

Una puerta al cielo del alma

Parviz Noruziyan

En el sueño y en el «evento» (wāqe'ah) hay un camino a lo Invisible para el darwish por el cual puede, antes de la muerte, preguntar sobre su estado a su hermano dormido.

'Alā'-ol Dolah Semnāni

Introducción

Teniendo en cuenta la extraordinaria expansión geográfica que ha experimentado el sufismo en nuestros días, en especial la orden Nematollāhi, resulta difícil para los compañeros y compañeras que no están familiarizados con la lengua persa, o que viven fuera de Irán, tener acceso a gran número de los textos clásicos del sufismo, muchos de ellos aún no traducidos a las lenguas occidentales. Dichas obras han sido, además, redactadas en persa antiguo, difícil de entender incluso para los de habla persa de nuestros días. Mi propósito con este artículo es ofrecerles, en una lengua sencilla, algunos de los temas expresados por los grandes maestros sufíes sobre el conocimiento del alma y del espíritu humano. Es necesario saber que los descubrimientos de estos grandes maestros sobre el alma y la psique humana, fueron expresados siglos antes de la aparición de lo que hoy día conocemos como la psicología. Finalmente, debo aclarar que los puntos analizados en este escrito apenas representan una gota en este mar de conocimiento visionario ('erfān), cimentado sobre el amor y sobre el que los maestros han insistido, una y otra vez, en que no se adquiere a través de

la lectura y la escritura, siguiendo el dicho: «Lo que hay en el pecho, no es un conocimiento especulativo».

El alma, moradora de lo Invisible

El racionalismo, que comenzó con el Renacimiento y alcanzó su cumbre a principios del siglo XX, dio origen a una transformación esencial en la visión del mundo por el ser humano, provocando en él un profundo cambio de creencias e ideologías. A partir de ese momento, todo aquello que los pensadores no podían colocar dentro de los confines de la percepción de los cinco sentidos del hombre, o que no eran capaces de analizar y examinar en el laboratorio, fue desterrado del ámbito de la investigación. Esta forma de mirar al universo, basada en la razón, dio origen a la aparición de técnicas enfocadas principalmente a transformar y mejorar el bienestar material del ser humano, mientras que su estructura psíquica y espiritual, por estar fuera del plano de lo sensorial, no se consideraba digna del estudio científico. De esta forma, cualquier interés u opinión respecto del contenido psíquico del hombre fue automáticamente rechazado bajo





la acusación de no ser científico.

Las catástrofes que el ser humano «civilizado» causó en la primera mitad del siglo XX con las dos guerras mundiales originaron serias dudas sobre el poderío de la diosa Razón como única protectora y guía del ser humano hacia la felicidad. De entre las personas que fueron personalmente testigos de la derrota y de la huida de la razón frente a la barbarie y la fuerza destructiva e irracional de estas guerras, debemos nombrar al reconocido psiquiatra suizo Carl Gustav Jung, que escribe:

Nuestro intelecto ha creado un mundo nuevo que domina a la naturaleza y lo ha poblado con máquinas monstruosas. Estas son de una utilidad tan indudable que no podemos ver ni aun la posibilidad de librarnos de ellas o de nuestro servilismo hacia ellas.

El hombre está sujeto a seguir las incitaciones aventureras de su mente científica e inventiva y a admirarse de sus espléndidas hazañas [...]. Nuestra vida actual está dominada por la diosa Razón, que es nuestra mayor y más trágica ilusión. Con la ayuda de la razón, así nos lo creemos, hemos «conquistado la naturaleza». Pero eso es pura propaganda [...]. Sigue siendo muy natural para los hombres disputar y pelear por la superioridad de unos sobre otros. ¿A qué decir, entonces, que hemos «conquistado la naturaleza»? (*El hombre y sus símbolos*, Jung, págs. 98 a 99)

Y añade:

En un período de la historia humana en que toda energía disponible se emplea en investigar la naturaleza, se presta poca atención a la esencia del hombre, que es la psique [...]. El mayor instrumento del hombre, su psique, es escasamente atendido y, con frecuencia, se recela de él y se le desprecia [...]. Las ideas de Sigmund Freud confirmaron a la mayoría de la gente el desdén que existía hacia la psique. Antes de él se la miraba y desdeñaba; ahora se ha convertido en vertedero de detritus moral. (Ibid., pág. 101)

Esta falta de atención hacia la «psique», a la que Jung alude con el nombre de lo «inconsciente», ha

causado la separación del ser humano de la parte más importante de su ser. Esta falta del conocimiento de sí mismo, como opina Jung, es en realidad el problema principal y la enfermedad del hombre moderno, que se manifiesta como una falta de propósito y de sentido interior en la vida. Jung considera que el remedio de esta enfermedad se encuentra en creer en la realidad existencial del alma y su contenido, y escribe: «El hombre, positivamente, necesita ideas y convicciones generales que den sentido a su vida». (Ibid., p. 84). Buscar el sentido de la vida en el interior de uno mismo, desde el punto de vista de la mente racional, es un acto ilógico. Jung también admite este carácter ilógico de los elementos de la psique pero, sin embargo, ve imposible negar sus efectos en la vida diaria del ser humano.

Lo inconsciente

A finales del siglo XIX, un médico llamado Josef Breuer descubrió que el sueño es un medio de manifestarse la existencia de una parte de la psique de cuyo contenido el hombre no tiene conocimiento (Ibid., p. 22). Posteriormente, Sigmund Freud y otros psicólogos llamaron «inconsciente» a esa parte desconocida y no consciente de la psique. Desde entonces hasta nuestros días el uso del término inconsciente se ha extendido de tal forma que lo podemos escuchar en la mayoría de las charlas de la gente. Para Freud, el inconsciente es una forma de memoria cuya antigüedad es equivalente al periodo de la vida de la persona. En cuanto a sus contenidos, en su opinión, son aquellos apetitos y pensamientos del periodo inicial de la vida de la persona que fueron reprimidos, por estar en contraste con las reglas y los patrones sociales, y que siguen su curso en una especie de almacén o depósito oculto a la consciencia de la persona.

El concepto de «inconsciente» encuentra en Jung un sentido más amplio. Para él el inconsciente no es un mero depósito de los sucesos pasados de cada persona, sino que también es el lugar de una serie de hechos y acontecimientos de las experiencias

del hombre desde tiempos inmemoriales que se manifiestan en el sueño bajo formas simbólicas y fábulas míticas. Escribe: «Con frecuencia, en el sueño se producen elementos que no son individuales y que no pueden derivarse de la experiencia personal del soñante» (Ibid., p. 65). Además de ello, Jung opina que los acontecimientos futuros también han sido grabados en el inconsciente y, en este sentido, escribe: «El inconsciente no es mero depositario del pasado, sino que también está lleno de gérmenes de futuras situaciones psíquicas e ideas [...]. Muchos artistas, filósofos y aun científicos, deben algunas de sus mejores ideas a las inspiraciones que aparecen súbitamente procedentes del inconsciente». (Ibid., pág. 35)

El sueño y su estructura

Para Jung el sueño es una expresión específica del inconsciente (Ibid., pág. 28). Las investigaciones recientes en el campo de la psicología han demostrado que el dormir está formado de dos partes: el sueño ligero o paradójico, y el sueño profundo o lento. El ser humano, cuando duerme, fluctúa entre estos dos estados. También se ha visto que se sueña especialmente durante la fase de sueño ligero (*Sueño y ensueño...* p. 15). De esta forma, soñar forma parte de la vida psíquica del ser humano. Por otra parte, el mundo onírico posee por sí una estructura específica diferente de los esquemas racionales que gobiernan al consciente. En palabras de Jung: «En el sueño las imágenes que parecen contradictorias y ridículas se apiñan sobre el soñante, se pierde el normal sentido del tiempo y las cosas corrientes asumen un aspecto fascinante o amenazador». (*El hombre y sus símbolos*, pág. 36)

Los diferentes tipos de sueños

Ya en la antigüedad, los sueños fueron divididos en dos grupos. Según Freud, Hipócrates, filósofo y médico griego, en su obra *Sobre la dieta* escribe que los sueños son de dos grupos: el primer grupo son los

sueños influidos por los dioses; el segundo grupo de sueños son aquellos que tienen un aspecto natural. Entre los científicos persas también se encuentra esta misma división. Ellos llamaban «sueño veraz» a los sueños que advierten a la persona dormida contra los peligros o le informan de sucesos futuros, y «sueño falso» a los desprovistos de tales contenidos. Sin embargo, la psicología insiste en que ningún sueño es falso o está vacío de sentido, opinión que también comparte el maestro sufí persa 'Alā'-ol Dolah Semnāni (m. 1336) cuando escribe: «Acercas de este pobre, no existen sueños falsos, ya que no vi nada, ni en el mundo Invisible, ni en el mundo visible, que haya sido manifestado en vano o tras lo cual no exista una sabiduría». (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 266)

El sueño personal

Clasificar los sueños en dos grupos, como individuales y colectivos, fue también compartido por Jung, aunque él expresa esta división en términos específicos de la psicología. El primer grupo de sueños, los que están en relación con las propias experiencias de la persona, tiene, en opinión de Jung, un aspecto «compensatorio». Como explicación de este sueño escribe: «La función general del sueño es intentar restablecer nuestro equilibrio psicológico. Eso es lo que llamo el papel complementario (o compensatorio) de los sueños en nuestra organización psíquica» (*El hombre y sus símbolos*, pág. 43). Para definir este tipo de sueño ofrece el siguiente ejemplo: «Una persona que tiene ideas nada realistas o un concepto demasiado elevado de sí misma, o que hace planes grandiosos y desproporcionados con sus verdaderas posibilidades, tiene sueños de volar o caer. De esta forma, un deseo no posible de realizar en la vigilia es realizado en el sueño. El sueño, de forma simbólica, compensa las deficiencias de su personalidad, haciendo realidad en el sueño lo que no le es posible en la vigilia». Al mismo tiempo, añade Jung, «el sueño le advierte los peligros de su vida presente». (*Ibid.*, pág. 43)

Además de ello, la ocupación excesiva de la mente con un deseo termina en su realización en el sueño. Por ejemplo, el profesor Dehkhoda, aludiendo a esta ocupación de la mente con un deseo, escribe estos versos sobre las jóvenes en edad de casarse:

*Raramente tendrá un sueño en el que
no se vea casada y viviendo con su pareja.*
(Dehkhoda, II, pág. 749)

También Freud, respecto a los sueños personales, escribe que «... [el sueño] muestra el deseo realizado ya, ofrece su realización real y presente...». (*La interpretación de los sueños*, Freud, pág. 730)

El sueño veraz

El segundo tipo de sueños son aquellos mediante los cuales la persona llega a tener conocimiento de un suceso, tanto presente como futuro, o aquellos en los que se le presentan imágenes y formas que no están relacionados con ningún aspecto de su vida personal. Estas imágenes son principalmente reflejos de temas colectivos y filosóficos, como la muerte y la resurrección, el origen de la vida y la creación del hombre, etc. Desde los tiempos antiguos, los pensadores consideraban a este tipo de sueños influidos por fuerzas sobrehumanas. Abu 'Alī Sinā (m. 1037), el gran médico y pensador persa más conocido en Occidente como Avicena, opinaba que existe una fuerza noble que es benévola con el ser humano y vela por su bienestar y que, a través de los sueños, le da la buena nueva o le advierte, tanto de forma directa como simbólica, de lo bueno y de lo malo con lo que se va a encontrar en la vida. Abu 'Alī Sinā llama a esta potencia, la «fuerza divina». Los sabios intérpretes de los sueños [de la antigua Persia] la conocían como el «aliento del Clemente». Los maniqueos la llamaban el «espíritu puro», los árabes la conocían como el «ángel», y Aristóteles la llamaba el «intelecto agente». (*Ver sueños*. Sāmi, pág. 27). Los musulmanes aluden a este tipo de sueño como el «sueño

veraz», en referencia a las palabras de 'Āysha, la mujer del Profeta, que cuenta que Mohammad, antes de su elección como profeta, experimentaba sueños veraces. En este contexto Ferdosi (m. 1.020) escribe:

*No consideres al sueño algo vano,
pues constituye una de las ciencias
de la condición profética.*
(*La carta del Rey*)

En el antiguo imperio persa consideraban a los sueños mensajes del mundo superior. Por ello, veían a los intérpretes de los sueños como intermediarios de lo Divino y les trataban con sumo respeto y veneración. Por ejemplo, en la corte de Cosroes Anushirawān (532-579), el monarca sasánida, la posición del intérprete de sueños era muy elevada. Ferdosi cuenta en su obra cómo la interpretación correcta del sueño de Cosroes por parte del sabio Bozorgmehr, hizo que el monarca le elogiara y le invitara a residir en la corte.

También en el Qorán figura un relato semejante, en el que el profeta José interpreta correctamente el famoso sueño del Faraón de las siete vacas gordas y las siete vacas flacas.

El evento (*wāqe'ah*)

Según las experiencias de los venerables maestros sufíes, no existe una diferencia sustancial entre el sueño y lo que en el sufismo se conoce como el «evento». El gran *sheij* de Kāshān (Irán), Mahmud Kāshāni (m. 1335), en su obra *Mesbāb-ol-bedāyah*, escribe: «La gente del retiro (los sufíes), en el transcurso del *ẓekr*, del continuo recuerdo de Dios, al sumergirse en él, experimentan, en ocasiones, un estado por el que se vuelven ausentes de todo lo fenoménico y sensorial. En este estado se les revelan algunas de las realidades de lo Invisible, como alguien dormido que ve un sueño. Esto es lo que se conoce entre los sufíes como “evento”» (pág. 171).

El Dr. Javad Nurbakhsh, maestro actual de la orden Nematollāhi, escribe al definir el «evento»: «En la terminología sufí, “evento” es lo que el sufí ve en el estado de sumersión



Sueño. M.C. Escher

en la meditación, entre el sueño y la vigilia. Algunos de los maestros sufíes consideran todos los ensueños del discípulo como un «evento». Sabemos que quien duerme sueña en dos etapas, una mientras entra desde la vigilia al sueño profundo, otra mientras se acerca a la vigilia, saliendo del sueño profundo. La mayoría de los sufíes con el término «evento» se refieren a lo que el discípulo ve en la primera etapa, sin entrar en el sueño profundo». (*La gnosis sufí*, tomo I, pág. 262, nota 83)

También habla Freud de la semejanza existente entre el sueño y el «evento» y opina que entre el que sueña y el que conscientemente cierra las ventanas de los sentidos, interrumpiendo su relación con el mundo exterior y viajando en el mundo de los pensamientos, no existe diferencia alguna en cuanto a la forma de ver. (*La interpretación de los sueños*, Freud)

El *sheij* Semnāni, a su vez, define el sueño y el «evento» como diferentes tipos de muerte. Él llama al sueño el «hermano de la muerte»; al «evento», la «muerte voluntaria»; y a la muerte física, la «muerte inevitable». Además de ello, llama a lo que ocurre en el sueño y en el «evento», la «resurrección menor». En la explicación de la diferencia existente entre esta resurrección y la «resurrección mayor», que ocurrirá en el Día de la Resurrección, explica que en el sueño y en el «evento» aún persiste la influencia del cuerpo (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 220). Lo que, en palabras del *sheij*, diferencia a los dos tipos de resurrección, es «la influencia del cuerpo». Este punto viene a exponer cómo una gran parte de lo que se ve en el sueño y en el «evento» está influido por la conexión de la mente con el mundo de los sentidos [«influencia del cuerpo», en palabras del *sheij*]. Estas influencias son de dos tipos: las de los sentidos y las de la mente. Es cierto que durante el sueño la mente se aleja del mundo de los sentidos pero, sin embargo, la relación existente entre ellos no se interrumpe por completo. Esto explica que los estímulos sensoriales fuertes o amenazantes despierten a la

persona dormida. Y también se ha visto que, en ocasiones, lo que ocurre alrededor de la persona dormida aparece en su sueño.

Las influencias de la mente

Los descubrimientos de los investigadores contemporáneos han aclarado el modo operativo del sueño basado en actuaciones psíquicas determinadas. Un sueño es la visión de una escena en cuya elaboración se han utilizado patrones específicos. La característica más importante del sueño es que pensamientos y sentimientos específicos se revisten de imágenes moldeables que contienen el mismo sentido (*La interpretación de los sueños*, Freud). Por ejemplo, el sentimiento de ira se manifiesta como un fuego destructivo. Otra característica de los sueños es que no se rigen por las leyes de causa y efecto (la lógica). Otra es que revisten los conceptos mentales con disfraces, esto es lo que en psicología se conoce como la «censura onírica», acto que se realiza en el sueño con la ayuda de los siguientes medios:

1.- Condensación: mediante la cual dos o más pensamientos, deseos o personas se condensan en uno (por ejemplo la cabeza de mi tío es puesta sobre el cuerpo de mi primo). (Para más detalle véase: S. Freud, *La interpretación de los sueños*, págs. 517 a 532)

2.- Desplazamiento: por medio del cual el soñante ve los deseos inadmisibles de su inconsciente como si fuesen originados por otra persona u otra fuente. (Ibíd., págs. 455 a 458 y 532 a 535)

3.- Reemplazamiento: medio por el que los acontecimientos importantes se presentan como secundarios y viceversa. (Para más detalle véase el «desplazamiento de las intensidades psíquicas», ibíd. pág. 455)

4.- Simbolización: los significados son simbolizados en moldes ambiguos. (Ibíd., pág. 559 y siguientes.)

5.- Representabilidad: el contenido del sueño es puesto en escena como una representación de cuya

realidad no duda el soñante. (Ibíd., págs. 594 a 655)

6.- Liberación de los límites del tiempo y del espacio: las imágenes mentales salen del molde específico de tiempo-espacio que le son adjuntadas. (Ibíd., págs. 737 a 739)

7.- Reconstrucción: medio que no está relacionado con el ensueño, sino que la persona intenta dotarle de una coherencia lógica en el momento de despertarse y para ello, mediante modificaciones en el recuerdo de su sueño, rellena los huecos vacíos de su sueño para dotarle de un sentido adecuado. (*Sueño y ensueño...* pág. 20)

El análisis del contenido del inconsciente para conocer la estructura psíquica de la persona, siglos antes de que fuera utilizado en el psicoanálisis y la psicología moderna, fue utilizado por los maestros sufíes en la educación de sus discípulos. Era deber del discípulo informar al maestro de sus sueños y de los «eventos» que experimentaba. Este punto era tan importante que algunos de los maestros consideraban la interpretación de los eventos y el análisis de los sueños de sus discípulos como su única responsabilidad como guía espiritual. 'Abdol Razzāq Kāshāni, por ejemplo, en una de sus cartas a Semnāni en la que trata de 'Abdol Rahmān Esfarāyeni (m. 1317), maestro de este último, escribe: «Fui a visitar al *sheij* Esfarāyeni. El venerable maestro, en un acto de modestia y sinceridad, decía: “Dios me ha otorgado la ciencia de interpretar los eventos y de explorar los sueños. No me fue entregada morada más elevada que ésta”» (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 266). Para Semnāni la capacidad de analizar y de interpretar los sueños y los eventos del discípulo forma parte inseparable de la condición de guía que debe poseer un maestro verdadero, y escribe: «A todo aquel que Dios elige como guía, le otorga la ciencia de las realidades internas de los actos y la interpretación [de los sueños y los eventos] que el discípulo necesita». (Ibíd., pág. 111)

Por otra parte, el maestro advierte al discípulo contra cualquier manipulación del contenido de sus sueños y eventos a la hora de relatarlos a su

guía espiritual. En este contexto escribe: «El discípulo debe ser veraz en el relato de sus eventos a su maestro, no añadiendo ni quitando nada de ellos, pues este acto [manipular el contenido de los eventos] es un gran velo en el viaje interior» (Ibíd., pág. 287). Al mismo tiempo, refiriéndose a cómo deben actuar los maestros ante los eventos manipulados de sus discípulos, apunta: «El *sheij* debe presentar el “evento” de su discípulo en su propio corazón, para así poder contemplar la imagen y la realidad del “evento” en el mundo Invisible. Si el relato del “evento” ha sido manipulado, no debe interpretarlo, sino que ha de recordar a su discípulo los puntos manipulados e instarle a no quitar ni añadir conscientemente nada del contenido de su “evento”» (Ibíd., pág. 264). Estas palabras del maestro ponen de relieve algunos puntos muy interesantes, entre ellos:

Primero: la tradición y la forma específica de actuar de los maestros a la hora de interpretar y de informar al discípulo de los sentidos ocultos de sus sueños y eventos.

Segundo: que desde siglos antes del nacimiento de la ciencia de la psicología, los venerables maestros conocían perfectamente los secretos y los entresijos del modo operativo de los sueños. Por ejemplo, como vemos en las palabras de Semnāni, eran bien conocidas tanto la manipulación inconsciente (disfrazar la realidad del ensueño), como la manipulación consciente (reconstrucción del ensueño para dotarle de una coherencia lógica y adecuada).

Definición del alma en la psicología

La psicología moderna reconoce cuatro niveles para la psique humana: el consciente, el preconscious, el inconsciente personal y el inconsciente colectivo. Los tres primeros niveles son aceptados por todos los psicólogos. El cuarto, el inconsciente colectivo, es aceptado sólo por Jung y los seguidores de su escuela. Sabemos que el inconsciente, desde el punto de vista de Freud y sus seguidores, es una especie de almacén para los

deseos reprimidos de cada persona que, en el sueño, es decir, el preconscious, se manifiestan disfrazados. Jung, sin embargo, considera que la manifestación de conceptos que son comunes entre los seres humanos, sin que dependan de ninguna cultura, lugar o tiempo específicos, nacen de lo que él denomina el «inconsciente colectivo». Estos conceptos no son contruidos por el consciente de la persona, sino que poseen una realidad y una existencia específica propia (*Memory, Dream, Reflection*. Jung, pág. 324). De esta forma Jung, con el lenguaje científico de hoy día, alude a un mundo que no sólo no es moldeado o construido por el consciente humano, sino que abarca y domina al intelecto y a la percepción consciente del hombre. Opina que el concepto de la existencia de Dios como Ser omnipotente y eterno no es producto de la mente consciente de modo tal que uno pueda, mediante la razón y la lógica, demostrar Su existencia, sino que esta Realidad está relacionada con el inconsciente colectivo del ser humano, existente en todo lugar y tiempo. (*La psicología del inconsciente*, Jung, pág. 96)

El conocimiento del alma en el sufismo

Existen también ciertas semejanzas entre el conocimiento del alma en el sufismo y en la psicología científica. Antes de nada, es necesario recordar que los sufíes se consideran la «gente del sentido», personas que «perciben el sentido interior de todo cuanto escuchan y todo cuanto dicen es para transmitir una realidad. Con el vinagre aluden a la contracción espiritual y con la miel, a la expansión espiritual...» (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 353). A la luz de esa singularidad, los términos de la tierra y el cielo adquieren un significado simbólico. La tierra es símbolo del cuerpo del ser humano y el cielo, o mejor dicho los cielos —como escribe Sanāi (m. 1131): «Existen cielos en el mundo del alma»—, son símbolo de los diferentes niveles u órbitas del alma. Cada maestro sufí ha definido esos cielos, o mundos del alma, con

expresiones específicas. Por ejemplo, Shahāb-ol Din Sohrawardi (m. 1191) (más conocido como el «*sheij* de la iluminación», término relacionado con la teosofía de la iluminación de los antiguos persas), define tres mundos espirituales en su viaje interior, con conceptos mazdeístas de la Persia pre-islámica. Estos son: el mundo de las Luces dominantes, el mundo de las Luces intelectivas y el mundo arquetípico (*La teosofía de la iluminación*, Sohrawardi, pág. 360). Semnāni enumera estos mismos mundos con otros términos, pertenecientes a la escuela de Bagdad: el mundo de la Divinidad (*lā-hūt*), en lugar del de las Luces dominantes; el mundo del Imperativo divino (*jabarūt*), en lugar del de las Luces intelectivas; y el mundo Angélico (*malakūt*), en lugar del mundo arquetípico de Sohrawardi. (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 147). Es necesario aclarar que los sufíes han ubicado estos mundos en el ser mismo del hombre. Por ejemplo Semnāni escribe: «Todo cuanto existe en la tierra y en el cielo exterior, [es reflejo de lo que] está en la tierra y en el cielo de tu mundo interior» (Ibíd., pág. 147). Para él, la eficacia y la validez de estudiar el mundo exterior, es decir, el mundo fenoménico, material, en busca de su realidad interior, es como buscar el corazón de una fruta en su cáscara; pues como dice una tradición sagrada: «No Me busquéis en la tierra o en el cielo, buscadme en el corazón de mi siervo» (Ibíd., pág. 139). Esto hace que el conocimiento de los sufíes acerca del mundo exterior sea una ciencia nacida del desvelamiento (*kashf*) y de la visión directa del mundo interior, y no algo que haya sido estudiado en los centros de estudio. Para ellos, la estructura exterior del universo está basada en los descubrimientos interiores, y no debemos esperar que sus palabras respecto a ella coincidan necesariamente con las opiniones surgidas del estudio académico del cosmos. Por ello Semnāni recuerda a sus discípulos: «Ninguna de las maravillas de la tierra y del cielo que contemplas en el estado de la visión está fuera de ti. Todas ellas están en el reino de tu alma». (Ibíd., pág. 162)

El desvelamiento imaginal (kashf-e mojazzal) y el desvelamiento puro (kashf-e moyarrad)

Para los sufíes, la facultad perceptiva en el ser humano es el espíritu y, basándose en el versículo: *Infundí en él [Adán] Mi Espíritu* (Qo 15,29), lo consideran la Dádiva de Dios en el ser humano. Es este mismo don de haber sido dotado del Espíritu de Dios lo que hace al hombre capaz de ser adornado con los Atributos de Dios, uno de los cuales es la ciencia, el conocimiento de los misterios de la existencia. En palabras de Semnāni:

*Aquella Dádiva está depositada en ti.
Busca en ti mismo todo cuanto buscas.*
(Ibíd., pág. 138)

Los sufíes opinan que es el espíritu el que percibe directamente las realidades manifestadas en los eventos y en los ensueños y que esta percepción es de dos tipos:

El primero es el que llaman desvelamiento imaginal. En este desvelamiento, el *nafs*¹, que está relacionado con el espíritu, participa de su percepción de una realidad y, dependiendo de su propia naturaleza, saca de la memoria (almacén de la imaginación) un disfraz de formas sensoriales con el que reviste esa realidad. En esta forma de desvelamiento, por estar disfrazada, la facultad perceptiva puede errar en su percepción de la realidad. De esta misma forma se equivocaron los intérpretes del Faraón en la interpretación de su sueño.

El segundo tipo es el desvelamiento puro, en el que el espíritu, en un «evento» o en un ensueño, percibe directamente una realidad, sin que el *nafs* interfiera disfrazándola. Kāshāni, al definir este tipo de desvelamiento, escribe: «Una persona, en el sueño o en el transcurso de un «evento», ve algo en lo Invisible y, posteriormente, aquello que él había visto en lo Invisible, ocurre exactamente en el mundo visible». (*Meshāb-ol bedāyah*, Kāshāni, pág. 175)

Lo que ve el espíritu en el transcurso del desvelamiento puede ser algo perteneciente al mundo Invisible o algo relacionado con el mundo visible.

Lo que ve en el mundo Invisible es a su vez de dos tipos: el primero es la contemplación de algo cuya manifestación en el mundo visible no es posible, como por ejemplo, el paraíso y el infierno.

En cuanto al segundo tipo, es decir, la contemplación de algo en relación con el mundo visible, es también de dos clases: una es un acontecimiento que contempla el espíritu en el mundo Invisible antes de que haya ocurrido todavía en el mundo visible; las profecías son de esta naturaleza. Otra es la visión de un acontecimiento que está ocurriendo en otro lugar; la «intuición visual» forma parte de esta clase de contemplaciones. (Ibíd., pág. 178)

Desatención a las cosas del mundo externo

Cuando una persona quiere dormir, cierra los ojos —que son la puerta sensorial más importante en el hombre— e intenta resguardar de cualquier estímulo a sus demás sentidos. Estos hechos pueden, hasta cierto punto, eliminar los estímulos sensoriales. Sin embargo, es prácticamente imposible que el ser humano pueda apartar todos los estímulos sensoriales de sus sentidos o interrumpir por completo la función de éstos (*La interpretación de los sueños*, Freud, p. 362); entonces, ¿cómo puede dormirse? El famoso psicólogo, Claparède, al buscar una respuesta a esta pregunta, llegó a este resultado: lo que realmente permite al ser humano conciliar el sueño no es el hecho de apartarse de los estímulos sensoriales, sino más bien, una desatención voluntaria hacia ellos (*La interpretación de los sueños*, Freud, p. 200). Es por esta misma razón que algunas personas pueden dormir hasta con mucho ruido a su alrededor.

El retiro, como por ejemplo el de cuarenta días de clausura (*chela-neshini*) en un espacio pequeño y oscuro, lejos de las preocupaciones sociales, suponía en el pasado una de las técnicas de enseñanza que los maestros utilizaban con algunos de sus discípulos. Hoy en día, esta forma de enclaustramiento ha evolucionado

a una nueva forma de «soledad entre la multitud» [consistente en estar interiormente a solas con el Amado y, exteriormente, vivir, trabajar y relacionarse con la gente]. Como dice Sa'di:

*¿Has visto alguna vez a alguien
ausente y presente al mismo tiempo?
Yo vivo entre la multitud,
y mi corazón mora en otro lugar.*

El «evento» ocurre normalmente en el transcurso del retiro y el sumergimiento en la meditación.² Los maestros de la Senda habían determinado ciertas normas para el retiro. La primera, y la más importante, era lo que se conoce como la «intención» (*niyyat*); se trata del firme propósito del viajero de dirigir la totalidad de su atención hacia Dios, desatendiendo todo lo que no es el Amado. Esta desatención hacia lo otro-que-Dios, lo mundanal, es lo mismo que la desatención voluntaria de la persona para conciliar el sueño. Además de esta condición, cerrar los sentidos externos fue considerado por los maestros como algo indispensable. Por ejemplo Semnāni, al hablar de este último requerimiento, escribe: «El discípulo debe ir a una habitación oscura y tapar la puerta con una cortina para que no entre nada de luz. Tampoco debe oírse la voz de la gente» (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 82). La tradición era que no se recomendase el retiro a ningún discípulo recién iniciado en la Senda. Quizás porque los maestros querían primero estar seguros de la pureza de la intención del discípulo al entrar en la Senda [es decir, que había entrado en la Senda únicamente por y para Dios] y querían también llegar a conocer antes las características específicas del discípulo. El mismo Semnāni dedicaba al discípulo, durante un año, al servicio del *jānaqāh* (centro sufi) y, una vez transcurrido este periodo, si le veía digno y preparado para recibir el *ẓeker*, se lo inculcaba. Es necesario apuntar que la decisión de poner en retiro al discípulo dependía exclusivamente del maestro. Este hecho está presente en el sentido de la misma palabra discípulo (*morid*), derivada de la raíz *erāda* (voluntad); es decir, el

discípulo, en toda práctica espiritual, debe ser sumiso a la voluntad y al criterio de su maestro.

El efecto del *zeker*³

Otra de las condiciones del retiro es el continuo *zeker*. Semnāni define el *zeker* como la medicina que cura la enfermedad del olvido y, en este contexto, recomienda el *zeker* «*lā ellāha ellallāh*» (no hay otro dios sino Dios) (Ibíd., pág. 91). La razón de la práctica del *zeker* en el sufismo es que, según los maestros de la Senda, el olvido es la causa del alejamiento del ser humano de Dios. El hombre, movido por el amor de subsistir, está ocupado continuamente en afirmar su propio ser, un hecho cuya consecuencia negativa es el olvido de su Origen, de Dios. Como cada mal se neutraliza con su opuesto, dedicarse a la afirmación del Ser de Dios y al olvido y negación de sí mismo es la cura de esta enfermedad (Ibíd., pág. 91). Para destacar la importancia de este *zeker*, Semnāni escribe: «Este *zeker* está constituido por la negación y por la afirmación. Con *lā ellāha* (no hay otro dios) se niega cualquier cosa que no sea Dios y con *ellallāh* (sino Dios) se afirma a Dios. Negando lo otro-que-Dios [todo lo fenoménico y temporal], se cura ese mal originado por el olvido y, por la gracia de la afirmación, se afirma la Realidad de Dios en la realidad del que recuerda». (Ibíd., pág. 91)

El rechazo de los pensamientos involuntarios (*jāter*)⁴

Cuando el discípulo se sienta en el retiro o practica la meditación y, por medio del *zeker*, intenta negarse a sí mismo y afirmar a Dios, es objeto de las acometidas de los pensamientos involuntarios [en especial en las etapas iniciales de la Senda, cuando el *zeker* no se ha establecido todavía fuertemente en el discípulo]. Ese ir y venir de los pensamientos ocurre de una forma involuntaria y sin intervención por parte del viajero; de ahí que los sufíes consideren que tienen un origen latente en ellos o, en sus propias palabras, que nacen

del mundo Invisible; por otra parte, les atribuyen cuatro características: divino, angélico, del *nafs* y diabólico. Esta clasificación es en realidad una ayuda con la que el discípulo puede reconocer la naturaleza y la forma de rechazar estos pensamientos, sabiendo cual de estos pensamientos puede ser rechazado con la ayuda del *zeker* y cual no. El *sheij* Kāshāni considera por ejemplo que los pensamientos nacidos del *nafs*, que incitan al discípulo a hacer realidad sus apetitos sensuales, no pueden ser rechazados por el *zeker* (*Mesbāb-ol hedāyah*, Kāshāni, pág. 104); y el *sheij* Semnāni, al explicar una forma de rechazarlos, escribe: «Cuando un pensamiento del *nafs* surge, una y otra vez, en la mente del discípulo, éste debe prometerse a sí mismo que hasta dentro de, por ejemplo, un año, diez años..., no hará realidad ese deseo. A través de este tipo de promesas y compromisos conseguirá finalmente rechazar esa clase de pensamiento» (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 99). El ser humano no está a salvo en ningún periodo de su vida, excepto en el estado de anonadamiento [de su ser en Dios] (*fanā*), de los pensamientos involuntarios y la duración del estado de anonadamiento, como lo indican los sufíes, no es sino un instante (*Mesbāb-ol hedāyah*, Kāshāni, pág. 105).⁵ El rechazo de los pensamientos involuntarios es un acto muy difícil y, por ello, Semnāni llama a este esfuerzo la «guerra santa, el esfuerzo supremo» (*jāhad-e akbar*). El *sheij* escribe refiriéndose a ello: «El rechazo de los pensamientos involuntarios es el pilar supremo de la Senda, sin el cual no se alcanza el desapego interno» (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 95). Y define al mismo tiempo ese desapego interior como la desaparición de las imágenes grabadas en el inconsciente del discípulo desde el comienzo de la creación hasta hoy, a causa de las cuales se ha olvidado de Dios. (Ibíd., pág. 95).

Una puerta abierta al cielo del alma

Cualquier persona, como han recordado los maestros, puede tener la visión de un «evento». En cuanto a la psicología, se llama alucinación a cualquier cosa parecida al

ensueño que uno experimente sin estar dormido. Ahora bien, aún cuando aparentemente existe semejanza entre esta forma de «ver» de los que no están en la Senda espiritual —conocidos por los sufíes como la «gente de lo exterior»— con el «ver» de los viajeros y de los sufíes perfectos que han terminado el recorrido de la Senda, son, sin embargo, totalmente diferentes en esencia. Respecto a esta diferencia Semnāni dice: «La gente común no se beneficia del sentido interior del “evento”, al contrario del *sheij* perfecto que está familiarizado con el mundo interior y se beneficia de la realidad interior de cualquier “evento”...» (Ibíd., pág. 165). Además de los maestros, también los discípulos, como explica Semnāni, a partir de una determinada etapa de la Senda, comienzan a familiarizarse y a beneficiarse del mundo interior. Este viajero, en palabras del maestro: «Ha llegado a un lugar donde puede formular sus preguntas a su maestro en el mundo Invisible y recibir de él sus respuestas. A partir de entonces, no son necesarias preguntas verbales». (Ibíd., pág. 90)



Notas

1.- *Nafs*: el ego, el alma inferior, el yo dominante. 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, el «yo». El término '*elm al-nafs* (ciencia del alma) se traduce como «psicología».

En la terminología sufi se usa, normalmente, el término *nafs* para referirse al *nafs-e ammara* (el alma baja, el yo dominante) (en francés: *âme concupiscente*; en latín: *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 —cuatro para la mayoría de los maestros

sufíes, el yo dominante (*nafs-e ammāra*), el yo arrepentido (*nafs-e lawwāmah*), el yo inspirado (*nafs-e molhamah*) y el yo serenado (*nafs-e motma'nah*)— sobre los cuales el lector interesado puede acudir a la obra del Dr. Javad Nurbakhsh, *Psicología sufí* (segunda edición). Editorial Nur, Madrid 2003. [N. T.]

2.- Si el evento se experimenta en la vigilia, estando uno sumergido en la presencia de Dios, se le llama «revelación», *mokāshafah*. (*La gnosis sufí*, tomo I. Dr. Javad Nurbakhsh) [N. T.]

3.- *Zeker*: el continuo recuerdo de Dios. El significado literal de *zeker* es recordar. En la terminología sufí, *zeker* representa la absoluta atención en Dios, mientras uno se olvida de lo otro-que-Él. La práctica del *zeker* constituye uno de los pilares del sufismo y consta de uno o varios Nombres divinos que el discípulo recibe de su maestro, a la hora de la iniciación y de una forma específica, para repetirlo, de una manera determinada, tanto vocalmente como en su corazón. La mayoría de las órdenes sufíes prefieren el *zeker* del corazón y sólo en ciertas ocasiones se dedican al *zeker* vocal. Para más información, véase el libro *En la taberna, paraíso del sufí*, Dr. Javad Nurbakhsh. [N.T.]

4.- El significado literal del término *jāter* es el corazón, lo que pasa por el corazón, la voz interior, la memoria, la consciencia y el pensamiento. En la terminología sufí, el término *jāter* se refiere en algunas ocasiones al corazón y, en otras, a una llamada ocurrida en el corazón o a un pensamiento nacido involuntariamente. [N.T.]

5.- En la mayoría de las obras sufíes se ha hablado de los diferentes tipos de pensamientos involuntarios y de la forma de rechazarlos. Kāshāni, por ejemplo, distingue cuatro clases de pensamientos involuntarios: divino, angélico, del *nafs* y diabólico. Y en la definición del pensamiento involuntario divino escribe: «Es una ciencia que Dios, desde el seno de lo Invisible y sin intermediario alguno, hace surgir en el corazón de la gente de la cercanía y de la presencia divinas. Esto es lo que se conoce como la inspiración divina. Ningún otro pensamiento puede interrumpir, sustituir o dominar este pensamiento involuntario.

En cuanto al angélico es aquello que incita al hombre a realizar actos virtuosos y devocionales, le hace rehuir las transgresiones y la hipocresía y le recrimina a la hora de ser desobediente, negligente o indolente [respecto a Dios]. (*Mesbāb-ol bedāyah*, Kāshāni, p:104)

Podemos encontrar un ejemplo de este pensamiento involuntario en el siguiente relato de un hombre adinerado del Jorāsān llamado Hasan Mo'adab, y de cómo se convirtió en sufí:

Un día Hasan, con el propósito de someter a prueba al maestro Abu Sa'id Aboljeir, se presentó en su asamblea. Al final de su charla, Abu Sa'id pidió a los asistentes algo de ropa para un pobre allí presente. Cada persona le dio algo. El maestro pidió también luego una bufanda. Hasan cuenta: «Nació en mi interior el pensamiento de darle mi bufanda, pero me dije a mí mismo: “Esta bufanda es un regalo que me han traído de la ciudad de Āmol, y es muy valiosa”. El *sheij*, de nuevo, volvió a pedir una bufanda y otra vez apareció en mi interior el mismo pensamiento, al que, otra vez, no hice caso. Había un hombre mayor sentado a mi lado. El anciano preguntó a Abu Sa'id: “Maestro, ¿Dios habla con su siervo?”. Y Abu Sa'id contestó: “Para una bufanda, no más de dos veces”. Luego añadió: “Dios dijo dos veces a ese hombre que está sentado a tu lado que diera su bufanda a este pobre. Pero él insiste en que es un regalo muy valioso”. (*Asrār al-Tanbīd*, vol I, pág. 63)

El pensamiento involuntario nacido del *nafs* es aquel que incita al siervo a la realización de los placeres mundanales y a la manifestación de las falsas presunciones.

Ŷāmi, al hablar de este tipo de pensamiento involuntario, expone el siguiente relato sobre el encuentro de Abol Hasan Garduyah con el *sheij* Ruzbahān:

«Abol Hasan cuenta que un día se reunió con un grupo de sufíes, entre los que se hallaba el *sheij* Ruzbahān Shirāzi, al que no conocía personalmente. Comenta que, en un determinado momento, pasó por su mente que había alcanzado una morada más elevada que la alcanzada por Ruzbahān. El *sheij* Ruzbahān descubrió lo que había pasado por su mente y le dijo: “Abol Hasan, aleja ese pensamiento de tu mente ...”. (*Nafāhāt al-ons*, Ŷāmi, p.262)

Finalmente, Kāshāni escribe en referencia al pensamiento involuntario diabólico: «Es la causa de todo acto ilícito, censurable y engañoso». Y añade que este pensamiento involuntario es, en realidad, el origen del pensamiento involuntario del *nafs*. (*Mesbāb-ol bedāyah*, Kāshāni, pág. 106)

Semnāni, en cambio, opina que distinguir los diferentes tipos de pensamientos involuntarios depende exclusivamente del criterio del maestro, y advierte al discípulo para que no se enrede en esta labor; y a continuación ofrece el siguiente relato:

«Pasó un día por la mente del *sheij* Ahmad Jazruyah que debía irse a luchar contra los infieles. Por mucho que Ahmad quería ver cuál era la naturaleza de ese pensamiento involuntario, no era capaz de descubrirlo. De ahí que, una y otra vez, rogó a Dios que le aclarara ese misterio. Una noche, finalmente, su *nafs* le confesó que era él el origen de este pensamiento involuntario, ya que sentía hastío por las mortificaciones y las prácticas espirituales del *sheij* y le incitaba para que se uniera al ejército, con la idea de que quizás así muriese y que se libraría de él, alcanzando, al mismo tiempo, la gloria de ser recordado para siempre como mártir». (*Mosnafāt*, Semnāni, pág. 354)

Para más información sobre el término *jāter*, véase la obra del Dr. Javad Nurbakhsh *La gnosis sufí*, tomo II. Editorial Nur, Madrid 1999.

Referencias

—*Asrār al-Tanbīd* (Mohammad Monawwar). Editada por Mohammad Rezā Shafi'i, Teherán 1987.

—*El hombre y sus símbolos* (Carl Gustav Jung). Editorial Caralt, Barcelona 1976.

—*Emsāl wa hakam* (Ali Akbar Dehkhoda). Teherán.

—*La gnosis sufí*. 2 vols. Dr. Javad Nurbakhsh. Editorial Nur, Madrid 1998-1999.

—*La interpretación de los sueños* (Sigmund Freud). Obras completas, Tomo II. Biblioteca Nueva (trad. Luis López Ballesteros) Madrid, 1972.

—*La psicología del inconsciente* (Carl Gustav Jung). Trad. Mohammad Ali Amiri. Publicaciones científicas y culturales. Teherán 1998.

—*La teosofía de la iluminación* (Shahābol Din Sohrawardi), editada por Ŷā'far Sa'yyādi, Teherán 2001.

—*Memory, Dream, Reflection*. (Carl Gustav Jung). Vintage book, N.Y. 1963.

—*Mesbāb al-bedāyah wa meftāh al-kefāyeh* (Mahmud Kāshāni). Editada por Yalāl Homā'i, Teherán 1944.

—*Mosnafāt* (Alā-ol Dolah Semnāni). Editada por Nayīb Māyell Herawi. Teherán 1990.

—*Nafāhāt al-ons* (Abdol Rahmān Ŷāmi). Editada por Mahmud 'Abedi, Teherán 1996.

—*Sueño y ensueño, desde el punto de vista de la medicina*. Universidad de Teherán 1987.

—*Ver sueños* (Kāzem Sāmi) Editorial Zarr, Teherán 1983.