

Sufismo y Psicoanálisis (II)

Una comparación entre el sufismo y el psicoanálisis

Dr. Javad Nurbakhsh

Erādat, la devoción

En el artículo anterior, mencionábamos que el aspirante empieza a buscar un maestro cuando percibe su falta de plenitud y siente la necesidad urgente de alcanzar la perfección. Cuando encuentra a un maestro, el aspirante se somete a su voluntad y se convierte en su discípulo (*morid*), de modo que puede avanzar por las etapas de la perfección y alcanzar finalmente el estado de Hombre Perfecto (*ensān-e kāmél*). Al lazo espiritual que une al discípulo con el maestro (*morād*), se le llama *erādat*.

El sentido literal de *erādat* es simplemente «querer», «desear», o «tener la intención»; pero, entre los sufíes, *erādat* significa preferir la voluntad del maestro a la propia voluntad. En otras palabras, *erādat* es la negación de la propia voluntad frente a la del maestro. Literalmente, el significado de *morid* es el de una persona con voluntad, mientras que para los sufíes, paradójicamente, designa a aquel que no tiene voluntad; y es más, mientras no haya abandonado su voluntad, la persona no estará cualificada para llamarse *morid*, discípulo.

Aun cuando el hallar a un maestro perfecto depende de la búsqueda del *morid* y de que éste finalmente lo reconozca, en la mayoría de los casos, y quizás incluso en todos ellos, el encuentro entre el discípulo y el maestro se produce inconscientemente. Es un asunto del corazón, por tratarse de un hecho de naturaleza puramente espiritual.

La psicología espiritual de los sufíes reconoce dos clases principales de inconsciente: el del corazón (*del*) y el del «yo dominante» (*nafs-e ammāra*)¹. Se considera al corazón como un don divino. Se le compara a un espejo que debe ser limpiado del orín del mundo natural y material, hasta que quede pulido y refleje la Verdad (*Haqq*)².

El artículo que a continuación presentamos es la segunda parte de un trabajo del doctor Javad Nurbakhsh, titulado: *Sufismo y psicoanálisis*, que fue publicado en *The International Journal of Social Psychiatry*, Vol. 24, Nº 3. La primera parte, que les hemos presentado en el número anterior, bajo el título: *¿Qué es el sufismo?*, ofrecía 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, y esperamos que sea de su interés.

Por otro lado, se considera al *nafs-e ammāra* como una potencia que debe ser transmutada, en un sentido real, en el *nafs-e lawwāma* (yo arrepentido) y finalmente en *nafs-e motma'enna* (yo serenado), de manera que pueda retornar a la Verdad. Los sufíes han tomado este concepto del versículo coránico: *Oh alma serenada, regresa a tu Señor, contento y agradable a tu Señor!* (89,27-28).

En el corazón residen el amor (*'eshq*), la compasión, el sacrificio personal, la caballerosidad espiritual, la pureza y la bondad. Esto queda expresado en la tradición profética: «El corazón está entre dos dedos del Misericordioso» (Ruzbahān 1970, p. 123). Del yo carnal, por otra parte, proceden las tendencias animales, la agresividad, la bajeza y la impureza. A este yo se refiere el Qorán cuando dice: *Ciertamente el yo del hombre incita [ammāra] a la maldad, a menos que el Señor se apiade* (12,53). La disciplina y el método espiritual de la *tariqat* (Senda) purifican gradualmente el corazón, dejando salir

su calidad espiritual, y, al mismo tiempo, transmutando el «yo dominante». Por ello han dicho los sufíes: «El sufismo es el abandono del yo a la servidumbre (*'obudiyya*), y la unión del corazón con el Señorío divino (*robubiyya*)».

Intelecto parcial e intelecto universal

En la terminología sufí se habla de dos clases de intelecto: intelecto parcial (*'aql-e ýoz'í*) e intelecto universal (*'aql-e kolli*). El intelecto parcial [es decir, la razón] es el que ejercita el hombre en su vida diaria, y se enriquece con lo que aprende en su existencia material. Cuando es necesario, lo usa como un instrumento para protegerse de los peligros del entorno y para dominar a la naturaleza. Al mismo tiempo, el intelecto parcial, la razón, es un yugo que puede someter y controlar al «yo dominante» cuando éste se vuelve salvaje y su comportamiento se desvía. Dentro del marco de los usos y costumbres sociales, así como del de las leyes y principios de la religión exotérica, este intelecto vigila al «yo dominante», pero nunca puede ser un guía hacia la Verdad, y esperar de él tan noble tarea es totalmente absurdo.

A propósito de este intelecto dice Rumi:

*La razón se asemeja a una acequia
que lleva el agua
desde la montaña a las casas.
Cuando el flujo del agua se interrumpe,
los moradores sufren sed
y mil desgracias.
¡Busca la fuente en tu interior
para librarte de esa dependencia!*
(Rumi 1926, vol 4, versos 1967/1968)

En otro lugar dice:

*La fantasía y la conjetura
son la plaga del intelecto limitado,
pues éste mora en la oscuridad.*
(Rumi 1926, vol 3, v. 1558)

También dice:

*El intelecto limitado es incapaz
de crear por sí mismo,
es sólo receptor de la ciencia,
y requiere enseñanza.*
(Rumi 1926, vol 4, v. 1295)

Cuando el corazón queda limpio del orín de la multiplicidad, refleja la Verdad tal y como es. A la persona que alcanza ese estado se la llama Hombre Perfecto, y a la fuente de su conocimiento o visión interior, libre de engaño, de error, de auto-adoración y de búsqueda de provecho, se la llama intelecto universal o «consciencia del corazón». A una persona que posee este intelecto, también se la puede designar como «intelecto universal». Rumi dice:

*El intelecto universal
y el alma universal
son el hombre de Dios.
No creas que el Trono y el Pedestal
están separados de él.
Su pura esencia es el lugar
de la manifestación de Dios,
buscad por tanto a Dios en él
y no en ningún otro.*
(Rumi 1926, vol 5, v.461/462)

Es en este estado en el que el Hombre Perfecto, que ha alcanzado el intelecto universal, niega todo lo ajeno a Dios, y ayudado por el amor sólo le afirma a Él. Como dice Shāh Nematollāh Wali:

El intelecto niega todo lo que no es Dios, de modo que el Amor pueda afirmarle a Él. (Shāh Nematollāh 1964, Vol. 4, p. 87)

Amor e intelecto

En la literatura sufí, comúnmente, se suele alabar al amor y menospreciar al intelecto. Por supuesto, lo que se menosprecia es tan sólo el intelecto parcial, que no debe confundirse con el intelecto universal. Rumi distingue entre los dos cuando dice:

*El intelecto limitado es motivo
de infamia para el intelecto;
el deseo del mundo priva al hombre
de su realización.*
(Rumi 1926, Vol. 5, v. 463)

Lo que los sufíes han entendido por amor no es más que la perfección e intensidad de la *erādat*, que es la fuerza que impulsa el amor y el fuego de su anhelo. Es con esa fuerza con la que el corazón alcanza la perfección, y no con el intelecto parcial. Este intelecto depende obviamente de la percepción de los sen-

tidos y de las experiencias de la vida. Por el contrario, el amor es un don divino y una bendición. No es pues de extrañar que, en todos los tiempos, los juristas (*foqa-hā*), los ascetas (*zohhād*) y todos aquellos que siguen exclusivamente al intelecto parcial hayan renegado de los enamorados del Bienamado Divino y hayan pensado que éstos estaban equivocados. Sobre este tema dice Rumi:

*El intelecto limitado niega al amor,
y se proclama, al mismo tiempo,
confidente de los misterios.*
(Rumi 1926, vol 1, v. 1982)

Los sufíes, por su parte, han respetado a aquellos que los rechazaban, porque pensaban que esas personas son prisioneras de sus intelectos parciales e ignorantes del amor, y que, además, no son conscientes de su ignorancia.

El fenómeno de transferencia

Los psicoanalistas consideran que el establecimiento de una relación entre el analista y el sujeto analizado es de una importancia capital para el proceso terapéutico. Freud llamó «transferencia» a este proceso. Sabemos que, en ciertas circunstancias, la persona analizada transfiere todo su pasado a la persona del médico. En palabras de H. Racker:

Freud denominó «transferencia» a la totalidad de los fenómenos psicológicos del paciente y de los procesos relativos al analista, y que derivan de las otras relaciones previas. (Racker 1966, p.13)

En la transferencia, se forma una nueva relación entre el analista y el paciente, que hace que este último se vuelva obediente hacia el primero y deposite su confianza en él. Esta obediencia y este depósito de confianza, que hunde sus raíces en la relación del niño con sus padres y que se desarrolla ahora como instrumento terapéutico, hace parecer al analista como una persona en quien se puede confiar. Esta relación es necesaria para todo avance con éxito de la terapia, y tiene lugar espontáneamente en algún momento de su desarrollo. Como escribe Freud:

Observamos...que el paciente, que sólo debería estar pensando en la

solución de su propio conflicto angustiados, empieza a desarrollar un interés especial hacia la persona del médico. Todo lo que tiene relación con dicha persona le parece más importante que sus propios asuntos y lo distrae de su enfermedad. (Freud 1961, p. 367)

Transferencia frente a *erādat*

Cuando el vínculo de la *erādat* une al maestro y al discípulo, el aspirante proyecta inconscientemente la imagen que tiene de la persona ideal sobre el maestro, transfiriéndole sus sentimientos y pasiones mundanas. Entonces, el discípulo acepta totalmente al maestro y le somete todo su ser. La cuestión consiste en saber si este fenómeno corresponde, o no, a lo que Freud llamó «transferencia».

Cuando Dios establece un vínculo entre el corazón del discípulo y el del maestro, los sufíes utilizan el término *erādat* para describir lo que ocurre. Se ha dicho que: «la realidad de la *erādat* es el movimiento del corazón en busca de la Verdad» (Sa'ýaddi 1960, p. 29).

Para contestar a la cuestión planteada, debemos distinguir dos clases de *erādat*. La primera es la *erādat* de aquellos que están bajo el influjo de su «yo dominante», o dicho de otro modo, de aquellos que tienen su alma enferma. Estos pacientes ejercen la *erādat* primero y esencialmente debido al dominio de su yo carnal, y en segundo lugar, y aparentemente, por el juicio del intelecto parcial. La transferencia en psicoanálisis sólo se puede relacionar con estos casos. La segunda clase es la *erādat* de los enamorados de la Verdad, que la practican referida a un maestro espiritual, en primer lugar debido a la orientación dada por Dios, y en segundo por la aprobación del corazón. Sólo en estos casos cabe aplicar el término sufí *erādat*.

En base a lo expuesto, podemos concluir:

1. La transferencia es el establecimiento de la relación adecuada entre el paciente y el analista, que puede conducir a la curación del paciente, llevándole al estado de persona normal. *Erādat*, por otro lado, es la relación espiritual

entre el discípulo y el maestro, establecida para elevar el estado de la persona normal al de Hombre Perfecto.

2. La transferencia es el establecimiento de una relación con un analista para satisfacer los deseos del *nafs-e ammāra*, el yo dominante, mientras que *erādat* es el amor hacia otra persona establecido para escapar a la auto-adoración.

3. El fenómeno de transferencia requiere elegir a un oyente adecuado que escuche las palabras del auto-adorador que habla, mientras la *erādat* requiere convertirse en un oyente cualificado, para aprender como adorar a la Verdad.

4. Y finalmente, la transferencia es un fenómeno material, relativo y temporal, mientras que la *erādat* es algo espiritual, absoluto y eterno.

Fanā fi-sheij (anonadamiento de uno mismo en el maestro)

Una de las etapas del sufismo es la llamada *fanā fi-sheij* (anonadamiento de uno mismo en el maestro). Algunos de los que recorren la Senda quedan totalmente raptados (*ma'ýzub*) por el maestro gracias a la perfección de su *erādat* o de su amor (*'eshq*). Debido a la irradiación de su *erādat* se hallan aniquilados en el ser del maestro, y en todo lo que miran sólo le ven a él. Cuando alcanza este estado es cuando se dice que el discípulo ha alcanzado la etapa de *fanā fi-sheij*. Muchos de los grandes sufíes alcanzaron esta etapa, siendo el ejemplo más notable el de Rumi, que fue totalmente raptado por su maestro, Shams Tabrizi. Por ello, dijo lo siguiente:

*¡Mi Maestro y mi Señor!
¡Mi pena y mi cura!
Déjame revelar el secreto,
¡mi Sol (Shams³), mi Dios!
Desde que te fijaste en mí,
estoy loco de amor,
pues eres rey de los dos mundos,
¡mi Sol, mi Dios!*

*Quedaré anonadado ante Ti
y no quedará de mí ni rastro,
esto es lo que exige el decoro,
¡mi Sol, mi Dios!*

(Rumi 1965, p. 509)

Debe destacarse sin embargo que el *fanā fi-sheij* es una etapa de preparación para el *fanā fi-Allāh*, el anonadamiento en Dios.

Auto-adoración y *erādat*

Como ya se ha dicho, para poder ser cualificado como novicio en la Senda y como alguien que pone en práctica la *erādat*, el aspirante debe poseer, mental y físicamente, madurez y salud. El primer efecto de la *erādat* en el discípulo es que su atención queda desviada del mundo y de sus asuntos y enfocada, por consiguiente, tan sólo en el maestro. Por tanto, el primer paso que da el novicio con la ayuda de la *erādat* es el de dirigir su atención hacia el maestro y quedar libre de auto-adoración. Aquellos que se hallan profundamente enredados en el amor hacia sí mismos y en la auto-adoración, no sólo no pueden dar el primer paso con éxito, sino que su *erādat* tiene un efecto negativo. De hecho, ese enredo se convierte en un gran obstáculo para el desarrollo de una *erādat* genuina y, por tanto, para alcanzar la meta final.

Este punto lo expresa bien el poema de Hāfēz :

*Dirigirse a la puerta de la taberna
es tarea de los que son íntegros.
No hay camino
a la vecindad del tabernero⁴,
para quienes alardean de sí mismos.*
(Hāfēz 1983, gāzal 72, verso9)

En cuanto a la relación del paciente con su analista y al fenómeno de transferencia, Freud llega a la misma conclusión, cuando afirma:

La experiencia demuestra que las personas aquejadas de neurosis narcisista no tienen capacidad para la transferencia, o tan sólo para vestigios insuficientes de la misma. Se apartan del médico, no con hostilidad, sino con indiferencia. (Freud 1961, p. 374)

Morid y morād (discípulo y maestro)

De la misma manera que el *morād* es la manifestación del Nombre divino, *al-Morād*, el *morid* es la manifestación del Nombre divino, *al-Morid*. Esto es para aclarar que en la *erādat* el objeto de la adoración no es una persona individual, sino Dios, pues tanto el *morid* como el *morād* son manifestaciones del Nombre divino. Por tanto, la *erādat* es de hecho la relación divina entre dos Atributos de Dios, y sus aspectos carnales y materiales son irrelevantes.

Conocimiento adquirido ('elm-e hosuli) y conocimiento revelado por la presencia divina ('elm-e hozuri)

Debe resaltarse que los sufíes no sólo renuncian al intelecto parcial, que se forma como resultado del conocimiento adquirido en el mundo sensible, sino que consideran incluso el conocimiento adquirido por aquél como el principal obstáculo en la enseñanza de la Verdad. Este es el sentido cuando dicen: «el conocimiento es el mayor velo [de la Verdad]». En otras palabras, los sufíes rechazan todo conocimiento que no esté relacionado con el amor, y admiten sólo como verdadero el conocimiento revelado por la presencia divina (o aquel que se halla más allá de la distinción entre el sujeto y el objeto), y cuyo órgano es el corazón. Se ha dicho que: «el conocimiento es una luz que Dios proyecta en el corazón de aquellos que quiere» (sheij Bahā'i, s.f., p. 493). Los sufíes, por tanto, entienden que el conocimiento adquirido aumenta la auto-adoración y el egoísmo, y separa, por consiguiente, aún más a la gente de la percepción de la Verdad. A este propósito, dice Rumi:

*El libro del sufí no está hecho
de tinta ni de letras:
es sólo un corazón blanco
como la nieve.
Las provisiones del erudito son
marcas de una pluma.
¿Cuáles son las provisiones del sufí?
Marcas de pasos.*

(Rumi 1926, p.366)

La cadena iniciática (selse-la) y la autorización de la maestría

Los sufíes consideran que una persona no está cualificada para ser maestro espiritual hasta que no ha recorrido las etapas de la Senda guiado por un Hombre Perfecto. Tiene que haber sido reconocido como maestro por el maestro o *Qotb* anterior. En definitiva, un maestro tiene que haber tenido la visión completa de la Senda y haberla recorrido hasta el final, conociéndola totalmente. Esta cadena iniciática, que existe en las órdenes sufíes auténticas, se remonta al profeta y de él hasta Dios. Por tanto, los sufíes no consideran a un supuesto maestro, que no esté conectado a una cadena iniciática auténtica, como capacitado para guiar a otros. Dado que una persona así no ha recorrido la Senda, ni aprendido sus principios bajo la supervisión de un maestro o *Qotb* anterior, no puede ayudar ni guiar a los demás. Existe además el riesgo de que uno de estos presuntos maestros confunda el fenómeno de transferencia con la *erādat* y, sin saberlo, comunique sus propios defectos a otra persona.

Por tanto, una persona que no haya sido autorizada por un maestro conectado a una cadena, no sólo es incapaz de conducir a un discípulo a ningún nivel de perfección, sino que puede perfectamente convertirle en una persona enferma y empobrecida espiritualmente.

Los psicoanalistas también afirman tajantemente que hasta que uno no ha sido psicoanalizado no puede analizar a otros. La pregunta que aquí se plantea es ¿quién analizó al propio Freud? (véase Perry 1966, pp. 103-119)

La transferencia y sus efectos sobre la vida espiritual de los sufíes

Es muy difícil distinguir entre transferencia y *erādat*. Sólo los maestros sufíes y los amigos de Dios, que son muy pocos en cada época, pueden trazar la línea que las separa. Desafortunadamente, además, en diferentes tiempos, ha habido personas conectadas con el sufismo que han confundido la transferencia con la *erādat*. Es más, algunos presuntos

«maestros», que no han alcanzado la perfección, han desviado sin saberlo el fenómeno de transferencia en su propio beneficio, sin considerar sus aspectos egoístas. En referencia a esto, dice Rumi: «En este aspecto el mundo entero anda perdido, y apenas conoce a los *abdāl*^F de Dios» (Rumi 1926, p. 16).

Los enfermos mentales se convierten en discípulos de esta clase de «maestros» y establecen con ellos una relación de transferencia. Luego, proclamando que han tenido lugar milagros, que no eran, de hecho, sino el resultado de las fuertes emociones establecidas por la transferencia, actúan como misioneros de su maestro y consiguen conversos. El así llamado maestro, a su vez, no consciente de su propio egoísmo, se beneficia de la ignorancia de la gente. Luego, llamándose a sí mismo amigo de Dios (*wali*), se instala en un modo de vida paradisíaco. A veces, por causa de un milagro contactado por un discípulo, acaba por pensar que, durante todo el tiempo, había sido realmente un hombre de Dios, pero sin darse cuenta. En fin, este tipo de «maestro» se ve empujado por la gente debido a su necesidad de ganarse la vida, y a la vez se siente cada vez más convencido de sus propias afirmaciones. Esto crea un círculo vicioso entre el discípulo y el maestro, manteniéndose ambos firmes en su propio egoísmo.

En todos los tiempos este círculo vicioso ha estimulado a un cierto número de personas a convertirse en «maestros», y luego hay discípulos que están encantados con ellos y que van contando historias maravillosas sobre ellos. De este modo, se crean escuelas «sufíes» que no son realmente nada más que tiendas donde los «maestros» exponen sus mercancías. En realidad, la gente así crea sus propios ídolos y luego empieza a adorarlos. Esta clase de maestros está, de hecho, sujeta a sus propios discípulos. El hecho es que un discípulo desea tener a cierta persona como maestro, es decir, un maestro que, debido a sus defectos e imperfecciones, siempre disfruta teniendo una multitud de seguidores que lo apoyan. Sobre esto dice Rumi:

*Cuidado, que estos cuervos
han izado el fraude,
al imitar el grito del halcón blanco.*

(Rumi 1926, Vol. 4, verso.1699)

El resultado de este tipo de falso sufismo ha sido que los falsos maestros han sido incapaces de dar enseñanza a una auténtica estirpe espiritual y de llevarles a un estado de perfección y de maestría. En consecuencia, la mayoría de estos «maestros» nombran a sus propios descendientes como sucesores, de modo que en sus órdenes la base de la maestría espiritual se cambia por una especie de herencia de sangre, convirtiéndose, por tanto, en un asunto material.

Los maestros de la Senda verdaderos y perfectos, por otra parte, sólo aceptan a aquellos discípulos, libres de enfermedades mentales y de segundas intenciones, y que han sido elegidos por Dios. Sólo los discípulos que cumplen estas condiciones son guiados y formados. La mayoría de estos maestros no aceptan a enfermos psicológicos; sin embargo, han existido algunos maestros tan perfectos que podían admitir también a este tipo de personas. Estos discípulos, o mejor dicho pacientes, siguen un tratamiento de psicoanálisis y transferencia antes de penetrar en la Senda espiritual propiamente dicha.

Debe quedar claro que han sido muy pocos los maestros con tal grado de perfección. Uno de los más destacados entre ellos fue Shāh Nematollāh Wali. Este maestro perfecto acostumbraba decir: «Mandadme a todo aquel que otros maestros hayan rechazado, y yo le formaré de acuerdo con su aptitud» (ver Nurbakhsh 1959). Confirmando la grandeza de Shāh Nematollāh, escribe Rezā Qoli Hedāyat: «El pequeño arroyo se duele con las piedras, pero el océano talla las rocas».

Gracias a las habilidades de estos maestros perfectos, se han establecido clases elementales en las órdenes sufíes para curar a los enfermos psicológicos. En estas clases, un maestro perfecto o «médico divino» trata al paciente necesitado de cuidados psicológicos mediante la transferencia. Cuando se completa el tratamiento y el paciente recobra la salud, éste abandonará la escuela, o bien, si es la voluntad de Dios y la *erādat* le ha ayudado, podrá ser iniciado y entrar en el círculo esotérico.

Sumario y conclusión

No existe una semejanza de naturaleza genuina y profunda entre el sufismo y el psicoanálisis. Sí existen, sin embargo, parecidos superficiales entre estas dos escuelas. Mientras el objetivo del psicoanálisis es tratar a una persona anormal y llevarla a un estado de «normalidad» psíquica, la meta del sufismo es tratar a una persona psicológicamente normal y llevarla al estado de Hombre Perfecto. La relación analista-paciente se funda en el fenómeno de transferencia, mientras que la del discípulo con el maestro se funda en la *erādat*. La transferencia es algo material, psíquico y temporal, mientras que la *erādat* es algo espiritual, divino y eterno.

Sin embargo, considerando su cualidad material, psíquica y temporal, la transferencia no ha sido ignorada por los sufíes. Ha habido maestros perfectos que han hecho uso de la transferencia, unas veces como instrumento terapéutico para pacientes necesitados de cuidados psicológicos, y otras veces como una etapa inicial en el programa real del sufismo.



Referencias

- Arberry, A. J. (1964). *The Koran Interpreted*, Londres.
- Freud, S. (1961). *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, J. Rivière (trad.), Londres.
- Hāfez (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). *Qazaliyāt-e Shams-e Tabrizi*, M. Moshfeq (ed.), Teherán.

Ruzbahān (1970). *'Abharo'l-'Asheqin*, Dr. J. Nurbakhsh (ed.), Teherán.

Sa ḡādī, 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.

Nota

1. *Nafs*: El término árabe-persa (*al-nafs*) posee una gran variedad de significados, entre ellos: la esencia (de un objeto), el alma, la psique, el espíritu, la mente, el ser vivo, la persona, lo individual, el deseo, la identidad de una persona, o el «yo», la traducción que hemos usado en este artículo.

En la terminología sufí, normalmente, se usa el término *nafs* para referirse al *nafs-e ammāra* (el alma baja, el yo dominante) (en francés: *âme concupiscente*; en Latin: *cupido libido*), haciendo alusión al ego del hombre que está dominado por el mal. Desde esta perspectiva, el término normalmente designa la totalidad del alma-cuerpo, en el sentido en que el hombre está sujeto a su egocentrismo, y es llevado por sus pasiones, la «carne» (del término griego *sarx* en la forma en que es entendido por los padres de la Iglesia). Por otra parte, el *nafs* recorre diferentes niveles en su progreso y transformación, sobre los cuales el lector interesado puede acudir a la obra del autor, *Psicología sufí*. Madrid 1997. [N.T.]

2. En la terminología sufí, *Haqq*, la Verdad, es una alusión a Dios, al Ser Absoluto (*woḡud-e motlaq*). Es decir, Aquel que es libre de todo límite. En palabras del Qorán: *Dios es la Verdad manifiesta* (24,25). [N.T.]

3. El «sol» al que se hace referencia aquí, además de ser el nombre del maestro de Rumi, es el sol del mundo espiritual, fuente y principio de todo lo existente. [N.T.]

4. En la terminología sufí, el «tabernero» simboliza al maestro sufí, y la «taberna», al estado del anonadamiento (*fanā*). [N.T.]

5. *'Abdāl*, que significa literalmente «substituto», designa en la terminología sufí a los grandes amigos de Dios (*walis*) sobre los cuales reposa la existencia del universo espiritual. [N.T.]

