviche: regresar al propio hogar, su verdadera patria original, que no es sino otra forma de referirse al cumplimiento del imperativo pindárico de ser lo que el hombre siempre ha sido (y es), pero ha olvidado, obnubilado como está por la apariencia cambiante de

las cosas. De ahí que los sabios sufíes afirmen que, más que conocer, lo importante es reconocer y reconocerse. Para el derviche, que es consciente del destierro en el que el hombre vive, ese y no otro es el único viaje que posee un verdadero sentido. Al fin y al cabo, todo cuanto el ser humano precisa reside desde siempre en su sí mismo intangible. Como un expatriado, el derviche no va, el derviche regresa, siempre está regresando, pues no hay nada nuevo que alcanzar ni descubrir que no esté revelándose ya, ahora y aquí; no hay que ir a ninguna parte, no hay trayecto alguno que transitar, no puede haberlo jamás, dado que todo es consecución, todo meta y llegada. Ni siquiera es preciso buscar a Dios, puesto que, como reza el adagio sufí, Dios no está desaparecido. En todo caso, es el hombre (pre)ocupado en sus cosas el que está ausente en el mundo.

«Nuestra muerte es el enlace nupcial con la eternidad»

(DS, 833)

Existe un fatal equívoco a propósito de la muerte, nos dice el derviche; un error de cálculo de consecuencias funestas para el ser humano, a quien angustia su finitud. La muerte no es lo contrario de la vida, sino del nacimiento. Todo cuanto nace, es ley de vida, ha de morir. Vida y muerte no son antagónicas; más bien se trata de dos episodios complementarios de una misma y única realidad ilimitada. Ambas, vida y muerte, no se pueden desvincular, pues se (co)pertenecen necesariamente. Jorge Luis Borges consideraba a la muerte como una vida vivida, mientras que la vida, decía el maestro argentino, es una muerte que viene. Sea como fuere, la muerte no puede ser el final de algo que no tiene principio. Solo la vida dura toda la vida. Con la muerte desaparece la individualidad, es cierto, pero jamás la vida que se vive a través de ella. En otras palabras, la gota de agua perece al final del trayecto, al regresar al seno del océano, pero al agua de la gota no le sucede nada. De ahí que los sabios sufíes se refieran a la muerte como la noche de bodas (*shab-i 'arâs*) en la que el hombre se une eternamente al Amado, lo cual no oculta el aspecto trágico de la muerte terrenal, como

reconoce todo derviche honesto. Rûmî habla de la muerte como de un nuevo nacimiento y compara a menudo al hombre, como advierte Eva de Vitray-Meyeroitch, con el embrión apresado en el seno materno, incapaz de imaginar un mundo exterior a él. Sin embargo, al derviche no le basta con pensar de vez en cuando en la muerte. Hay que tenerla siempre presente, según el consejo del profeta Muhámmad. Solo entonces la vida, que es un don inmediato, se hace más solemne y apreciable, más fecunda y gozosa. Y es que la muerte, nos recuerda Rûmî, es en realidad un nacimiento espiritual (M III, 3558).



Jâmûsb (Silencioso)

[Uno de los *nom de plume* o pseudónimos de Mevlânâ Rûmî]

«Haced del silencio un hábito»

(M I, 577)

El silencio es un océano; la palabra, un riachuelo. Nada resulta más elocuente y conmovedor que el silencio de un sabio sufí, entre otras cosas porque el silencio es su dominio natural, de lo que más sabe. Es más elocuente el silencio del sabio que la palabrería del listo, del mismo modo que vale más la bofetada de aquel que el abrazo del necio. El derviche ama el silencio, fuente inédita del conocimiento, condición de posibilidad de la senda interior, ya que Dios habla al corazón de los que callan para escucharlo. El silencio, hoy tan ausente y probablemente nunca oído, es de lo que mejor puede hablar el derviche —o aquello de lo que mejor puede... ¡callar!—. La senda interior es vecina del silencio, más que del discurso. Toda palabra es abreviatura de la realidad, cuando no una caricatura de esta. Las palabras son ruido, ¡y además están tan gastadas! Las palabras, como las sirenas de Ulises, nos arrojan contra los acantilados de lo superfluo y de la banalidad más banal; más aún hoy, si cabe, en una sociedad como la nuestra, que devora con pasmosa facilidad cada palabra, incluso las de apariencia más noble. Era Martin Buber quien afirmaba que «Dios» es la palabra más vilipendiada de la historia de la humanidad. Sin embargo, la palabra del derviche,

aunque insuficiente e inadecuada, como toda palabra que pretenda decir lo inefable, es de otra índole, pues nace, justamente, de sus silencios. Y es que el silencio es el alma de la palabra. La palabra que no nace del silencio no vale nada. Por eso la palabra del derviche resulta tan rotunda y germinadora, tan genesíaca y feraz, tan genuina, pues invita (y nos instruye) a sentir y saborear el silencio despojado tanto de la sospechosa invalidez de la palabra (¡los sabios sufíes han escrito y dicho tanto sobre lo que apenas puede balbucearse nada!) como de cualquier coartada espiritual. Para el derviche, hermeneuta del silencio sagrado, hablar es traducir; verter al lenguaje humano lo presentido en el lecho insondable de su sí mismo. Gracias a su sinceridad y a su fuerza interior, el derviche es capaz de hender la existencia con su palabra. Igualmente, dicha palabra nos ayuda a liberar nuestras intuiciones más profundas. Pero comprenderla implica saber de silencio, haberlo paladeado, aunque haya sido de forma fugaz. Reza un adagio sufí que quien no es capaz de comprender una mirada o una sonrisa —un silencio, añadiríamos nosotros— tampoco entiende una larga explicación. El silencio guarda estrecha relación con la escucha. Según el relato islámico de la creación, el sentido del oído fue creado antes que el habla; es decir, el silencio precede a la palabra. De ahí que, en la pedagogía espiritual sufí, primero sea escuchar y después hablar. Un derviche es alguien que sabe callar. Advierte Rûmî: «Si no hay utilidad alguna en hablar, no hables» (M I, 1524). En la senda sufí, el silencio es el guía y el sostén de los buscadores sinceros.

«No juzgues los actos de los sabios según tu propio rasero;
aunque "león" y "leche" se escriban igual en persa [*sbîr*]
no son lo mismo»

(M I, 263)

El sabio sufí es una misericordia divina (*rahma*). Vinculado interiormente a la verdad, aparece en el mundo como una teofanía perfecta de los atributos divinos. Su poder iniciático (*walâya*) es capaz de influir en las capacidades espirituales del buscador sincero, a fin de actualizar en él la posibilidad de la realización espiritual, latente en las entrañas de todo ser humano. En el sufismo, el sabio personifica al profeta Muhámmad y, gracias al influjo de este, al propio Dios. Estrechar su mano de forma ritual, al igual que hicieron los compañeros del Profeta con él en señal de fidelidad y lealtad, es estrechar la mano del Amado divino. «La mano de Dios está sobre sus manos» (Corán 48, 10). El sabio es el príncipe de la senda sufí; sin su asistencia resulta casi imposible dar ni un solo paso, del mismo modo que sin la piedra filosofal no es posible ninguna transmutación alquímica. Lo que para el resto no son sino meras conjeturas, para él es visión directa. Y es que tener una idea de algo no es vivir la realidad de nada. He ahí la diferencia entre el simple verbalismo y la realización espiritual. El sabio es el intérprete del símbolo por excelencia, quien conoce la lengua en la que se expresa el Amado divino.

«Planteamos estas parábolas a los hombres, pero solo los sabios las comprenden» (Corán 29, 43). A ojos del hombre común, atrapado en la angostura de su mundo, el comportamiento del sabio no siempre resulta comprensible; a veces, incluso, se atreve a censurarlo. Y es que nunca la ignorancia es más atrevida que cuando critica. Solo los necios se envalentonan en presencia de un león. «Para el hombre perfecto cada bocado y cada palabra son lícitos» (M I, 1621). Al sabio, se dice, no le perjudica beber vino. El sabio es un espíritu que ha escapado de la prisión de su individualidad y galopa libre como una suerte de jinete celestial (la expresión es del propio Rûmî). Por eso, un derviche no juzga jamás el comportamiento del sabio ni polemiza con él; antes bien, le profesa un respeto sacral, puesto que lo pequeño no puede objetarle nada a lo grande. ¿Cómo podría la parte enseñarle algo al todo? El sabio actúa siempre por razón de conveniencia espiritual, que nada tiene que ver con la preferencia individual. «Si has de seguirme, no me preguntes acerca de nada de lo que haga» (Corán 18, 70), le exigió a Mûsâ (el Moisés bíblico) el enigmático y desconcertante sabio Jidr, tan caro a los sabios sufíes, cuyo nombre significa «el Verde», en alusión al carácter perenne —siempre *verdeante*— de su sabiduría. Antes de poner en tela de juicio la autenticidad de los sabios, el buscador debe cuestionar la sinceridad de su búsqueda, pues los sabios obran por motivos de los cuales ellos son los únicos jueces. En el mundo abundan los sabios perfectos, pero ¿dónde están los discípulos sinceros?

«Hay una cosa en este mundo que no se puede olvidar jamás. Si olvidaras todo lo otro, pero no olvidaras esto, no existiría motivo para preocuparse [...]; mientras que si olvidaras esto, entonces no habrías hecho nada en absoluto»

(FF 4, 1-4)

Según los sabios sufíes, en el Hombre universal u Hombre perfecto (*al-insân al-kâmil*) se realiza el propósito de la creación en toda su plenitud; él es la síntesis perfecta de la totalidad de los estados del ser y el dispensador de la misericordia divina (*rahma*) para con todo el orbe. El Hombre universal manifiesta la posición central del ser humano en el mundo: es la conjunción copulativa que une cielo y tierra, según el principio sufí de la mediación simbolizado por el istmo entre dos océanos (*barzâj*). Los sabios sufíes consideran que el macrocosmos del universo y el microcosmos del hombre son como dos espejos colocados frente a frente, de tal modo que cada uno de ellos comprende todas las cualidades del otro; por lo mismo, el conocimiento total de sí por parte del hombre abarca el conocimiento del universo entero. Dios contempla el mundo —«mundo de las seis direcciones», como diría Rûmî— a través de dicho Hombre universal, que es la realidad interior del universo. «Cuando un hombre realiza este estado original y primordial», asevera William C.

Chittick, «se convierte en un "canal de gracia" para el mundo». La tarea primigenia del ser humano consciente de sí mismo, su compromiso como creatura de Dios, es devenir Hombre universal, o lo que es lo mismo, un ser cuyo corazón es capaz de acogerlo todo, de adoptar cualquier forma, merced al despliegue de todas las posibilidades principiales y a su naturaleza teomorfa. Ese es el destino primero y último de la humanidad: cumplir con la responsabilidad del depósito divino (*amâna*), puesto sobre los hombros del ser humano en el momento de su creación y aceptado por él. «Ofrecimos el depósito divino a los cielos, a la tierra y a las montañas», afirma el Corán, «pero se negaron a hacerse cargo de él y le tuvieron miedo; pero el hombre se hizo cargo» (Corán 33, 72). Un derviche sabe que hay cosas que se deben hacer no tanto por obligación moral o imperativo doctrinal, sino porque están inscritas en la sustancia del alma humana, creada a imagen de Dios, según un *hadîz* atribuido al profeta Muhámmad que los sabios sufíes han citado repetidamente a lo largo de los siglos. Todo en el sufismo persigue capacitar al hombre para realizar su cometido, la única cosa en este mundo que no se puede olvidar, como advierte Rûmî. Cada ser humano es un Hombre universal en potencia, sostienen los sabios sufíes, y puede llegar a serlo en acto, a través de la iniciación en la senda interior, que comporta una adhesión ontológica total. Y es que toda alma humana está atravesada por el sentido del absoluto trascendente, un poder supremo que es, como sostiene Martin Lings, al mismo tiempo origen y fin del

universo. La función secular de los profetas y los sabios es —de hecho, siempre ha sido la misma— recordarle insistentemente al hombre su naturaleza primordial, lo que en verdad es, e indicarle el camino a través del cual dicha naturaleza primordial se puede actualizar. Y es que el hombre es un ser olvidadizo. No por casualidad «género humano» (*inâs*) y «amnesia» (*nisyân*) comparten en árabe una raíz gramatical muy cercana. «Habíamos confiado una misión a Adam [el Adán bíblico], pero la olvidó» (Corán 20, 115). Somos, ciertamente, lo que recordamos.

«Cuando el oído es penetrante se convierte en ojo»

(M II, 862)

El oído —y por ende la escucha (*samâ'*)— constituye el sentido fundamental del derviche. Si la vista es el sentido propio del filósofo, el oído lo es del hombre espiritual. El musicólogo Marius Schneider sostenía que el órgano por excelencia del hombre interior es el oído. De hecho, podría decirse que la senda sufí de Rûmî es una suerte de espiritualidad de la escucha, cuyo tránsito hacia el despertar interior arranca en la audición, en efecto, pero desemboca en la visión. Con todo, el oído del derviche no es el oído del hombre común, cautivo de su propio parloteo interior, encenagado en lo que es otro que Dios; del mismo modo que la escucha de ambos tampoco es la misma escucha. La escucha del derviche es tan afinada que deviene visión. El derviche ve lo que escucha; y lo ve mediante lo que los propios derviches denominan ojo del corazón (*'ayn al-qalb*), órgano sutil de la visión interior, el discernimiento y la clarividencia. Fue Abû Hâmid al-Gazâlî (m. 1111), el Algazel de los latinos, quien declaró: «A la cámara del corazón solo se entra por la antecámara de los oídos». El derviche ve mediante el ojo del corazón, que es lo mismo que afirmar que percibe con todo el cuerpo,

puesto que ver es un conocimiento corporal total. Y es que la transparencia del derviche es tal que todo su cuerpo se convierte en receptor capaz de aprehender la realidad en su totalidad, en espejo que refleja los misterios del Uno Único.

«Solo cuando sufras el dolor y las tribulaciones del exilio
disfrutarás realmente de tu retorno a casa»

(M III, 4158)

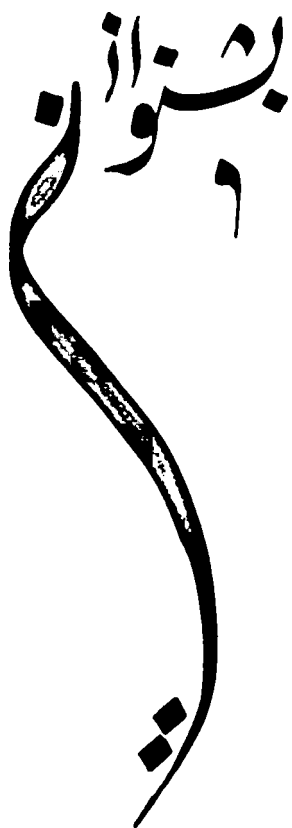
Para el derviche, todo da comienzo con la conciencia de la pérdida y la separación. Existir es vivir en el exilio (*gurba*), alejado del seno de la unidad divina, desterrado de la patria original del ser humano: el Oriente (*mashriq*) sagrado de luz que mora en el fondo de los corazones, escabel del Amado. Despertar del sueño inmemorial del olvido (*gafla*) es darse cuenta de la pérdida absoluta sufrida, saberse expatriado en ese Occidente (*magrib*) fosco —ya se encuentre en el Este o en el Oeste—, donde la luz se esconde y los seres vagan entre tinieblas, conducidos por sus deseos egoístas. En árabe, el término *mashriq* reúne las nociones de «luz» y «Oriente». De ahí que iluminarse signifique para el derviche abandonar el lóbrego exilio occidental y regresar al Oriente de las luces de su propio sí mismo, sabiendo, pues, que Occidente y Oriente no son espacios geográficos sino puramente metafísicos, siendo Occidente el lugar donde la luz se pone y, por lo tanto, el reino de la oscuridad del que el hombre que ha despertado a lo espiritual sale atraído por las luces que despuntan en Oriente. Quien vive separado de su patria natural anhela el instante de la unión, como la

flauta sufí de caña (*ney*) evocada por Rûmî en el pórtico del *Maznawî*, los dieciocho primeros versos que narran la desventura del *ney*. Arrancada de cuajo del cañaveral, el sonido lastimero de la flauta sugiere el lamento de la separación y el anhelo del retorno a la patria original. Con todo, existe algo de gozosa heroicidad en la manera en que el derviche vive su destierro. Solo quienes se saben lejos de la morada a la que en verdad pertenecen pueden saborear las mieles de la vuelta a casa, puesto que el gozo del retorno es proporcional al dolor del exilio. Dicho dolor es la prueba del máximo amor, pues cuando la separación se vive y se sufre de manera tan superlativa, hay al final una unión aún más intensa que en el absorbimiento total. Un derviche sabe bien que la pérdida, como el dolor, constituye una propedéutica para el amor. Se ama desde el dolor y la distancia de la separación. Dice así el profeta Muhámmad: «Felices aquellos que viven exiliados en este mundo»; un exilio que lo desposee a uno de la patria de origen, para no integrarlo en ninguna otra jamás. El espíritu es siempre un extranjero en este mundo físico. «Somos unos exiliados en el mundo», asevera Sultân Walad (m. 1312), «y como tales exiliados viajamos en él. Pero, al final, llegaremos al Amigo». Lo que es del mar regresa al mar. El derviche vive en el mundo, pero sin ser del mundo, o lo que es lo mismo, vive en el mundo sin que el mundo viva en él. Retiro en sociedad —*jalvat dar andjumân* lo denominan los derviches *naqshbandîes*—, lo cual significa, al mismo tiempo, que aquello contra lo cual nada se puede, no pueda nada en contra nuestro.

Aunque el mundo es sinuoso, hay que mantenerse firmes y rectos ante él. El derviche es, pues, un ser en el mundo, pero vuelto siempre hacia su interior, pues solo el exilio permite la posibilidad de un reencuentro real consigo mismo. La existencia del exiliado transcurre arrojando el dilema de estar pero no ser.

«Somos como la flauta (*ney*)
y nuestra música proviene de Ti»
(M I, 599)

Como la flauta sufí de caña (*ney*), el instrumento más emblemático de la música sufí, el derviche se nutre del vacío radical de su ser. Un *hadîz* puesto en boca del profeta Muhámmad dice así: «El fiel es como una flauta (*ney*), su voz es bella solo cuando su estómago está vacío». Estar vacío del alimento de este mundo es la condición del despertar iluminativo del ser humano. La pregunta que Rûmî se hizo en vida constantemente fue: «¿Podría la flauta sonar si su estómago estuviese lleno?». Todos los amigos del Amado divino están vacíos por dentro. Afirma Martin Lings: «Los sabios más elevados son iguales en virtud de la igualdad de sus vacíos». Cuando los amigos de Dios hablan, la verdad fluye de sus labios, pero saben bien que no les pertenece. Porque la verdad, como la música, no es algo que se pueda poseer, sino que más bien uno es poseído por ella; y cuando esto ocurre, todo el ser tiembla de miedo y vibra de pasión, ante el presentimiento de un misterio que es, como observó Rudolf Otto, *tremendum* y *fascinans* al mismo tiempo. Por el contrario, cuando los amigos de Dios callan, sus silencios no son sino plegaria interior que celebra la presencia, muda pero elocuente,



/Beshno az ney/ (¡Escucha este ney!)

[Ney, flauta derviche de caña]

del Amado divino. En el claustro expedito de la intimidad inviolable del amigo de Dios, resuena la música intemporal del músico eterno, el compositor divino, cuyas notas musicales de amor y de luz llenan de esperanza la vida en el mundo. Como la flauta sufí de caña, el derviche es un ser vaciado de sí mismo, a través del cual transita una música primordial cuyas melodías evocan la belleza del cielo y le permiten recobrar la conciencia de su abolengo divino; algo imperceptible para el hombre común (las excepciones, afortunadamente, son siempre posibles), pues sus deseos egoístas le taponan los oídos, impidiéndole escuchar otra cosa que su propio ruido interior.

«La música es el alimento de los amantes de Dios,
porque en ella anida el recuerdo de la unión»

(M IV, 742)

Si algo caracteriza al sufismo es su dilección por la música, máxime en el caso de Rûmî, para quien constituye —también la danza, por supuesto— una suerte de propedéutica que afina las actitudes tanto psicológicas como espirituales del buscador sincero, permitiéndole comprender de forma inmediata los principios más sutiles de la senda interior, al tiempo que le anticipa el carácter unitivo de la experiencia sufí. La música irrumpe para decir, o al menos insinuar, lo que la palabra es incapaz de verbalizar. Y es que la riqueza comunicativa de lo musical contrasta con la indigencia de lo verbal. La música comporta una relación de carácter auditivo con el ámbito nouménico, con una armonía suprasensible y supraudible, si se puede decir así. El oído atento del derviche, que es el oído interior libre de toda obstrucción egoica, percibe, a través de las melodías musicales, un algo más escondido, sustancial y silencioso. Cuentan que en cierta ocasión Rûmî afirmó: «En las cadencias de la música anida oculto un gran secreto. Si yo lo revelara, el mundo se trastornaría». El término *samâ'*, que significa en árabe «escucha atenta» y también «audición espiritual», fue el preferido de los

sabios sufíes para referirse a su particular concepción de la música, muy alejada de la visión convencional. Porque hay música y música. Hay una música, el *samâ' sufí*, que es liberadora, y otra que tiraniza. Hay una música que eleva el espíritu y ayuda a licuar el ego petrificado, mientras que hay otra que separa al ser humano de su fuente encerrándolo dentro de sí mismo, en un deleite sin horizonte ni salida. Para el derviche, la música no es, únicamente, el arte de la organización de los sonidos con la finalidad de promover emociones en el receptor, según reza una definición clásica. La música no es un fenómeno solo estético, ni tampoco solo emocional; su objetivo no es la mera seducción del alma: promover afectos, hacer perder el sentido. La música digna de este nombre posee para el derviche valor de conocimiento divino; se trata de una muy particular suerte de gnosis sensorial. Dice el profeta Muhámmad: «Si buscáis a Dios, encontraréis forzosamente la belleza; pero si buscáis la belleza, no es seguro que descubráis a Dios». Por eso, el derviche ama la belleza, pero no el esteticismo. Según los sabios sufíes, la música auspicia en el buscador sincero la rememoración de ese instante primordial, denominado por el propio Rûmî como «Día de Alast», en el que el ser humano pronunció el pacto de fidelidad a Dios (*mîzâq*) que recoge el texto coránico: «¿Acaso no soy yo vuestro Señor, quien os sustenta?». Y dijeron ellos, los seres humanos: «¡Así es, ciertamente; damos testimonio!» (Corán 7, 172). El «Día de Alast» en modo alguno es un suceso histórico, en el sentido de la historia positiva, la que narra el de-

venir lineal de las cosas, sino un hecho que acontece en lo que Henry Corbin dio en llamar la *metahistoria*, que trasciende la materialidad de los sucesos empíricos. Para el derviche, no se trata de un acontecimiento del pasado, sino que está sucediendo a cada instante, en el aquí y ahora de todo ser despierto y espiritualmente afinado. En su función mistagógica, la música le permite al hombre rememorar, a la manera de la anamnesis platónica, el escenario simbólico de dicho acontecimiento *metahistórico*, cuando era uno con la divinidad, salvando así el hiato del olvido humano. Gracias a la música, alimento espiritual del derviche, el ser humano recupera la memoria de lo que en verdad es, en cuanto creatura de Dios.

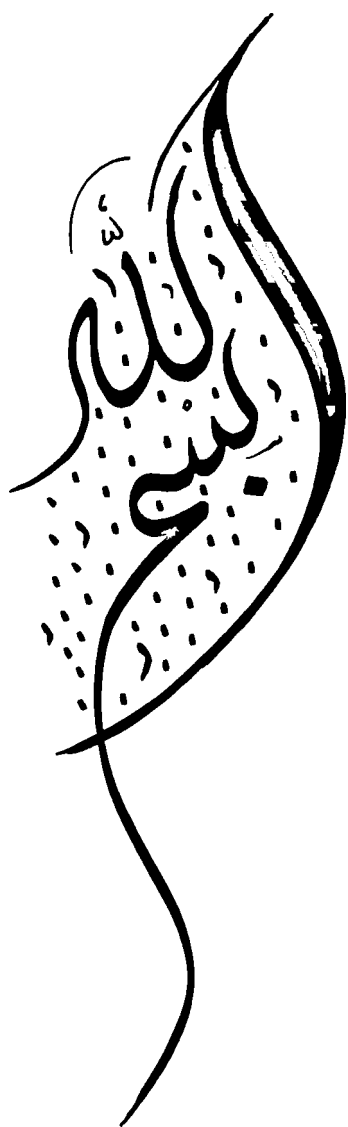
«Veo el mundo repleto de magnificencia: las aguas
brotando sin parar de las fuentes. El rumor de las aguas
llega a mis oídos: mi conciencia y mi inteligencia se
embriagan. Veo danzar a las ramas como penitentes,
dar palmadas a las hojas como trovadores»

(M IV, 3265-3267)

Para el derviche, todo cuanto existe danza: desde el átomo hasta los planetas que gravitan en el universo; también lo hace el ser humano. Todo es *samâ'*, o lo que es lo mismo, todo es danza del cosmos y danza de la vida. El cosmos del derviche es un cosmos/partitura musical que danza y que suena. Todo danza al son de una misteriosa melodía interpretada en la distancia por un ejecutante invisible. La esencia de la vida es el movimiento, la (re)creación renovada a cada sístole y cada diástole de una realidad inacabada que se contrae y se expande, que muere y renace en cada instante. A ojos sufíes, Dios, al crear el mundo, lo hace vibrar, lo pone en danza, y el *samâ'*, la célebre danza circular de los derviches giróvagos inspirada por Rûmî, es una forma humana de participación celebrativa en el movimiento rítmico y total de un cosmos que danza. La naturaleza no es solo el escenario, un decorado inerte, en el que tiene lugar la vida humana. Para el derviche, la naturaleza es un reflejo del mundo celestial, una expresión de la armonía cósmica, en la que el ser humano

participa plenamente como una suerte de eco sonoro. La naturaleza intacta posee por sí misma un carácter de santuario —«Todo el mundo es una mezquita», afirmaba el profeta Muhámmad— en el que reverbera una música cuyo origen es celestial. Cantaba Rûmî: «Pon el cielo bajo tus pies, ¡oh, hombre valiente!, y escucha el sonido celestial del *samâ'* que llega desde más allá del firmamento» (M II, 1942). Todo cuanto hay entre los cielos y la tierra glorifica a Dios, afirman los sabios sufíes, ya sea el zumbido de las abejas, el rumor de las fuentes, el silbido del viento, el perfume de las flores o el canto de los pájaros, pero el hombre común, cuyo sentido de la escucha espiritual está embotado, es incapaz no ya de entender dichos lenguajes, sino siquiera de oírlos. Y es que el hombre común solo se oye a sí mismo. «No hay nada que no celebre y ensalce las alabanzas de Dios, pero vosotros no comprendéis su glorificación» (Corán 17, 44). Porque existe un lenguaje divino, expresado en la creación en forma de signos, cuyo sentido el derviche es capaz de decodificar. El Corán menciona ese idioma maravilloso en los siguientes términos: «Se nos ha enseñado el lenguaje de los pájaros y se nos ha concedido abundantemente de todo lo mejor» (Corán 27, 16). Para oír la música del cosmos, la universalidad del lenguaje de la creación, es necesaria una escucha diferente que requiere de un órgano auditivo también diferente. Se trata de ese *otro oído* al que se refieren lo sabios sufíes, el del hombre interior, que corresponde al *tercer oído* de Nietzsche. Solo dicho oído interior es capaz de percibir las armonías superiores,

los sonidos inaudibles de una música sutilísima, la de la Vida —aquí con mayúsculas—, puramente interna. La función mistagógica de la escucha queda condicionada a la posesión de ese *otro oído*, sin el cual es como si el ser humano fuese sordo. «Los sentidos de la gente del corazón», afirma Rûmî refiriéndose a los derviches, «perciben la palabra del agua, la palabra de la tierra y la palabra del barro» (M I, 3279). Cuanto más se refinan los sentidos, más ganan en agudeza y penetración, al punto que los fenómenos son percibidos como signos de una teofanía cuyo lenguaje es posible descifrar. Es lo que los sabios sufíes conocen como la facultad del discernimiento sutil (*basîra*) que permite verlo todo sumergido en el Uno Único y verlo todo a través de Él.



Bismil-lâh (En el nombre de Dios)

«Cuando el cuerpo se quiebra,
el espíritu levanta la cabeza»

(M I, 2928)

No hay vino sin prensar las uvas, se dice, ni fruto sin antes haber partido la corteza. Del mismo modo, el derviche quiebra su cuerpo a fin de que el pájaro del espíritu que en él anida emprenda el vuelo. Porque el cuerpo humano es el templo del espíritu. Pero que nadie se lleve a engaño: quebrar el cuerpo nada tiene que ver con mortificación alguna, ni con las ascesis infamantes que atentan contra la integridad de la vida. Advierte categóricamente Rûmî: «Lastimar el cuerpo es ofender a Dios» (M I, 2520). Lo que está en juego aquí es algo bien distinto que tiene que ver con el misterio del cuerpo y del coraje físico para alzarse por encima de sí mismo. Aquí se habla de la aceptación positiva del dolor y de la grandeza que este encierra. En una palabra, aquí se habla de sacrificio. Quebrar el cuerpo es conducirlo al límite de sus posibilidades; y todo cuanto se vive al límite y en el límite posee un valor especial. Más aún, en el límite aflora una poderosa fuerza interior, capaz de obrar lo inusitado. Yukio Mishima decía que existe una innegable ligazón entre el despertar de la conciencia y la prueba del sufrimiento físico, como constatan no pocos ritos iniciáticos y ancestrales artes marciales. Tal

es el caso del *zârijâne* persa, fuertemente impregnado de valores sufíes, cuyos practicantes, verdaderos atletas del espíritu, se entregan a vigorosos ejercicios físicos que templan sus cuerpos pujantes, emblema de su inquebrantable fe y de sus atributos heroicos, y preludian el renacer del espíritu. Y es que un cuerpo desentrenado, ya sea por abandono o bien por puritanismo religioso, es como un instrumento musical desafinado. Hay que decir, a fin de no caer en lo ilusorio ni de sucumbir a los caprichos de la fantasía y el sentimentalismo, que no siempre la senda sufí implica éxtasis y gozo. Muchas veces se sufre, requisito previo de la conciencia. De hecho, quien no sabe sufrir no puede considerarse un derviche. Sin padecer el dolor del dominio del propio yo no puede haber recompensa alguna. Y es que hay verdades que uno no puede avistar a menos que quiebre su cuerpo, otra forma de disolver la individualidad y, en definitiva, de morir a sí mismo. He ahí el destino del derviche en cuanto caballero espiritual de la fe (*fatâ*); ese es el designio del guerrero espiritual que combate en la senda interior. Solo cuando cae la flor se hace visible el fruto.

«Los sabios danzan sobre el campo de batalla espiritual
[...]. Cuando se liberan de la presión del ego
y sus imperfecciones, baten palmas y danzan»
(M III, 96-97)

La palabra árabe *samâ'* designa una muy arraigada tradición sufí de uso de la música y la danza con propósitos espirituales. El musicólogo Jean During lo ha definido como «una tradición de concierto místico, de escucha espiritual de música y de cantos, bajo una forma más o menos ritualizada». El *samâ'* inspirado por Rûmî añade a todo ello la particularidad de la danza derviche del giro, expresión plástica de lo que podría llamarse *pensamiento de la circularidad*, uno de los elementos doctrinales más singulares de la sabiduría sufí. Dicho pensamiento está ligado a las nociones de recuerdo y retorno, nostalgia y exilio. El derviche contempla el mundo como una figura esférica, sin aristas ni lados, que ansía regresar al principio, una vez que ha llegado a su fin, que no es otro que el Uno Único. Igualmente, es esférico el sabio sufí, en cuanto personificación del Hombre universal (*al-insân al-kâmil*); y lo es pues todo él se ha convertido en mirada, de tal modo que en cualquier dirección está orientado, ya que, como reza el *dictum* coránico, «allí donde os volváis hallaréis la faz de Dios» (Corán 2, 115). Dicha aleya,

sobre la cual se sustenta la danza derviche, describe un muy particular estado de conciencia por el cual es posible presentir la presencia divina en todo, gracias a la facultad de captar todas las direcciones del espacio. No es que el derviche vea solo a Dios, como ocurre con el asceta o el renunciante, sino que ve a Dios en todo, lo cual significa haberse convertido en un *rostro sin nuca* (*wadjh bi-lâ qâfâ*) —según la expresión de Ibn 'Arabî (m. 1240)—, a cuya mirada nada ni nadie escapa. El derviche giróvago no persigue atrapar la realidad cuando danza inalterable sobre el eje inmóvil de su propio cuerpo; más bien expresa danzando su solidaridad con un cosmos habitado por el ritmo, el orden geométrico y el movimiento duradero. Danzar es trascenderse, situarse en el lindero entre lo humano y lo divino, para hacerse partícipe de la liturgia de la vida y sus leyes. La danza derviche prefigura el misterio de la unión, el milagro que hace que la gota regrese al océano y vuelva a ser mar. De acuerdo con la geometría sagrada sufí, el movimiento circular es el movimiento perfecto, el de la regeneración. El círculo constituye una unidad completa y muestra, al mismo tiempo, la unidad del punto de origen. No tiene principio ni final, sino que es finito y, al mismo tiempo, infinito. El círculo es el espacio por excelencia de la transfiguración interior. El círculo permite hacer visible lo invisible y aparece como irradiación del punto, que es el centro. El punto es, al mismo tiempo, el principio, el centro y el final de las cosas. El movimiento circular del derviche se despliega desde el centro y remite, justamente, a la

inmovilidad vibrante del centro. El propio derviche es punto y círculo a la vez. Con todo, el *samâ'*, más que danza sin más, es celebración, ritual sagrado, plegaria en movimiento que utiliza el cuerpo como instrumento. Al danzar, no es que el derviche tome conciencia de su cuerpo, sino que todo su cuerpo deviene conciencia. El *samâ'* constituye una *acción* (no una actividad) total, tanto física como espiritual. Danzar es para el derviche celebrar lo divino con la totalidad de su ser, el cuerpo en primer lugar, pues toda religión que imponga el desprecio del cuerpo es antirreligiosa, tal como denunciaba el coreógrafo musulmán Maurice Béjart. El 1910, tras contemplar la danza derviche del giro en El Cairo, Rainer M. Rilke escribió: «Es el auténtico misterio de la postración de la persona que se arrodilla desde dentro». Debe puntualizarse, sin embargo, que no se trata de una danza extática, como por error se dice a veces, del mismo modo que tampoco la música sufí lo es. Y es que en el caso particular de Rûmî y sus herederos, los derviches giróvagos, se produce una inversión de los términos, puesto que habitualmente se considera que el éxtasis es más efecto que causa. Pero en el caso del *samâ'*, el éxtasis es previo a la danza y no consecuencia de ella. Como bien dice Suhrawardî Maqtûl (m. 1191): «No es la danza la que produce el estado interior del alma, sino que el estado interior del alma es el que produce la danza». El derviche no persigue nada cuando danza, pues ya lo tiene todo. De ahí la sobriedad —¡ebria sobriedad!— del derviche giróvago que danza imperturbable por fuera, aunque

arda por dentro. Es el recuerdo del Amigo divino, su presencia viva en el corazón del derviche, lo que en verdad desencadena la danza. Afirma el profeta Muhámmad: «Quien no danza en recuerdo del Amigo divino carece de amigo».

«Tú eres de un lugar, pero tu origen es el no-lugar»

(M II, 612)

Para comprender la naturaleza real del ser humano es preciso conocer su verdadero origen en Dios, porque el hombre, más que raíces, posee orígenes, lo que contradice la experiencia humana usual. Todo hombre nace en un lugar concreto que nadie escoge y al cual se vincula afectivamente, pero, según los sabios sufíes, la auténtica patria del hombre, su verdadero origen, es eso que Rûmî llama el no-lugar (*lâ-makân*) y Suhrawardî Maqtûl (m. 1191) el país del no-dónde (*na-kodjâ abâd*). Es en dicho no-lugar, ilocalizable en las cartografías comunes, donde aconteció el pacto primordial (*mîzâq*) por el cual el ser humano se ligó para siempre a Dios, tal como se recoge en el texto coránico (Corán 7, 172). Para el derviche, que vive en la presencia duradera de dicho pacto, ahí reside todo el secreto de la singular relación que se establece entre el Señor (*Rabb*) y el hombre, convertido de este modo en una suerte de caballero de la fe (*marbûb*) que trasciende infinitamente la naturaleza humana. Se trata, en suma, de una solidaridad recíproca: el Señor tiene necesidad de su caballero, a fin de darse a conocer; mientras que el caballero, encarnado en la figura fiel y abnegada del

مِنْ الْأَعْيُنِ



!Ab, min al-'asbq! (¡Ay, el amor!)

derviche, tiene necesidad de su Señor simplemente para ser, puesto que sin Él, sin su aliento divino, no es nada ni nadie. En otras palabras, Dios es testigo de sí mismo a través del ser humano. Pero el misterio de dicha relación no se agota aquí, aún hay más, ya que el derviche, el caballero espiritual, sabe que uno no escoge a su Señor, sino al contrario, que es Él quien escoge de forma tan arrebatadora que resulta inútil toda oposición, como el águila que se lanza desde lo alto sobre su presa sin que esta pueda nada contra su destino, en palabras de Frithjof Schuon. Y es que la respuesta del hombre a la llamada del Amado, su amor por Él, es siempre en respuesta a un amor previo. «El amor», sostiene Rûmî, «es una de las virtudes de Dios» (M VI, 971). En el Corán se alude a aquellos a quienes «Él ama y son amados por Él» (Corán 5, 54), lo que quiere decir que el amor divino precede y es la causa siempre del amor humano. El derviche descubre en el pacto primordial con el Señor la promesa del amor recíproco entre Dios, un Dios amoroso e inmanente, más próximo a ti mismo «que tu propia vena yugular» (Corán 50, 16), y un hombre entregado libre y confiadamente a Él, el Uno Único, que es lo que significa a fin de cuentas el término árabe *islâm*. Y a quien Dios ama le modifica su espíritu, tiñéndolo con una tintura indeleble (*sibgat Al-lâh*), signo de su origen divino (Corán 2, 138). He ahí la marca del derviche, solo reconocible por quienes se hallan en una condición similar a la suya, puesto que para comprender a alguien en profundidad es preciso hallarse en su mismo estado; del mismo modo que para testimoniar

algo es preciso haberlo visto, tocado u oído. Sea como fuere, la tarea del sufismo, ardua e ingente, consiste en redescubrir la patria original del ser humano, lo cual exige viajar de vuelta al no-lugar referido por Rûmî. El derviche confía, pues, en la reinversión de la historia, o lo que es lo mismo, que el río remonte hacia su fuente y se nutra de la fuerza primigenia de los orígenes, cuando todo era unión sin tacha, plenitud absoluta. En ese sentido, conviene recordar que en árabe los términos *badjdj*, con el que se conoce la peregrinación ritual a las fuentes, uno de los pilares de la fe islámica, y *budjdja*, «prueba irrefutable», se emparenten gramaticalmente. «Sabed que la prueba irrefutable de la verdad está en poder de Dios; y si así lo deseara, os guiaría a todos» (Corán 6, 149). Así pues, viajar a las fuentes, descubrir el propio origen, es hallar la prueba de la verdadera naturaleza del ser humano y de las cosas. Solo quien descubre su patria original en el no-lugar de la existencia es capaz de ver las cosas como aspectos de Dios, sin existencia separada, mientras que el hombre común, que es un completo desconocido para sí mismo, las ve como existentes en y por sí mismas. Ser un derviche y vivir en el eterno presente que habita nuestra conciencia es ver la verdad por el Verdadero (*Haqq*). «Ve y oye por Él» (Corán 18, 26). Para conocer verdaderamente algo, el hombre debe convertirse en ello de un modo efectivo, de manera que el propio ser de uno refleje dicho conocimiento unitivo. Decía Ernst Jünger: «El hombre no debe ser amigo del sol, debe ser sol. Lo es; el error está en que desconoce su lugar, su patria y, por tanto, su derecho».

«Este amor nuestro es fruto del conocimiento»

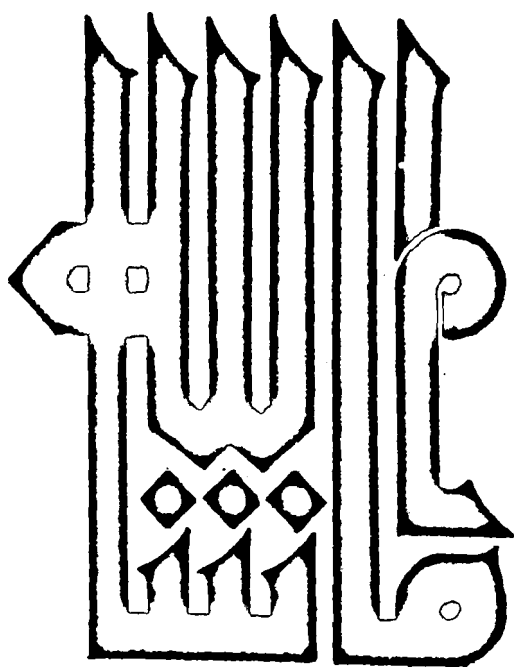
(M II, 1533)

Tal vez uno de los mayores logros del sufismo haya sido restablecer el lazo roto entre conocimiento y amor. Así, algo que sorprende de los sabios sufíes es su fecunda combinación de rigor intelectual y espíritu amoroso contemplativo. Para el derviche resulta imposible el amor sin conocimiento, ya que solo se puede amar lo que se conoce. Ajeno a todo sentimentalismo patológico, el amor del que habla el derviche es, pues, un amor cognoscente, al tiempo que su conocimiento es un conocimiento amoroso. Y es que la religión del amor que profesa Rûmî (*mil-lat-i 'ishq*), su senda y su fe, no es una elección excluyente entre fuego y luz. «La obra de los amigos de Dios es luz y calor» (M I, 320). El derviche muestra con su ejemplo que la luz del conocimiento enciende el amor, mientras que el fuego del amor enciende la luz del conocimiento. No hay luz sin fuego, del mismo modo que no hay conocimiento sin amor. Y el amor permite la presencia y la presencia alimenta el amor. En realidad, la vía del conocimiento y la vía del amor no son más que una sola y misma realidad. El amor es el fuego; y el conocimiento, la luz que emana de él.

«La religión del amor es diferente a todas las religiones;
para los amantes, Dios es la religión y la fe»
(M II, 1770)

Siguiendo el ejemplo de Rûmî, el derviche profesa la religión del amor (*mil-lat-i 'ishq*); esa es su senda y su fe. El amor, se dice, constituye la cima de la perfección humana. Pero ¿a qué se refiere en verdad el derviche cuando pronuncia la palabra «amor»? La respuesta brota del propio texto coránico: «Es el fuego encendido de Dios que llega hasta lo más profundo de los corazones» (Corán 104, 6-7). Eso, y no otra cosa, es el amor, al menos tal como se concibe en el sufismo: un fuego divino que calcina todo rastro de egocentrismo cuando se apodera de uno. La puerta que conduce al amor, advierte el derviche, se llama devastación. Y es que, ¿qué corazón no se rompe en mil pedazos por el amor del Amado divino? Los primeros sabios sufíes acostumbraban a pronunciar la fórmula «Me refugio en Dios del mal de la palabra "yo"» cuando se expresaban en primera persona, conscientes del peligro de absolutizar el propio subjetivismo, puesto que quien vive aislado en sí mismo se inhabilita para el amor. La senda sufí del amor es distinta al resto de las religiones, sobre todo cuando estas, vaciadas de su núcleo sapiencial, se dejan ganar por el literalismo legalista y el ánimo

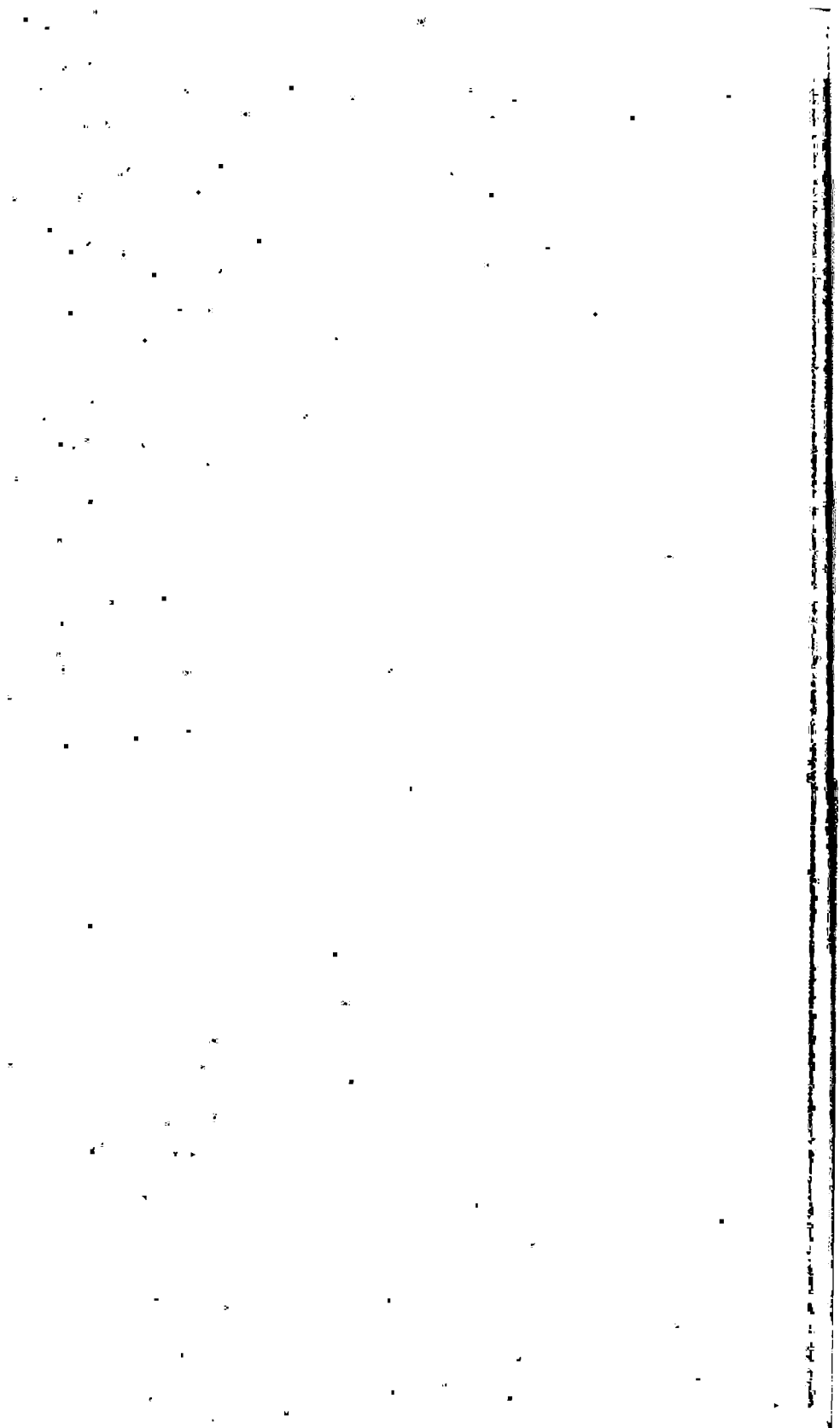
pleitista, fomentando una visión sentimental y moralista de sí mismas. Pero el tenor de la senda sufí es diferente, puesto que todo lo que tiene que ver con el amor, cuanto se aprende de él, es diferente. Decía el poeta Fuzûlî (m. 1556): «Más allá del amor, todo es herejía». El amor, entendido como una forma de conocimiento y no como un efluvio sentimental, posee su propia lógica, muy distinta a lo que el hombre común piensa, pues a menudo el uso abusivo de la palabra «amor» no hace sino encubrir los caprichos de una personalidad débil e inmadura, esclava de los propios deseos y de los vaivenes emocionales. El amor impone cosas que en un principio podrían parecer repugnantes; he ahí parte de su misterio. «Es posible que os disguste algo que os es bueno, y es posible que os guste algo que es malo para vosotros. Dios sabe todas las cosas y vosotros no» (Corán 2, 216). Todo ello significa que el sufismo, la senda sufí del amor, es exigente y comporta riesgos, con lo que toda precaución es poca. Quien no sepa nadar, se dice, que no se arroje al mar. Sin embargo, lo cierto es que, como observaba Hölderlin, «donde abunda el peligro, crece también aquello que salva». La fuerza del derviche procede de su amor, un amor que se vive en el plano humano, pero que está fundamentado en lo divino, lo cual le permite desvelar los misterios más profundos de la condición humana, la realidad espiritual oculta tras la realidad empírica. Para el derviche, la senda sufí del amor constituye una verdadera alquimia de los corazones, pues es en el corazón (*qalb*), que nada tiene que ver aquí con el órgano que mueve el



Mā shā' Al-lāh (Es lo que Dios ha querido)

cuerpo del hombre ni con el sitio de los sentimientos, donde reside esa particular forma de conocimiento que es el amor sufí, allí donde conciencia y ser se abrazan. Se conoce a Dios, Aquel que subsiste por Sí mismo, a través del ojo del corazón (*'ayn al-qalb*), órgano de la intuición espiritual, asiento del intelecto puro, según los sabios sufíes, y no mediante la razón cartesiana, que únicamente ofrece un conocimiento parcial de lo finito. El ojo del corazón divisa lo que le es negado a la razón, y es a través de él como el derviche contempla las realidades divinas, pues solo el ojo del corazón es capaz de alcanzar el reconocimiento jubiloso de lo sagrado. Son las corazonadas a las que se refiere hoy el lenguaje popular, pervivencia de antiguos vislumbres e intuiciones, cuando no se había consumado aún el divorcio, propio de la Modernidad, entre el amor y el conocimiento. En ese sentido, hay que recordar que en latín *cor* significa tanto «corazón» como «razón», lo que prueba las funciones cognoscentes del corazón. Así, alguien cuerdo como el derviche es alguien juicioso y, por lo mismo, alguien que reside en el corazón, que ve desde y a través de él. «Cualquier cosa que diga el enamorado de Dios, de su boca brota el aroma del amor» (M I, 2879). Por el contrario, el hombre común mira el mundo desde sus ojos miopes: ve lo que no es y lo que es no lo ve. Y es que hay que tener los ojos de Madjnûn para contemplar la belleza de Laylâ.¹

1. Madjnûn fue un personaje mítico de la Arabia del siglo VIII que enloqueció de amor por Laylâ, cuyo nombre evoca en el sufismo la figura del Amado divino.



Glosario

[Abreviaturas: ár., árabe; per., persa; tr., turco].

Adab (ár.) Cortesía espiritual, educación sufí.

Al-insân al-kâmil (ár.) Hombre universal u hombre perfecto.

Prototipo de perfección espiritual.

Al-kimya al-sa'da (ár.) Literalmente, «alquimia de la felicidad».

Transmutación interior del ser humano operada en la senda sufí.

Amâna (ár.) Depósito divino del cual el ser humano es depositario.

'*Aql* (ár.) Intelecto; órgano supramental de conocimiento.

'*Arsh* (ár.) Literalmente, «trono». Forma alusiva usada por los sabios sufíes para referirse al corazón, en cuanto asiento de Dios en el hombre.

Awliyâ' (ár.) Plural de *walî*. Amigos de Dios; quienes gozan de la santidad sufí.

Âyat *Al-lâh* (ár.) Signo teofánico, aleya divina. Expresión que sirve para referirse tanto a los versículos del libro coránico (*al-Qur'ân al-tadwînî*) como a los signos de la naturaleza, el gran libro del universo o, según los sufíes, el Corán de la creación (*al-Qur'ân al-takwînî*).

'*Ayn al-qalb* (ár.) Literalmente, «ojo del corazón». Órgano sutil de la visión suprasensible.

- '*Ayn al-yaqîn* (ár.) Literalmente, «ojo de la certeza». Otra forma de referirse al órgano de la visión suprasensible.
- Bâb* (ár.) Literalmente, «puerta». El sabio sufí es una puerta que posibilita el acceso a los secretos divinos.
- Baqâ'* (ár.) Residir en Dios tras el anonadamiento interior (*fanâ'*).
- Barzâj* (ár.) Istmo, pasaje estrecho que une dos realidades.
- Basîra* (ár.) Visión interior. Discernimiento.
- Bâtin* (ár.) Aspecto interior, sin forma, de la realidad; significado espiritual del Corán.
- Dam* (per.) Literalmente, tanto «aliento» como «instante».
- Derviche* (per.) Literalmente, «pobre». Sinónimo de sufí.
- Dhât* (ár.) Esencia divina.
- Dhawq* (ár.) Literalmente «gusto». Saboreo espiritual.
- Dhikr* (ár.) Recuerdo y remembranza de Dios; práctica sufí por excelencia que puede ser realizada tanto colectiva como individualmente, en voz alta o de manera silenciosa.
- Dîn* (ár.) Religión.
- Djalâl* (ár.) Majestad. Uno de los 99 nombres de Dios.
- Djamâl* (ár.) Belleza. Uno de los 99 nombres de Dios.
- Djanna* (ár.) Paraíso, jardín.
- Djihâd* (ár.) Literalmente, «esfuerzo». Toda lucha realizada en la senda sufí del perfeccionamiento interior; combate espiritual.
- Fanâ'* (ár.) Morir a uno mismo; vaciamiento interior de todo el yo fenoménico a fin de vivir en Dios, más allá de los imperativos de la individualidad.
- Faqîr* (ár.) Literalmente, «pobre». Para los sabios sufíes, quien se sabe nada, inexistente, ante Dios. Sinónimo de derviche.

- Faqr* (ár.) Pobreza espiritual y sacral. Cualidad del *faqîr*.
- Fatâ* (ár.) Literalmente, «joven». Caballero espiritual de la fe; otra forma de referirse al derviche.
- Fayd* (ár.) Manifestación efusiva del ser, superabundancia, gracia divina.
- Fitra* (ár.) Naturaleza primordial del ser humano.
- Futuwwa* (ár.) Caballería espiritual sufí; ética sufí; cualidad del *fatâ* o caballero espiritual, otra forma de referirse al derviche.
- Gafla* (ár.) Negligencia, desatención, desmemoria; para los sabios sufíes, la peor falta del ser humano; lo contrario de *dbikr*.
- Gurba* (ár.) Exilio espiritual; realidad de todo aquel que se sabe separado de Dios.
- Hadîz* (ár.) Narración que recoge hechos o dichos del profeta Muhámmad, reunidos por sus contemporáneos. Pueden ser de dos tipos: *nabawîes* o proféticos, en los que el Profeta habla en primera persona, y *qudsîes* o divinos, en los que es Dios quien se expresa por boca de Muhámmad. Históricamente, los sabios sufíes han prestado una especial atención a esta segunda categoría.
- Hadjdj* (ár.) Peregrinación ritual islámica a las fuentes de la fe.
- Ham-damî* (per.) Literalmente, «mismo aliento». Designa la estrecha relación que une a maestro y discípulo en la senda sufí.
- Haqâ'iq al-umûr* (ár.) Naturaleza real de las cosas.
- Haqq* (ár.) Verdad. Absoluto Real. Uno de los 99 nombres de Dios.
- Haykal* (ár.) Literalmente, «templo», «cuerpo».

Hayra (ár.) Asombro, perplejidad; capacidad de admirarse ante las cosas.

Hîch (per.) Literalmente, «nada». Estado de receptividad pura del derviche.

Himma (ár.) Aspiración espiritual, anhelo de trascendencia.

Hudjdja (ár.) Prueba irrefutable de la verdad divina.

Hûsh dar dam (per.) Literalmente, «conciencia de la respiración». Primera de las once reglas de la escuela sufí *naqshbandî*.

Ibn-i dam (per.) Hijo del instante o hijo del aliento; forma de referirse al derviche.

Ibtîlâ' (ár.) Reto, prueba.

Ibsân (ár.) Excelencia, impecabilidad, belleza espiritual; presencia de Dios en el ser, estar y hacer del derviche.

Îmân (ár.) Fe, apertura existencial a lo sagrado.

'Ishq (ár.) Pasión amorosa, deseo ardiente de Dios.

Istigrâq (ár.) Literalmente, «inmersión». Vivir en la presencia divina.

Istislâm (ár.) Disponibilidad interior del derviche para obrar según el signo de cada instante.

Jalvat dar andjumân (ár.) Literalmente, «retiro en sociedad». Vivir en el mundo sin ser del mundo. Cuarta de las once reglas de la escuela sufí *naqshbandî*.

Ka'ba (ár.) Habitáculo cuadrado que se halla, aproximadamente, en el centro del patio de la gran mezquita de La Meca. Para los sabios sufíes, morada del corazón del derviche, destino último de su viaje interior.

Kanz majfî (ár.) Literalmente, «tesoro oculto». Según los sabios sufíes, Dios es un tesoro oculto que deseó darse a conocer.

- Kufr* (ár.) Infidelidad; ingratitud con Dios.
- Lâ-makân* (ár.) Literalmente, «no-lugar». Forma alusiva al verdadero origen divino del ser humano.
- Magrib* (ár.) Occidente; lugar de tinieblas, donde la luz se ha escondido.
- Malâmatîyya* (ár.) Tendencia sufí que gusta del anonimato, basada en la consideración de la propia vanidad religiosa como principal obstáculo del camino interior.
- Maqâm* (ár.) Etapa o estadio espiritual. Plural, *maqâmât*.
- Marbûb* (ár.) Literalmente, «servidor». Alude al derviche como caballero espiritual que sirve a su Señor divino (*Rabb*).
- Ma'rîfa* (ár.) Conocimiento iluminativo; finalidad del sufismo.
- Ma'rûf* (ár.) Bien.
- Mashriq* (ár.) Oriente; lugar de donde emerge la luz solar.
- Mevlânâ* (tr.) Literalmente, «nuestro maestro». Apelativo con el que es conocido Rûmî.
- Mevlevî* (tr.) Iniciado de la escuela sufí de los derviches giróvagos inspirada por Mevlânâ Rûmî.
- Mil-lat-i 'ishq* (per.) Literalmente, «religión del amor». Fórmula con la que Rûmî designa su propia vía espiritual.
- Mi'râdj* (ár.) Vuelo nocturno del profeta Muhámmad hasta el trono divino. Para los sabios sufíes, símbolo de la elevación del espíritu humano hacia Dios, escapando de las ataduras del ego.
- Mîzâq* (ár.) Pacto de fidelidad del ser humano con Dios.
- Munkar* (ár.) Mal.
- Murâqaba* (ár.) Autoobservación, examen de los propios pensamientos y actos.
- Murîd* (ár.) Literalmente, «quien desea algo ardientemente». Aspirante espiritual, iniciado en la vía sufí.

Nafs (ár.) Ego o yo fenoménico.

Nafs al-Rahmân (ár.) Aliento misericordioso de Dios mediante el cual la creación se renueva a cada instante.

Nakira (ár.) Ignorancia.

Na-kodjâ abâd (per.) Literalmente, «país del no-dónde». Forma alusiva al verdadero origen divino del ser humano.

Nâs (ár.) Ser humano.

Ney (tr.) Originalmente significa «caña» en persa. Flauta de caña, instrumento más emblemático de la música sufí. Damos la forma turca *ney* porque es la más extendida.

Nisyân (ár.) Amnesia.

Qadr (ár.) Literalmente, «poder», «capacidad». Destino.

Qalb (ár.) Literalmente, «corazón». Para los sabios sufíes, órgano del intelecto, asiento de Dios en el hombre.

Qurba (ár.) Proximidad espiritual a Dios.

Rabb (ár.) Literalmente, «señor». Uno de los 99 nombres de Dios.

Rahma (ár.) Misericordia divina.

Rahmân (ár.) Misericordioso. Uno de los 99 nombres de Dios.

Rudjâ' (ár.) Literalmente, «retorno». Camino de regreso del hombre hacia su fuente divina.

Sabr (ár.) Paciencia, tenacidad, constancia.

Safar (ár.) Viaje, de donde deriva la palabra «safari».

Safar dar watan (per.) Literalmente, «viaje a la propia patria». Viaje interior. Tercera de las once reglas de la escuela sufí *naqsbbandî*.

Salât (ár.) Oración ritual.

Samâ' (ár.) Literalmente, «escucha», «audición». De manera más genérica designa las sesiones sufíes de música

- y danza; en el ámbito *mevlevî* se refiere a la danza circular de los derviches giróvagos.
- Shab-i 'arâs* (per.) Literalmente, «noche de bodas». Expresión utilizada para referirse a la muerte del sabio sufí, cuando, al fin, se une al Amado divino.
- Shayj* (ár.) Literalmente, «viejo». Maestro sufí.
- Shirk* (ár.) Literalmente, «asociación». Asociar algo a Dios; idolatría, politeísmo.
- Sibgat Al-lâb* (ár.) Literalmente, «tinte de Dios». Signo de la huella indeleble que Dios impregna en el ser humano.
- Sidq* (ár.) Sinceridad.
- Sifr* (ár.) Libro.
- Silsila* (ár.) Cadena iniciática sufí.
- Ta'bîr* (ár.) Hermenéutica simbólica.
- Tadjal-lî* (ár.) Irradiación teofánica; manifestación divina concebida como un don.
- Tadjdîd al-khalq* (ár.) Doctrina sufí de la renovación constante de la creación.
- Tafakkur* (ár.) Reflexión, meditación espiritual.
- Tabqîq* (ár.) Hacer que algo sea real en uno a base de convertirse en ello; realización espiritual.
- Taqiyya* (ár.) Disimulación u ocultación de los secretos de la senda interior con respecto a los no iniciados.
- Tarîq* (ár.) Literalmente, «camino». Senda interior sufí.
- Tarîqa* (ár.) Escuela sufí reglada bajo la guía de un maestro (*shayj*).
- Tasawwuf* (ár.) Sufismo; dimensión interior del islam.
- Tasbîh* (ár.) Suerte de rosario islámico empleado, fundamentalmente, en la práctica del *dhikr* o invocación de los nombres divinos y otras fórmulas.

Tawba (ár.) Conversión espiritual; retorno a Dios.

Tawhîd (ár.) Principio de la unidad y unicidad divinas.

Ta'wîl (ár.) Hermenéutica espiritual practicada por los sabios sufíes.

Uns (ár.) Intimidad espiritual.

Uwaysî (ár.) Derviche iniciado en la senda sufí sin la presencia física de un maestro (*shayj*) y que vive al margen de la estructura formal de una escuela sufí (*tarîqa*). Se dice de quien ha sido iniciado por la figura mítica del Jidr, misterioso personaje aludido en el Corán, prototipo del maestro interior. El ejemplo de quien toma el nombre es Uways al-Qaranî (m. ca. 657), iniciado en sueños por el profeta Muhámmad, con quien jamás mantuvo ningún contacto físico.

Wadjb bi-lâ qâfâ (ár.) Literalmente, «rostro sin nuca». Expresión usada por Ibn 'Arabî (m. 1240) para referirse al derviche que es todo él mirada.

Wahdat al-wudjûd (ár.) Doctrina sufí de la unidad absoluta del ser, según la cual todo es uno o todo es Dios, única realidad existente. Forma sufí de vivir el *tawhîd*.

Walâya (ár.) Literalmente, «amistad», «proximidad». En el sufismo, santidad.

Walî (ár.) Amigo de Dios; quien goza del poder y la santidad sufí (*walâya*). Plural, *awliyâ'*.

Zabân-i bâl (per.) Literalmente, «lengua del estado interior». Comunión inefable de almas entre quienes hablan un mismo lenguaje interior; muda elocuencia.

Zâbir (ár.) Aspecto exterior, formal, de la realidad; significado literal del Corán.

Zârjâne (ár.) Literalmente, «casa de fuerza». Antiguo arte marcial persa, impregnado de valores sufíes.

Repertorio de nombres

'Abd al-Rahmân Sulamî (m. 1021) Exégeta, hagiógrafo y tratadista persa, constituye una fuente inmejorable acerca del sufismo *malâmâtî*. Es autor, igualmente, de un importante tratado acerca de la caballería espiritual sufí (*futuwwa*).

Abû al-Hasan Jaraqânî (m. 1033) Sufí persa de estirpe *uwaysî*, fue iniciado en sueños, según cuenta la tradición, por el espíritu de Bistâmî (m. 875). A pesar de no haber dejado obra escrita, sus dichos aparecen mencionados en obras sufíes.

Abû Hâmid Al-Gazâlî (m. 1111) El mayor teólogo del islam y uno de los más reputados defensores de la doctrina sufí. Persiguió revivir la fe islámica a través del sufismo. Persa de nacimiento, fue conocido en el mundo latino medieval como Algazel.

Ahmad al-'Alawî (m. 1934) Sabio y poeta sufí argelino, constituye uno de los más relevantes polos espirituales del sufismo contemporáneo. Un santo sufí del siglo xx, en expresión de su biógrafo Martin Lings.

'Alî ibn Abî Tâlib (m. ca. 661) Primo y yerno del profeta Muḥammad, 'Alî es el primer eslabón de la cadena iniciática (*silsila*) de la mayoría de los linajes sufíes. En el sufismo, figura prototípica del caballero espiritual (*fatâ*).

- Bahâ' al-Dîn Naqshband** (m. 1391) Sabio sufí persa, originario de Bujará, en el actual Uzbekistán. Fue el inspirador de la escuela sufí *naqshbandí*, caracterizada por su rigor y fidelidad a la ley islámica, y el rechazo de ciertas prácticas como la audición musical.
- Bahâ' al-Dîn Walad** (m. 1231) Conocido con el apelativo de Sultán de los Sabios, fue un prominente teólogo y predicador musulmán, iniciado también en el sufismo. Fue el padre de Rûmî y su primer maestro, tanto en la ley islámica como en la senda interior sufí.
- Bâyazîd Bistâmî** (m. 875) Principal polo espiritual del llamado sufismo amoroso o ebrio del Jorasán persa. Célebre por sus locuciones teopáticas, fue el primero en formular el concepto sufí de la anihilación del yo (*fanâ'*).
- Djunayd** (m. 910) Principal polo espiritual del llamado sufismo sobrio de Bagdad, subrayó la centralidad de la autoobservación y el dominio de sí en la senda interior.
- Farîd al-Dîn 'Attâr** (m. 1221) Poeta, hagiógrafo y sabio sufí persa, autor, entre otras obras, de *El lenguaje de los pájaros*, uno de los textos sufíes más influyentes y bellos jamás escritos, cuyos ecos se dejan sentir nítidamente en toda la obra de Rûmî.
- Fuzûlî** (m. 1556) Poeta turco, considerado como una de las cimas de la llamada literatura clásica del *Dîvân*. Entre sus obras destaca la recreación de la historia de amor entre el loco Madjnûn y Laylâ, cuyo nombre evoca en el sufismo la figura del Amado divino.
- Hakîm Sanâî** (m. 1131) Uno de los mayores poetas sufíes persas, autor de *El Jardín de la Verdad*. Junto a 'Attâr (m. 1221), la principal fuente de inspiración poética de Rûmî.

- Hasan al-Basrî** (m. 728) Considerado el padre del sufismo histórico, mantuvo estrecha relación con algunos de los compañeros del profeta Muhámmad.
- Ibn al-Fârid** (m. 1235) Poeta sufí egipcio, es considerado el autor más importante de la poesía árabe de corte gnóstico. Su obra más celebrada es *Al-jamriyya* u *Oda al vino*.
- Ibn 'Arabî** (m. 1240) Nacido en la Murcia andalusí, es autor de una vasta obra en la que sienta las bases doctrinales de la espiritualidad sufí. Conocido como *Shayj al-Akbar*, el *Doctor Maximus* del sufismo.
- Ibn Sînâ** (m. 1037) Filósofo, médico y gnóstico visionario persa, conocido en el Occidente latino medieval como Avicena.
- Jidr** Literalmente, el «Verdeante». Personaje un tanto misterioso que aparece aludido en el Corán, constituye para los sufíes la figura prototípica de quien detenta el saber interior frente al literalismo religioso y es el guía interior de quienes carecen de maestro físico.
- Ma Fu-ch'u** (m. 1874) Sabio sufí chino, autor de una prolífica obra teórica tanto en chino como en árabe y persa. Traductor al chino de la obra de Ibn 'Arabî (m. 1240).
- Madjnûn Laylâ** Literalmente, el «Loco de Laylâ». Fue un personaje mítico que vivió en la Arabia del siglo VIII. Según la leyenda, que caló hondo en las letras turcas y persas, especialmente a través de los poetas sufíes, Madjnûn enloqueció de amor por Laylâ, cuyo nombre evoca en el sufismo la figura del Amado divino.
- Mansûr Hal-lâdj** (m. 922) Predicador popular de origen persa, viajero y peregrino infatigable, sabio inspirado y poeta

de la unión espiritual y el amor divino, es célebre por su poesía extática y sapiencial en árabe. Ejecutado por sus ideas consideradas heréticas, es el mártir del islam por excelencia.

Muhámmad (m. ca. 610) Profeta del islam. Para los sufíes encarna el modelo prototípico del Hombre universal u Hombre perfecto (*insân al-kâmil*).

Muhámmad Iqbâl (m. 1938) Filósofo y poeta indio tanto en lengua urdu como persa. Educado en Europa, fue muy crítico con ciertos aspectos del sufismo, si bien su guía fue siempre el pensamiento de Rûmî.

Râbî'a al-'Adawwiyya (m. 801) Maestra espiritual y poetisa sufí que vivió en la ciudad iraquí de Basora. Primera en hablar abiertamente del amor recíproco entre el ser humano y Dios.

Rûzbihân Baqlî (m. 1209) Sabio sufí de Shîrâz (Irán), destacó por su original concepción del amor divino. Fue uno de los mayores intérpretes de la poesía de Mansûr Hal-ladj (m. 922).

Sa'dî Shîrâzî (m. 1292) Poeta sufí persa de corte didáctico, su obra más representativa es *Gulistân* o *El Jardín de rosas*.

Shams al-Dîn Muhámmad (m. 1247) Derviche errante originario de Tabrîz, en el noroeste del actual Irán, asociado a la caballería espiritual sufí (*futuwwa*). Fue el verdadero maestro espiritual de Rûmî, quien hizo de él un derviche giróvago. Su única obra en prosa, *Discursos* (*Maqâlât*), constituye una suerte de autobiografía en la que se subraya la centralidad del amor en la senda interior sufí.

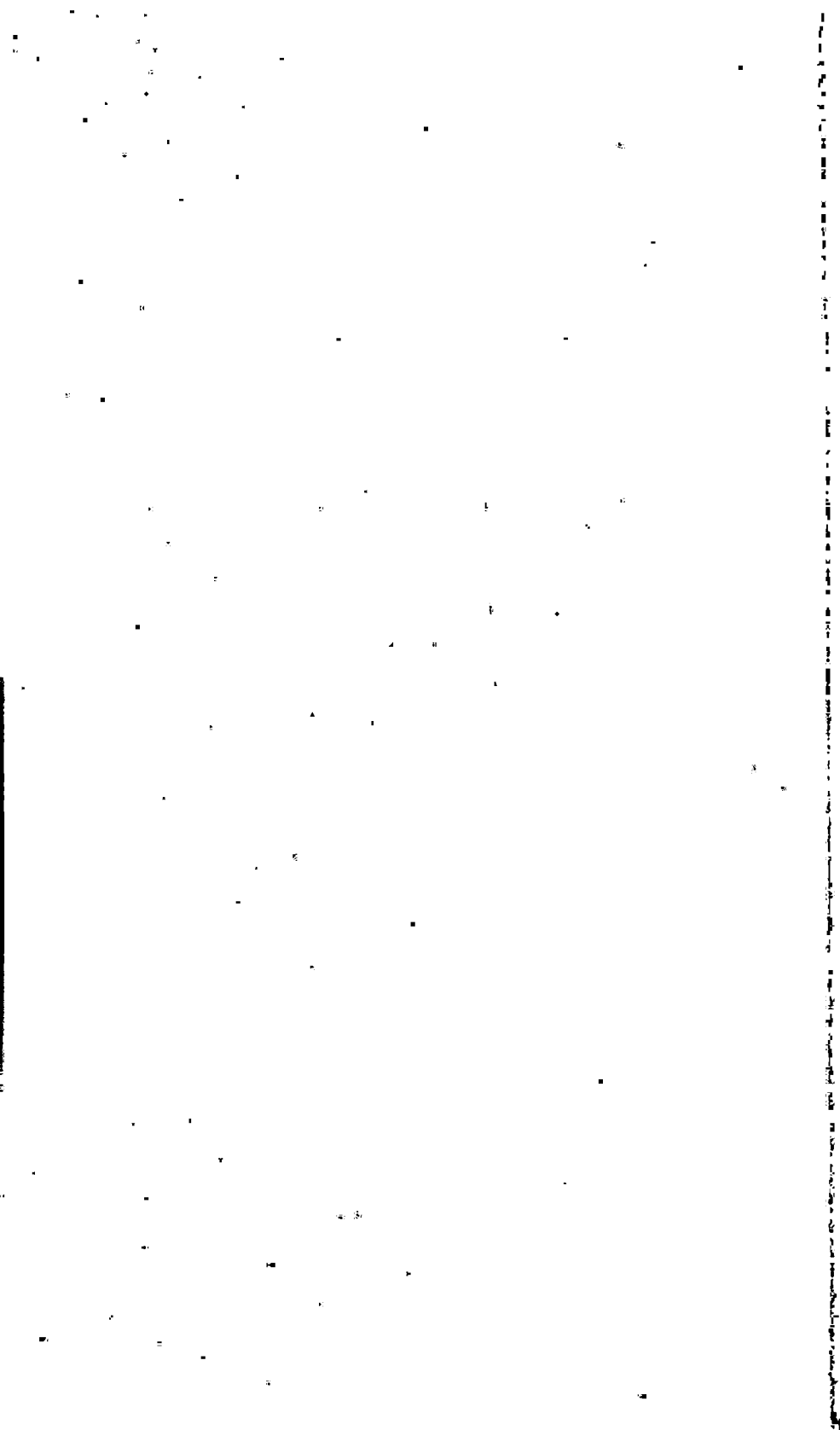
Suhrawardî Maqtûl (m. 1191) Gnóstico y filósofo visionario persa, padre de la llamada filosofía iluminativa oriental

(*isbrâq*). Ejerció un gran influjo en la formación de los aspectos teosóficos del llamado sufismo especulativo. Considerado herético, murió ejecutado en la ciudad siria de Alepo.

Sultân Walad (m. 1312) Hijo y discípulo de Rûmî, es el verdadero fundador de la escuela sufí *mevlevî* de los derviches giróvagos, inspirada en la filosofía espiritual de su padre. Es autor de una importante obra en persa, tanto lírica como didáctica.

Uways al-Qaranî (m. ca. 657) Yemení de nacimiento, fue uno de los primeros modelos de piedad para los sabios sufíes. Iniciado en sueños por el profeta Muhámmad, con quien jamás mantuvo contacto físico alguno, inaugura el llamado sufismo *uwaysî* de quienes son iniciados en la vía sufí sin la intercesión de un maestro físico.

Yunus Emre (m. ca. 1321) El mayor poeta sufí en lengua turca, cuyos poemas, muchos de ellos musicalizados, ejercieron una gran influencia en la escuela sufí *mevlevî*, inspirada por Rûmî.

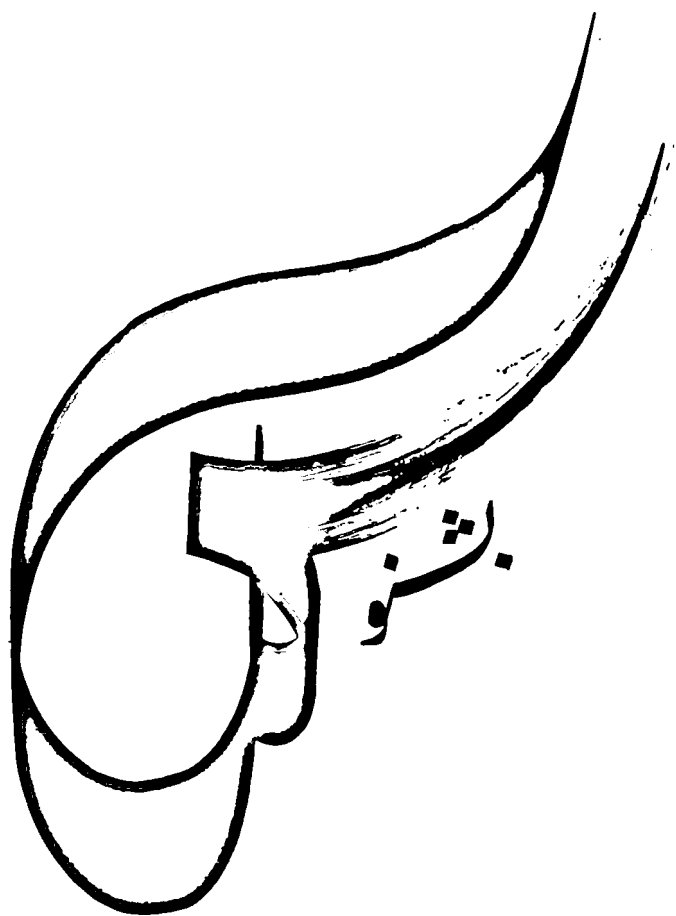


Sobre el autor

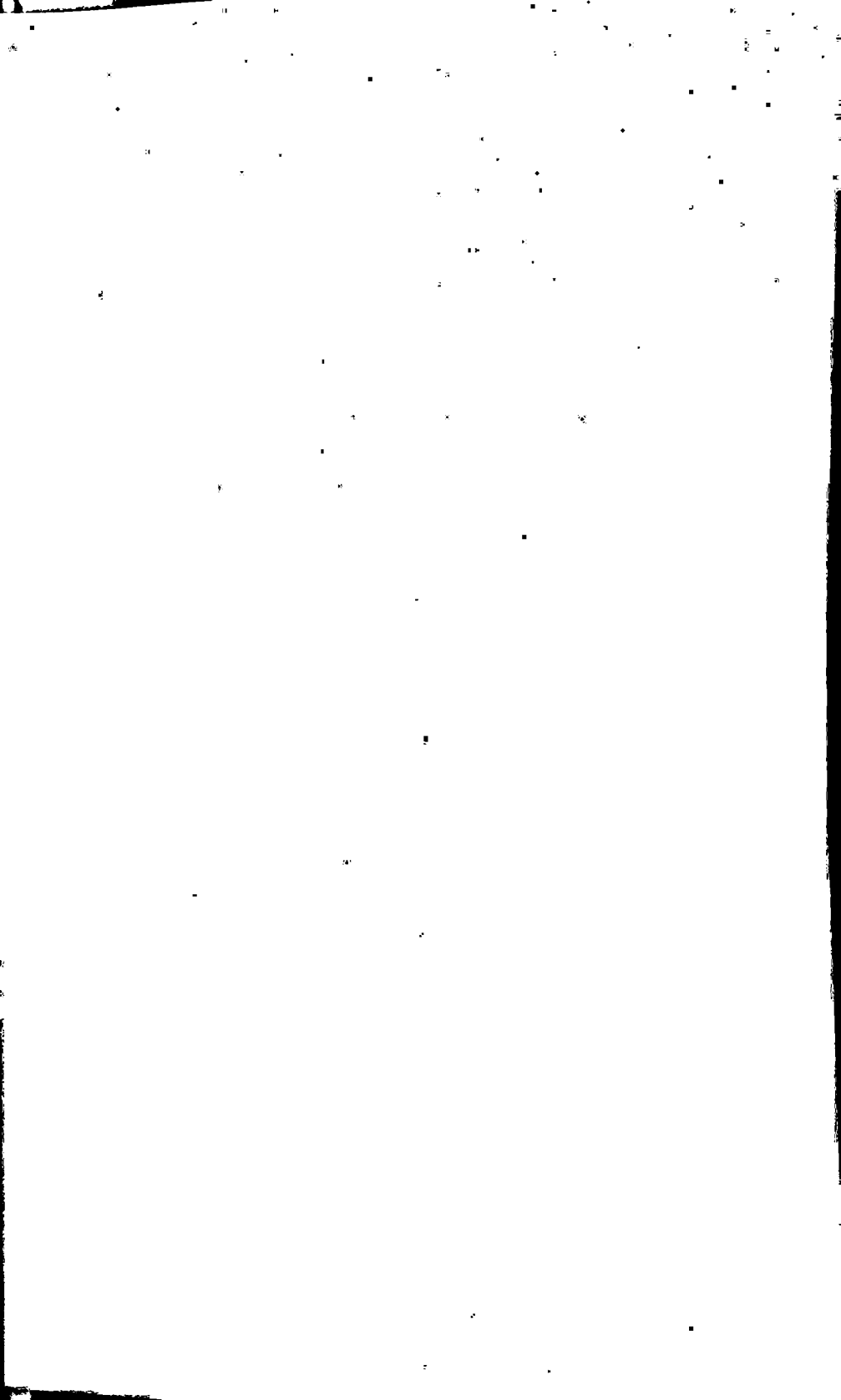
Halil Bárcena (Renedo, Cantabria, 1962) es islamólogo, especialista en el sufismo de Mevlânâ Rûmî y los derviches giróvagos. Ha cursado estudios islámicos y de lengua árabe y persa en Marruecos, Jordania, Líbano, Siria y Turquía, así como estudios de caligrafía árabe y musicología turca en Damasco y Estambul.

Es intérprete de *ney*, flauta sufí de caña. Profesor de estudios islámicos, colabora con distintas instituciones académicas tanto españolas como turcas. Es autor, en catalán, de *El sufisme* (2008), obra publicada en castellano con el título de *Sufismo* (2012), y es traductor del árabe al catalán del *Dīwān* de Ḥal-lāğ (2010). Además, es coautor, con Marià Corbí, de *Jesús de Nazaret, el mito y el sabio* (2010).

Reside en Barcelona, donde dirige el Institut d'Estudis Sufís desde 1998.



Beshnô, gel (Escucha, ven)



Mevlânâ Rûmî (1207, Balj, Afganistán -1273, Konya, Turquía) constituye una de las cimas de la espiritualidad universal. Inspirador de la escuela sufí de los derviches giróvagos, conocidos por su danza circular, Rûmî es autor de una vasta obra poética en lengua persa que deriva del gozo de la experiencia unitiva con Dios.

Las perlas sufíes que Halil Bárcena recoge en el presente volumen, en traducción directa del persa, constituyen una especie de antología del saber y el sabor del maestro sufí. Reflejan los aspectos cardinales de su filosofía espiritual, cuyo empeño es mostrar al ser humano el camino de retorno a su identidad perdida y olvidada: el Centro del cual todo emana y nada se aparta. Cada una de estas perlas se presenta acompañada de un comentario que solo pretende acercarnos al pensamiento de Rûmî e invitarnos a realizar nuestra propia lectura meditativa.

Esta edición incluye veinte caligrafías que recrean, con un estilo inspirado en la tradición caligráfica otomana, palabras clave y fórmulas iniciáticas, tanto en árabe como en turco y persa, y que nos introducen sutilmente en el universo espiritual de Rûmî.

ISBN 978-84-254-3436-5



9 788425 434365

Herder

www.herdereditorial.com