

Sufismo y psicoanálisis (I)

¿Qué es el sufismo?

Dr. Javad Nurbakhsh

El sufismo es la escuela de la iluminación interior y no la de la discusión, y ser sufí es algo en lo que uno «se convierte» y no algo que uno aprende intelectualmente. Ahora bien, lo referente a la iluminación interior no puede expresarse con palabras. Por tanto, según afirman los grandes maestros sufíes, «aquello de lo que se puede hablar no es sufismo». O bien, en palabras de Ýalâl-ol Din Rumi:

*Por mucho que hable de amor o lo defina,
cuando llego al amor me avergüenzo de mis palabras.*
(Rumi 1926, p.10)

De aquí que todo lo que han dicho eminentes sufíes acerca del sufismo sea tan sólo un intento de expresar con palabras sus propios estados interiores. Puede servir para dar una muestra de la naturaleza del sufismo y de sus características, pero no puede constituir una definición general y completa del sufismo. En un intento de formular una definición completa podríamos decir lo siguiente: «El sufismo es un camino hacia la Realidad Absoluta, cuya fuerza motivante es el amor, y los medios que se aplican son el continuo recuerdo de Dios (*zeker*) y la vida en un estado de estabilidad en cualquier circunstancia; el objetivo de este camino es Dios». En otras palabras, al final de la senda sufí nada queda sino Dios.

Objetivo del sufismo

El objetivo del sufismo es el conocimiento de la Realidad Absoluta, no como nos la enseñan los hombres instruidos, a través de la lógica y de la demostración, sino tal como es

El artículo que a continuación presentamos es la primera parte de un trabajo del doctor Javad Nurbakhsh, titulado: *Sufismo y psicoanálisis*, que fue publicado en *The International Journal of Social Psychiatry*, Vol. 24, N° 3. La primera parte, bajo el título: *¿Qué es el sufismo?*, ofrece al lector una visión general de lo que es el sufismo, y en especial, el sufismo de origen persa. En la segunda parte hace una novedosa comparación entre el sufismo y el psicoanálisis, que les ofreceremos en el siguiente número de la revista, con la esperanza de que sea de su interés.

en sí misma. Este conocimiento sólo se puede alcanzar con el «ojo del corazón», esto es, mediante la iluminación y la contemplación.

Definición del sufí

El sufí es aquel que recorre la senda del amor y de la devoción, dirigiéndose hacia lo Absolutamente Real. Cree que el conocimiento de lo Real sólo está al alcance del Hombre Perfecto y que el hombre imperfecto está impedido para alcanzarlo en razón a su propia imperfección. El sufí considera que el hombre «común», con sus imperfecciones, sufre una enfermedad que hace que su percepción y su discernimiento sean constantemente erróneos. Por tanto, la gente ordinaria distorsiona su concepción de la Realidad, debido a su misma imperfección, e inconscientemente se extravía.

La psicología moderna ha demostrado que la mayoría de los actos y de los comportamientos del ser humano se determi-

nan inconscientemente. El sufismo, por su parte, sostiene que el *nafs-e am-mâra* (el yo dominante, el ego)¹ ejerce un control tiránico sobre el pensamiento y la conducta humanos. Como consecuencia, el discernimiento del individuo que se halla bajo su influjo no puede ser puro, sano y desinteresado y, por tanto, no puede en modo alguno ser correcto ni justo.

Aquellos que proclaman conocer el sufismo

Aquellos estudiosos que, por su conocimiento de la situación sociológica o de la doctrina del sufismo, afirman que entienden el sufismo, no poseen, por supuesto, las características de los sufíes o, mejor dicho, no hay ninguna razón para que tengan las cualidades reales y los atributos de los fieles del amor. No se puede decir que hayan, de ningún modo, realmente conocido o entendido lo que los sufíes ven con el ojo del corazón. Por tanto, para los sufíes, las afirmaciones de esas personas carecen de valor, si bien, sin embargo, pueden ser interesantes para los no sufíes interesados en el estudio del sufismo desde el exterior.

El Hombre Perfecto

Desde un punto de vista teórico, y con un sentido espiritual e interior, el Hombre Perfecto es aquella persona que ha escapado a la dominación del yo dominante. Su realidad, tanto exterior como interior, ha quedado determinada por cualidades de una Naturaleza sublime, de lo que resulta la liberación del ego individual y la unificación con Dios. En una palabra, se ha convertido en un espejo que refleja en todos los aspectos a lo Único Real. Mirándole, uno no ve sino la Verdad.

El sufismo afirma que la única manera disponible para el hombre de transformarse en Hombre Perfecto es convertirse en discípulo de un maestro espiritual perfecto (*qotb*), para conseguir purificarse y alcanzar la perfección. Este periodo de formación guiado por un maestro tal se llama *Tariqat* o Senda. La *Shari'at*, los preceptos religiosos, se considera como la escuela primaria para el sufí. La etapa de formación más

avanzada, que se realiza respetando la Ley, se llama *Tariqat* y en la etapa final el sufí es llevado a alcanzar la *Haqiqat*, la Realidad Absoluta.

Los sufíes toman como base para dividir el camino espiritual en tres etapas el siguiente dicho del Profeta Mohammad: *La Shari'at son mis palabras, la Tariqat mis actos y la Haqiqat mi estado interior*. A la persona que entra en la *Tariqat* se le llama *morid* o discípulo, mientras al maestro se le llama *morâd* o *qotb*.

Talab, la búsqueda

Considerando el significado del siguiente versículo del Qorán: *Tú no eres responsable de guiarles, Dios es quien guía a quien Él desea* (2,272), el sufismo afirma que todo avance hacia la Senda espiritual o *Tariqat* está determinado por la Voluntad de Dios. El estado que produce este movimiento se conoce como *talab* y puede considerarse como una especie de tensión que atrae al hombre hacia su meta final, la perfección. Basándose también en el versículo: *Ciertamente tú guías a los hombres hacia el camino recto* (Qor 42,52), los sufíes consideran que el *qotb* posee las cualidades para guiar en el camino espiritual.

La atracción o búsqueda en el sufí es la fuerza que constantemente le motiva en la Senda hacia la perfección. Puede decirse que es una intensa añoranza la que anima y da fuerzas al discípulo, en todo momento, en la Senda. Es un anhelo que continuamente provoca en el caminante de la Senda insatisfacción con el recorrido ya realizado, y deseo de acercarse aún más cerca de su Objetivo final. Su añoranza y su anhelo refuerzan constantemente su aspiración de escapar de su estado limitado, y de alcanzar un mayor nivel de calma y de sosiego donde poder saborear el deleite de una existencia más segura y armoniosa.

El amor y la búsqueda del sufí le llevan hacia la belleza, la bondad y la perfección, y a intentar poseer por siempre esas cualidades. El movimiento y el ardor del amor resultan del hecho que el amor trata constantemente de crear la perfección eterna, ya que sólo mediante una continua creación y generación puede ser eterna la perfección.

Faqir

En el sufismo se considera que el anhelo del amor nace del *faqir* (pobreza espiritual), y a aquel que lo posee se le llama *faqir*. El *faqir* se debe a la no posesión de una cosa y al deseo de poseerla. En otras palabras, aquel que siente en sí una cierta carencia de la sublime perfección humana, y que desea sinceramente remediarlo es un *faqir*.

Morid, el discípulo

En la «escuela secundaria» de espiritualidad, la *Tariqat*, existe un programa específico que debe realizar el discípulo y que es determinado por el *qotb*. El objetivo de la disciplina y de la formación incluidos en este programa es transformar las tendencias pasionales y diabólicas (*nafs-e ammâra*: el yo carnal) del viajero espiritual, o *sâlek*, en tendencias modificables (*nafs-e lawwâma*).

Las tendencias pasionales del alma humana conducen al hombre a satisfacer todos sus instintos animales, sexuales y agresivos. Las tendencias modificables son aquellas que reprochan al alma el tener sus instintos pasionales y animales, y que desean alcanzar la perfección y remediar las imperfecciones del alma. Finalmente, el estado del alma cuando asume las cualidades de sublimidad y serenidad (*nafs-e motma'enna*) corresponde al abandono de las pasiones y a su transformación y su sublimación en atributos más elevados. Cuando alcanza esta estación el discípulo ha llegado al final de la *Tariqat*. Y, conforme al versículo: *Oh alma serenada (nafs-e motma'enna) regresa a tu Señor, contenta y agradable a tu Señor* (Qor 89,27-28), se considera que un hombre con tal perfección ha entrado en la presencia de Dios.

Al cumplir con sus obligaciones hacia la *Tariqat*, el discípulo va escapando gradualmente de la presión de los conflictos psicológicos. Sus tendencias animales y pasionales se transforman, y la energía que servía para alimentar las pasiones se convierte en el modo de pulir el espejo del corazón y de abrir la vía para la iluminación del espíritu. El discípulo luego, en la etapa final, queda purificado de sus propiedades básicas para ser adornado con los Atributos Divinos. En palabras del poeta Hâfêz:

*Primero lávate
y luego entra en el jarābāt
no sea que esta taberna
se vuelva impura con tu presencia.*
(Hāfez 1983, Vol. 1, gazal 414, verso 3)

La expresión «lávate» se refiere a la purificación del corazón por medio de la *Tariqat*, mientras que *jarābāt* (taberna) es una imagen poética común para designar la aniquilación del ego, el anonadamiento del yo, la última etapa de la Senda sufí, que es en realidad equivalente a alcanzar la Realidad Absoluta.

El objetivo de la primera etapa de la *Tariqat*, el periodo inmediatamente previo a la iniciación formal en el sufismo, es que el buscador de lo Real desarrolle una creencia firme en el maestro espiritual o *qotb*. Debe tener la seguridad de que el maestro le va a guiar hasta la meta final y hasta la perfección a la que aspira. Por su parte el *qotb* debe observar en el discípulo potencial la sinceridad y la devoción que pueden hacer de él un candidato válido para ser guiado. Una vez que el maestro y el discípulo potencial se han aceptado mutuamente, se le asegura a este último, en primer lugar, que todos sus pecados y errores pasados le serán perdonados, a condición de que se arrepienta sinceramente y se aparte de las pasiones y de los actos prohibidos.

En la terminología del sufismo se considera a la entrada en el círculo de los sufíes como un segundo nacimiento, y como testimonio están las palabras de Jesús, *El que no nace de nuevo, no puede ver el Reino de Dios* (Jn 3,3). Desde el punto de vista del sufismo todos deben pasar por dos nacimientos. El primero consiste en nacer a este mundo y el segundo, mucho más difícil, en dejar este mundo de la materialidad y de la multiplicidad para entrar en el mundo del amor, de la devoción y de la Unidad.

Se considera que esta etapa preliminar de la *Tariqat* debe durar, como máximo, entre siete y doce años. Refiriéndose a esta etapa, dice el poeta:

*El pastor de los fieles [Moisés]
llegó a encontrar un guía,
después de servir largos años
a Sho'eib.*
(Hāfez, op. cit., gazal 449, verso 6)

Tras arrepentirse y después de haber aceptado la autoridad del maestro espiri-

tual, el discípulo se hace digno del honor de ser formalmente iniciado, luego de lo cual se le revelan las técnicas espirituales de la *Tariqat*.

Morād o qotb, el maestro espiritual

El maestro espiritual es un Hombre Perfecto que, como mínimo, ha recorrido las etapas del camino espiritual. Pero, por supuesto, el mero hecho de proclamarse *qotb* no es suficiente para demostrar que ha recorrido, realmente, las etapas del camino. Su designación como maestro debe venir, de hecho, del *qotb* bajo cuya dirección ha realizado su periodo de discipulado. Por esta razón, los *qotbes* y *sheijes* sufíes deben indicar claramente la cadena de iniciación que les ha llevado a ser sufíes –o, en terminología sufí, el *qotb* debe mostrar su *jerqa* o manto de iniciación.

Básicamente, existen dos formas de recorrer la Senda espiritual. En la primera, Dios, por la acción de Su gracia y de Su benevolencia, atrae en un solo paso a una de Sus criaturas a Su presencia, liberándole de su ego individual. A estas personas se les llama *ma'zūb* (raptado) y son casos muy raros. La segunda forma es la *Tariqat*. Al contrario de lo que ocurre con el *ma'zūb*, la *Tariqat* precisa del esfuerzo y de la voluntad del discípulo. A ello se refiere Dios cuando dice: *Pero a aquellos que luchan por Nuestra causa, con seguridad los guiaremos por Nuestros caminos* (Qor. 29,69). La travesía de la Senda espiritual se llama, tanto en persa como en árabe, *seir wa soluk* (el recorrido interior y la conducta exterior). Sólo se puede acometer bajo la dirección y guía de un *qotb*.

Conviene recordar aquí que ni el *ma'zūb*, ni la persona que tan sólo ha recorrido la Senda espiritual están calificados para convertirse en *qotb*. Esto se debe a que el *qotb* debe haber recorrido el camino de las dos maneras. Debe haber completado las etapas de la *Tariqat* después de haber sido un *ma'zūb*, o bien haber sido raptado en el curso del recorrido de la Senda. O sea, tanto aquel que sólo ha sido un *ma'zūb*, como el que sólo ha recorrido la *Tariqat* son incompletos. En resumen, el Hombre Perfecto o *qotb* debe haber tenido una visión verdadera

de la Senda, haberla recorrido de principio a fin, y debe conocerla bien para poder guiar a otros por ella.

Disciplina y cortesía en la Senda

El discípulo devoto debe percibir en el espejo de su corazón el arquetipo espiritual de su maestro y estar ardiendo de amor por él, un amor que en lo sucesivo será la fuente de todo su gozo. Mientras el discípulo no tenga este amor por su maestro espiritual, no será capaz de aceptar sin rechistar y con los brazos abiertos cualquier instrucción que el maestro le pueda dar; porque, de hecho, el discípulo realiza la voluntad de su maestro, y no sigue sus propios caprichos. Por ello dijo el poeta, «Oh corazón, si quieres que el Bienamado esté satisfecho contigo, debes hacer y decir cuanto Él te ordene. Si dice, “¡Llora sangre!”, no preguntes, “¿Por qué?”; y si dice, “¡Muere!”, no digas “¿Es lo adecuado?”».

Queda pues claro que la primera y más importante obligación del discípulo es aceptar, sin cuestionarlas, todas las instrucciones del maestro. También sobre este tema escribe Hāfez:

*En el camino de la casa de Laila,
donde acechan peligros mortales,
la primera premisa es
perder la razón [Majnūn]².*
(Op. cit., gazal 1, verso 3).

En el relato del Qorán sobre Moisés y Jezr (18,61-83), Moisés le pide a Jezr ser su discípulo y éste le contesta lo siguiente: *Si me sigues, pues, no me preguntes nada sin que yo te lo sugiera* (18,69). El discípulo no sólo no debe cuestionar al maestro; debe además realizar todos sus actos de acuerdo con las observaciones y las instrucciones del *qotb*. Nunca debe actuar sin su aprobación, ni revelar ninguno de los secretos que existen entre él y el *qotb*. Es más, es su obligación informar al maestro de todas aquellas cosas fuera de lo normal que vea estando dormido o despierto.

El discípulo no debe nunca intentar adelantarse al *qotb* ni en palabras ni en actos. Conforme al versículo: *Oh creyentes, no os adelantéis a Dios ni a Su*

mensajero (Qor 49,1), el discípulo tiene la obligación de permanecer siempre humilde en presencia del maestro, para evitar cualquier tipo de protagonismo, de no decir nada sin estar autorizado, ni de hacer nada sin que se lo pidan. En este sentido es por lo que se dice en el sufismo, «El amor es refinamiento y buenas maneras». La *Tariqat* es en sí misma el respeto de la ética y el modo correcto de comportarse. El discípulo no debe hablar en voz alta en presencia del maestro: *Oh creyentes, no habléis más alto que la voz del Profeta* (Qor 49,2). Esto se debe a que los sufíes creen que su maestro es respecto de sus discípulos como el Profeta con los miembros de su comunidad.

Programa a seguir en la *Tariqat*

De lo que se ha dicho anteriormente queda claro que el programa de la Senda espiritual empieza con la eliminación de los «nudos» psíquicos, de los complejos y de las tendencias pasionales del discípulo, con lo que alcanza, después de un cierto tiempo, el equilibrio psíquico y la salud moral. La segunda etapa de la *Tariqat* es la asunción por el discípulo de las virtudes espirituales, quedando entonces adornado por las Cualidades y Atributos Divinos.

A fin de dirigir el desarrollo espiritual del discípulo, el maestro controla su comportamiento hasta el último detalle. Un aspecto que concentra en gran medida la atención del *Qoth*, y que hoy en día concita el interés de los psicoanalistas, aunque no se den cuenta de su aspecto espiritual, es el de los sueños. El maestro soluciona los problemas psíquicos y espirituales del discípulo analizando sus sueños, que sólo se cuentan al maestro en persona.

Por tanto, la primera fase de la *Tariqat* es un periodo de «psicoterapia espiritual» que varía de discípulo a discípulo. Y, de paso, anotemos que el trabajo de los psicoanalistas de hoy en día es una imitación imperfecta del que realiza el *Qoth*, pues prescinde totalmente de la relación con Dios.

Al ejercer sus métodos de curación, el maestro «lava» y purifica al discípulo de sus tendencias pasionales y diabólicas

por medio del «agua de la Devoción y del Amor». Sustituye las cualidades negativas del discípulo por los Atributos Divinos.

Para iniciar la disciplina espiritual de la *Tariqat*, el discípulo debe cumplir ciertos requisitos indispensables. Debe (a) ser creyente; (b) ser caritativo con los demás; (c) mantener los misterios de la *Tariqat*; y (d) obedecer las instrucciones del maestro hasta el final de la Senda. Sólo cuando el maestro observa que se cumplen estas condiciones en el discípulo, y cuando sabe que es digno de la *Tariqat*, es cuando le hace el honor de permitirle emplear el *zeker*, el recuerdo permanente de los Nombres Divinos.

Zeker, el continuo recuerdo de Dios

El *zeker* consiste en la repetición metódica de ciertos Nombres de Dios, inculcados, a la hora de la iniciación, al discípulo por el maestro. Se corresponde con el sentido del verso del poeta:

*Durante tanto tiempo se sentó el Amado
frente a mi ávido corazón,
que éste se transformó del todo en Él.*
(Maqrebi 1990, gazal 156)

Los sufíes creen que si un discípulo medita constantemente sobre Dios, su alma se irá gradualmente impregnando de las Cualidades Divinas, y sus tendencias pasionales desaparecerán.

El objetivo de esta constante invocación de Dios es, en primer lugar, crear en el discípulo una concentración perseverante. El discípulo, que hasta entonces había estado invadido por pensamientos dispersos y por miles de intereses y de deseos, empieza progresivamente a concentrar todo su poder mental en un solo punto, y este es Dios. Gracias al *zeker*, deja de gastar su energía en agitación mental para concentrarla completamente en el recuerdo de Dios. Queda entonces liberado de conflictos psíquicos y dotado de equilibrio, calma y seguridad.

Mientras practican el *zeker*, los sufíes repiten varios Nombres de Dios, y enfocan su atención no sólo en la pronunciación de los Nombres sino también en su significado. Teniendo en cuenta que el hombre conoce el sentido

de las cosas por la palabra, el objetivo de pronunciar constantemente una palabra es el de llegar a realizar su sentido. Los sufíes creen que si uno se fija solamente en la pronunciación del Nombre durante la invocación se trataría tan sólo de idolatría. La palabra en sí no tiene eficacia alguna. Por supuesto, ni que decir tiene que al inicio de la Senda el discípulo no puede evitar el fijarse en la pronunciación misma. Sólo después de algún tiempo empieza a familiarizarse con el sentido espiritual y no formal, y a separar el Nombre de su articulación verbal.

A propósito de esto Rumi escribe en su obra *Masnawi*:

*Borraré las palabras,
los sonidos y los discursos,
para poder, sin ellos,
conversar contigo.*
(Rumi 1926, Vol. 1, verso 1740)

Durante el *zeker*, el discípulo debe olvidarse no sólo de todo lo que le une a este mundo y al del más allá, sino que debe olvidarse incluso de sí mismo. El discípulo que permanece consciente de que está realizando la invocación ha caído, de hecho, en dualismo y, por tanto, ha profanado la realidad de la Unicidad Divina, el *tawhid*. Por ello es por lo que en el *zeker* se suprime la partícula vocativa y, por ejemplo, en lugar de decir «Oh Dios» (*yā Allāh*) se usa solamente el nombre de Dios (*Allāh*). En efecto, si se usara la partícula «Oh» (*yā*), quedaría claro que alguien se estaba dirigiendo a Dios, mientras que la doctrina de la Unicidad Divina indica, en su raíz, que toda existencia es ilusión, excepto Dios mismo.

En realidad se considera el *zeker* como un torrente que, además de eliminar las cualidades indeseables del discípulo para sustituirlas por los Atributos Divinos, elimina, en última instancia, el ego individual de tal manera que no queda rastro del «yo». Este es el final de la *Tariqat* y el inicio del océano del anonadamiento o *fanā* en Dios.

Debe tenerse en cuenta que el *zeker* sólo es eficaz bajo la guía estricta del maestro. La devoción del discípulo hacia el maestro es la que hace que el árbol del *zeker* alcance la madurez y produzca el fruto del anonadamiento.

Llegó el Amor

Llegó el amor y, como sangre,
fue llenando mis venas y mi piel

y me fue vaciando poco a poco
hasta llenarme del Amigo.

Colmó el Amigo cada miembro
y cada poro de mi ser,

de mí no queda más que un nombre,
pues todo lo demás es el Amigo.

RUMI

el versículo: *El hombre tendrá en su cuenta sólo lo que haya ganado* (Qor 53,40). En efecto, sólo ejercitando su voluntad podrá eliminar sus tendencias pasionales y diabólicas y prepararse para ser adornado con los Atributos Divinos. Sólo podrá alcanzar su objetivo sublime mediante la atracción Divina conjugada con su esfuerzo individual. En este sentido dijo Hâfez:

*Aunque la unión con Él
no se dé por tus esfuerzos,
¡oh corazón! esfuérzate hasta el límite
para conseguirlo.*

(op. cit., gazal 279, verso 5)

Pero debe señalarse que en las etapas realmente avanzadas de la Senda, cuando el sufí ha sido adornado con los Atributos Divinos, cree entonces en el determinismo, aunque en el contexto de la libertad absoluta. Esto es porque ahí ya no existe el ego individual, y todo lo que realiza el sufí es por voluntad Divina.

Intimidación con Dios en el seno de la sociedad

Para el sufí, la pereza y la ociosidad son cualidades negativas. Intentará por tanto, en la medida de lo posible, servir a la sociedad en la que habita. En cualquier caso no le queda más remedio que ejercer alguna actividad externa y, por ello, estar aparentemente ocupado con los demás miembros de la sociedad; interiormente, sin embargo, está ocupado con Dios. A propósito de esto dice Sa'di:

*¿Has sabido alguna vez de alguien
ausente y presente al mismo tiempo?
Yo vivo entre la gente, pero mi corazón
está en otro lugar.*

(Sa'di s.f., p. 554)

La forma más ardua de ascetismo y de mortificación para un sufí es vivir en armonía en la sociedad. Más aún, el sufismo considera que esta armonía es el símbolo de la perfección humana y cree que aquel que es incapaz de vivir en buenos términos con sus vecinos está, de hecho, enfermo. Considera, por tanto, a aquellos que se retiran de la sociedad y adoptan la soledad para desarrollar su vida espiritual como seres imperfectos y desequilibrados.

En otras palabras, el recorrido inte-

Algunas palabras sobre los Nombres y los Atributos de Dios

Los sufíes consideran que Dios tiene un número ilimitado de Nombres, y que cada uno de ellos describe uno de Sus Atributos: *A Dios pertenecen los Nombres más bellos* (Qor 7,179). Cada Nombre tiene su correspondiente Atributo y cada Atributo implica un modo particular de conocimiento. A su vez, cada uno de estos modos manifiesta un aspecto particular de la Divinidad que requiere una forma particular de adoración y de veneración.

La imagen que un Atributo Divino adopta en el molde de un Nombre depende esencialmente de la capacidad y de la aptitud del receptáculo humano. El Atributo se refleja en cada momento en el corazón del sufí bajo las formas teofánicas del mundo imaginal (*mundus imaginalis*), dándole así paz y sosiego. A cada instante el sufí experimenta éxtasis indescriptibles e iluminaciones inefables, que le revelan siempre y a cada vez los múltiples aspectos de los Nombres Divinos.

Milagros

En principio, el sufismo ni siquiera tiene en cuenta el *karāmāt*, los milagros y los actos carismáticos atribuidos a los amigos de Dios. Los sufíes no se declaran

capaces de realizar hechos extraordinarios ni actos ajenos a la experiencia humana normal. Un verdadero sufí niega todo aquello que no es Dios, incluso se niega a sí mismo; por tanto ¿cómo podría pretenderse capaz de realizar milagros, afirmando así su ego individual, cuando de hecho él mismo no existe? Su principio arquetípico es la negación de su propio «yo». Por tanto, los grandes sufíes han considerado la declaración de realizar milagros como una falta que priva al hombre de la cercanía a Dios.

No obstante, puede ocurrir que un discípulo, en su intensa devoción hacia su maestro, vea en éste, por la influencia espiritual que ejerce sobre el discípulo, la manifestación del *karāmāt*. En estos casos, corresponde al maestro instruir al discípulo, cuando alcanza una determinada etapa de la Senda, para que ignore estos fenómenos, no sea que le lleven al dualismo y a la idolatría.

Libre albedrío y determinismo

Como se dijo anteriormente, el sufismo confía en la fuerza de voluntad del discípulo. Al inicio del camino espiritual, al viajero místico (*sālek*) le asaltan múltiples presiones procedentes de su falta de equilibrio psíquico y de su debilidad frente a sus pasiones. En esta etapa de la Senda, el viajero debe creer en el libre albedrío, como dice

rior no es suficiente para el viajero. Para alcanzar la perfección debe también ser capaz de adaptarse a la comunidad y vivir en armonía con ella. No sólo debe servir a los demás sino además no sentirse nunca inquieto ni molesto cuando está con la gente. De hecho, el contacto con la sociedad es para él la prueba de su deseo de progresar hacia la perfección, ya que es en el mundo donde debe demostrar que está libre de tendencias pasionales y que ha dejado atrás su ego. En este estado avanzado el sufí nunca se siente perturbado por el daño que otros le puedan hacer. Se considera que el discípulo que se siente perturbado o molesto es aún un incrédulo. Como dice Háfiez:

*Amor ofrecemos
con paciencia y felicidad,
que en nuestro camino
el ofenderse es la infidelidad misma.*
(Háfiez, op. cit., gazal 385, verso 3)

El discípulo que se siente perturbado está, de hecho, viendo doble; se considera aún a sí mismo como real y, por tanto, no ha cesado de «asociar» a un otro aparentemente real con lo verdaderamente Real, Dios.

El hecho de que, con frecuencia, se considere al sufismo como retiro del mundo y ascetismo, no significa que la soledad, la mortificación y el ayuno sean elementos de la Senda hacia la perfección. Sin embargo, puede ocurrir que, en ciertos casos, el maestro espiritual vea en el discípulo un cierto desequilibrio psíquico y que le ordene retirarse temporalmente del mundo y abstenerse de comer productos de origen animal hasta que recobre el equilibrio y esté listo de nuevo para servir a la sociedad. Por tanto, para los sufíes, la «soledad» y la «mortificación» constituyen un tipo de remedio contra desórdenes psíquicos y no una prescripción para la perfección espiritual. Por el contrario, los sufíes siempre han sido muy conscientes de la necesidad de una alimentación correcta para tener la energía necesaria para esforzarse en el camino espiritual y en el servicio a la sociedad. Rumi recuerda:

*Uno come y se vuelve
más hambriento, más vicioso,
mientras que otro come
y se convierte todo en luz divina.*

*Uno come y se vuelve
más impuro y apartado,
mientras que otro come
y todo él se vuelve luz del Único.*
(Rumi 1926, Vol. 1, versos 272/273)

El sufí aprovecha su alimentación para permitirle realizar tareas de naturaleza espiritual, mientras que la gente común pone toda su energía al servicio de sus pasiones y sus caprichos.

La escuela de la Realidad Absoluta (Haqiqat)

Esta «escuela» tiene dos fases, *fanā* (anonadamiento) y *baqā* (subsistencia), simbolizando el *fanā* la entrada en la *jarābāt*. Ya hemos visto que cuando el discípulo alcanza el final de la *Tariqat*, llega en primer lugar a la contemplación de la Divinidad. Este es el estado de *fanā*, o muerte del ego, del cual existen dos clases, exterior e interior.

El *fanā* exterior es la aniquilación de los actos del discípulo por la manifestación de la Voluntad Divina. El discípulo alcanza un estado en el que está sumergido en el océano de los Actos Divinos, de tal modo que ve la Voluntad Divina en todo lo que ocurre y no su propia voluntad ni la de los demás. En esta etapa queda totalmente privado de libre albedrío.

El *fanā* interior es la aniquilación de los atributos y del ser del sufí. En esta etapa, contempla en algunos momentos los Atributos Divinos, en los cuales sus propios atributos han quedado aniquilados, y en otros instantes contempla el Ser de la Divinidad, que aniquila por tanto su propio ser. Al principio del *fanā* interior, el discípulo queda privado de toda sensación; pero gradualmente, de acuerdo con sus capacidades, se vuelve consciente del mundo exterior, aunque su ser haya cesado de existir. Su estado interior es de aniquilación en Dios, mientras exteriormente está presente en el entorno y es completamente consciente de lo que ocurre a su alrededor.

El *baqā* consiste en la subsistencia en Dios y se realiza cuando Dios concede al discípulo una nueva voluntad, que procede directamente de Él, para sustituir a aquella que quedó aniquilada en el recorrer del camino. Esta subsistencia, o «permanencia», se obtiene a cambio de

la aniquilación interior, que consiste en la desaparición del ser y de los atributos temporales del discípulo, que son como un velo que lo separa de lo Real. En este estado tan avanzado, Dios ya no es un velo que oculta el mundo a los ojos del sufí, ni el mundo un velo que oculta a Dios; ya no existe más ninguna clase de separación, y la dualidad se ha transformado en Unidad.



Notas

1. El término *nafs* en la terminología sufí posee un amplio significado, como, por ejemplo: el alma, el yo, el ego, etc.,. Para más información sobre el *nafs* y sus diferentes niveles, véase el libro *La psicología sufí* del Dr. Javad Nurbakhsh. [N.T.]
2. *Laila y Majnún*: los dos protagonistas de una de las historias de amor más bellas de la literatura persa, obra de *Nezāmi Ganjavi* (siglo XIII). Esta obra posee especial valor para los sufíes, por su contenido interior. *Laila* representa la Bienamada, y *Majnún*, término cuyo significado es «el loco», representa al enamorado. [N.T.]

Personajes y obras citadas

- Arberry, A. J. (1964). *The Koran Interpreted*, Londres.
- Freud, S. (1961). *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, J. Rivière (trad.), Londres.
- Háfiez (1983). *The Diwan*, P. N. Khānlari (ed.), Teherán.
- Nurbakhsh, J. (1959). *The Life and Works of Shāh Nematollāh Wali*, Teherán.
- Perry, W. H. (1966). *The Revolt against Moses, Tomorrow*, Londres.
- Racker, H. (1966). *Transference and Countertransference*, Londres.
- Rumi, J. (1926). *The Mathnawi*, R. A. Nicholson (trad.), Londres.
- Rumi, J. (1956). *Ghazaliyāt-e Shams-e Tabrizi*, M. Moshfeq (ed.), Teherán.
- Ruzbahān (1970). *'Abharo'l-'Āsheqin*, Dr. J. Nurbakhsh (ed.), Teherán.
- Sa'yādi, I. (1960). *Farhang-e mostalahāt-e 'orafā'*, Teherán.
- Sheij Bahā'i (s.f.). *Kashkul*, Qom.
- Shāh Nematollāh Wali (1964). *Rasā'el*, Dr. J. Nurbakhsh (ed.), Vol. IV, Teherán.

