

El Sueño Visionario en la Espiritualidad Islámica

El Sueño Visionario en la Espiritualidad Islámica

Coloquio de Royaumont. Corbin, Henri

Teofánica de Ibn 'Arabi la paradoja se resuelve en la afirmación de que la teofanía (tajalli), es decir la manifestación divina, nunca se realiza sino en correspondencia con la forma de la aptitud de aquel a quien se muestra. De otro modo sería imposible. Lo que ve el visionario (al-motajalla laho) es su propia forma en “el espejo de Dios”. Todos los místicos lo han repetido y la tesis está ya esbozada en un precepto del VIII Imán, 'Ali Reza (m. 203/818).

II Ruzbehan Baqli

Así pues, en este momento de su vida una voz interior sugiere al adolescente Ruzbehan que es un nabi, un profeta, no por cierto un profeta enviado (nabi morsal) y menos todavía un profeta encargado de revelar una shari'at, sino un nabi simplemente (es decir un wali; remitámonos a la profetología esbozada en la sección precedente). Él no lo admite; el estado de nabi es incompatible, según cree, con los achaques de un cuerpo carnal. Ya se anuncia el acontecimiento interior que va a decidir toda su vida. Advirtamos que a esta edad el joven Ruzbehan ignora todavía todas las dificultades teológicas que se han acumulado alrededor del tawhid, es decir de la profesión de fe que enuncia el concepto monoteísta. Todavía sería incapaz de explicar la diferencia entre el tawhid exotérico, el monoteísmo tal como lo entiende la religión oficial y legalitaria, y el tawhid esotérico, el “teomonismo” tal como lo entiende experimentalmente la teosofía del sufismo. Y no obstante, porque ha encontrado ya el camino de su secreto personal, su guía; el “alma de su alma”, la experiencia decisiva se va a presentar como un primer afrontamiento del temible problema.

Una noche, después de comer, abandona su casa y se dirige a cierto punto del desierto que rodea a Shiraz, con la intención de hacer allí sus abluciones para la oración. “De pronto -escribe- oí el sonido de una dulce voz. Mi conciencia interna (sirr) y mi ardiente deseo (shawq) se sobresaltaron. Grité: ‘¡Eh, el hombre de la voz, espérame!’ Subía una colina cercana y me encontré en presencia de un personaje de una gran belleza y que tenía el aspecto de los shaykhs sufistas. Yo era incapaz de proferir una palabra. Él mismo me dijo algunas palabras concernientes al tawhid. Yo no comprendí, pero experimenté simultáneamente una gran angustia y un amor insensato.” El joven permanece así una parte de la noche en el desierto, atolondrado. Luego vuelve a su casa, donde se queda “hasta la mañana -dice- presa de la emoción y la inquietud, de los suspiros y las lágrimas. .. Luego me apacigué. Me parece que eso había durado horas y horas”. Una hora más

permanece sentado, meditando. Después, cediendo a la violencia de la emoción, se levanta, hace un paquete con todas sus cosas y lo arroja a un rincón, y va al desierto. “Seguí en ese estado –dice durante un año y medio, nostálgico, estupefacto, transportado de emoción. Cada día se caracterizaba por grandiosas visiones de éxtasis y por las visitaciones súbitas de los mundos invisibles. Durante esas visiones, los cielos y la tierra, las montañas, los desiertos, las plantas, todo se me aparecía como una luz pura. Luego conocí cierto apaciguamiento.”

El diario espiritual de Ruzbehan, al describir las primeras etapas que siguieron, nos da a conocer las figuras-arquetipos que se imponen a la conciencia de un sufí iraní. “Esta vez me pareció en mi visión que me hallaba en la montaña del Oriente y veía en ella todo un grupo de Angeles. De Oriente a Occidente había un vasto mar y yo no veía otra cosa. Entonces los Angeles me dijeron: ‘Entra en ese mar y nada hasta el Occidente.’ Entré en el mar y me puse a nadar. Cuando llegué al poniente del Sol, a la hora de su ocaso. .. vi un grupo de Angeles en la montaña del Occidente; estaban iluminados por la luz del sol poniente. Me gritaron: ‘¡Eh, tú, el que estás allí abajo! Nada y no temas.’ Cuando llegué por fin a la montaña, me dijeron: ‘Nadie ha atravesado este mar, fuera de 'Ali ibn Abi Talib y tú después de él.’”

3

Dos rasgos llaman la atención en este acontecimiento de iniciación visionaria: por una parte la referencia al primer Imán del chiismo que aparece aquí como el héroe ejemplar del nuevo iniciado. Por otra parte, la escenografía misma. El peligroso viaje hacia la puesta del sol, la región de las Tinieblas, es el tema de la Fuente de la Vida. Dos grandes figuras-arquetipo dominan la leyenda: la de Alejandro y la de Khezr (Khadir), el misterioso profeta que unas veces forma pareja con Elías y otras veces se identifica con él. Khezr es superior a los profetas legisladores (es el iniciador de Moisés, sura XVIII). Su papel en el sufismo es extraordinario; de siglo en siglo su presencia sale del mundo del Misterio. Es el maestro personal de todos los que no han tenido maestro ni iniciador terrestre, y tal es el caso del sufí que con anterioridad a todo contacto con un maestro humano, a toda afiliación histórica terrestre que pasa por las generaciones humanas sucesivas, recibe su afiliación directa de aquel a quien reconocieron como su único maestro todos los “sin maestro”. En la persona de Khezr se manifiesta excelentemente el guía personal, y es profundamente significativo que todo un grupo chiita lo haya identificado con el Imán oculto, el XII Imán.

Así dos relatos visionarios nos refieren sucesivamente el encuentro de Kuzbehan con Khezr en persona, y luego con dos shaykhs que son “la imagen” misma del peregrino místico y que le revelan la categoría esotérica que ha alcanzado ya.

Cuando llega a la región occidental de las Tinieblas, Ruzbehan, como Khezr, encuentra en ella la luz (la visión de los Angeles iluminados por la luz del sol poniente) y la Fuente de la Vida bajo el aspecto de un Agua de luz. La iniciación directamente recibida de Khezr toma aquí la forma de la manducación de un fruto: “En esa época –escribe Ruzbehan– yo ignoraba las altas ciencias teosóficas, y he aquí que vi a: Khezr. Me dio una manzana, de la que comí un pedazo. ‘Cómela toda entera’, me dijo, y esa es la cantidad que comí. Y me pareció que desde el Trono hasta las pléyades había un mar inmenso, y no veía otra cosa. Era semejante a la irradiación del sol. Entonces mi boca se abrió sin quererlo yo y todo el contenido de ese mar de luz penetró en ella; no quedó una gota que no absorbiera.”

Otro sueño visionario confirma esta iniciación; las figuras simbólicas indican en él, con todas las precisiones de un arquetipo, el grado de la plenitud espiritual alcanzada. La totalidad de las criaturas se revela al visionario como encerrada en una casa; hay allí numerosas lámparas que difunden una luz viva y no obstante una pared le impide penetrar hasta ellas. Entonces sube a la terraza de su propia residencia y encuentra en ella a dos personajes muy bellos en los que reconoce su propia imagen; tienen el aspecto de sufíes y le sonrían afectuosamente. Observa una marmita colgada bajo la cual arde un fuego sutil y puro, sin humo, alimentado por hierbas olorosas. En ese momento uno de los personajes desarrolla un mantel y hace aparecer en él una escudilla de forma graciosa y algunos panes de queso puro. Rompe uno de esos panes en la escudilla y vierte en ella el contenido de la marmita: un aceite tan sutil que parece una substancia espiritual. Luego los tres juntos consumen una especie de comida de comunión: “Entonces uno de ellos me dijo: ‘¿Sabes qué había en la marmita?’ ‘No –les dije–, no lo sé.’ ‘Era aceite de la Osa Mayor que habíamos recogido para ti.’ Cuando salí de mi visión medité acerca de ello, pero no comprendí hasta al cabo de algún tiempo que había habido una alusión a los siete polos del pleroma celeste (malakut) y que Dios me había impartido la pura substancia de su grado místico, a saber la categoría de los Siete que están repartidos invisiblemente en la superficie de la Tierra. Entonces volví mi atención hacia la Osa Mayor y observé que formaba siete orificios, por el conjunto de los cuales Dios se me mostraba (tajalli). ‘¡Dios mío! –exclamé–. ¿Qué es eso?’ Y él me dijo: ‘Son los siete orificios del Trono.’”⁵

Nos es imposible seguir y comentar aquí los centenares de visiones que relatan las páginas del diario espiritual de Ruzbehan. Lo que nos revelan es el secreto de su amor apasionado por la belleza, de su adoración extática ante los rostros bellos, pues sabe que esos rostros los ha contemplado ya en otro mundo. En ese secreto se origina en él el sentido de la anfibia (iltibas) de lo visible, la multiplicación de los símbolos que descifra sin caer nunca en la trampa. Se puede decir que vive en una

intimidad cotidiana con un mundo celestial de suntuosos esplendores que le revela la magnificencia de seres benignos que permanecen invisibles para la percepción común. Su universo no puede ser descrito sino en los términos que emplea él mismo: sin cesar, en el curso de las páginas de su *Diarium* reaparecen Angeles dotados de una belleza a la vez tierna y sobrehumana, profetas, huríes, jardines y músicas celestiales. Dominante notable: los esplendores repetidos de auroras rojizas, la profusión de los jardines de rosas, rosas blancas y rosas rojas umbrías de rosaledas, la Presencia divina fulgurando en el fulgor de una rosa roja.

Ciertamente, estamos lejos del fenómeno de la “mala conciencia”. No se encontrará ni siquiera un equivalente de esta en el sentimiento que se pone de manifiesto en el místico de haber dejado muy atrás el tawhid profesado según las normas de la conciencia común exotérica, las de la religión legalitaria. Es un sentimiento que surge en la conciencia de todos los sufíes, pero para, precisamente entonces, transformarse en el sentimiento de la antinomia resuelta. He aquí, para terminar con el caso de Ruzbehan, el relato de un sueño visionario particularmente elocuente. Ruzbehan tiene conciencia de que para seguir siendo fiel a la presencia de su Dios interior quizá tenga que aceptar que lo tomen por una oveja negra los musulmanes ortodoxos. Tal fue el caso de los llamados malamati. Hafez de Shiraz, el célebre poeta místico compatriota de Ruzbehan, figuró también más tarde entre ellos. La afinidad de ambos es la que Ruzbehan nos descubre con ocasión de una de esas visiones en que se resolvió para él la contradicción de lo único y lo Múltiple, que la teología exotérica no puede superar, pues retrocede ante ella.

“En la época de mi juventud –dice– tenía un shaykh que era un hombre de gran ciencia mística; era un shaykh malamati cuya verdadera figura seguía ignorada por el pueblo en general. Una noche contemplé una vasta llanura en los campos del Misterio y he aquí que vi a Dios con el aspecto de ese shaykh en la avanzada de esa llanura. Me acerqué a él. Entonces me hizo una seña, mostrándome otra llanura. Avancé hacia esa llanura. Me acerqué a él. Entonces me hizo otra seña mostrándome otra llanura. Avancé hacia esa llanura y de nuevo vi un shaykh parecido a él, y ese shaykh seguía siendo Dios. De nuevo me hizo una seña mostrándome otra llanura, y así sucesivamente, hasta que me descubrió setenta mil llanuras, y cada vez en la avanzada de cada llanura veía una figura semejante a la que había visto en la primera. Me dije a mí mismo: Dios Altísimo es, no obstante, único, uno, indiviso, superior al número grande o pequeño, así como a los iguales, los contrarios y los semejantes. Entonces se me dijo: ‘Tales son las teofanías de los atributos eternos, pues no tienen límites.’ En ese instante sentí en mí la influencia de las realidades esotéricas del tawhid, desde la mar de la Magnificencia.”

III. MOHYIDDIN IBN 'ARABI (m. 638/1240)

En correlación con los sueños de iniciación de Ruzbehan convendría apelar al testimonio de Ibn 'Arabi, uno de los más grandes teósofos y místicos visionarios de todas las épocas (nacido en Murcia, Andalucía, en 560/1165 y muerto en Damasco en 638/1240). Como en otra parte he tratado extensamente de las experiencias visionarias que jalonan toda la vida y la obra del gran shaykh6, aquí me limito a dos referencias. Una y otra revelan una vida de intimidad con un misterioso Amado celestial, y se podrán comparar sus testimonios con los relatos del Diarium de Ruzbehan. Ibn 'Arabi declaró: "Aquel en quien no actúa la Imaginación activa nunca penetrará en el corazón de la cuestión." Ahora bien, no sólo expuso una amplia teoría del conocimiento imaginativo (que influyó profundamente en Molla Sadra de Shiraz en el siglo XVI), sino que además según su propio testimonio, había recibido en gran medida el don de la imaginación visualizante o visionaria; la utilizó con una notable lucidez de conciencia.

"Esta facultad de la Imaginación activa –confiesa– alcanzó en mí un grado tal que me representaba visualmente a mi Amado místico en una forma corporal y objetiva, extramental, lo mismo que el ángel Gabriel se aparecía corporalmente a los ojos del Profeta. Y al principio no me sentía con fuerza para mirar hacia esa Forma. Ella me dirigió la palabra. Yo la escuchaba y la comprendía. Estas apariciones me dejaban en tal estado que durante largos días no podía absorber alimento alguno. Cada vez que me dirigía hacia la mesa ella estaba en pie en un extremo, mirándome y diciéndome en, una lengua que yo oía con mis oídos: '¿Comerás mientras estás contemplándome?' Y me era imposible comer, pero no sentía hambre; y estaba tan lleno con mi visión que me saciaba y me embriagaba contemplándola, hasta el extremo de que esta contemplación reemplazaba para mí a todo alimento. Mis amigos y mis parientes se asombraban de mi buen aspecto, conociendo mi abstinencia total, pues el hecho es que permanecí durante largos días sin probar alimento alguno ni sentir hambre o sed. Pero esa forma no dejaba de ser el blanco de mis miradas, ya estuviese en pie o sentado, en movimiento o en reposo."7

He aquí ahora un acontecimiento visionario que constituye a la vez el preludio y la fuente de la colosal obra titulada El libro de las conquistas espirituales de la Meca (Kitab al-Fotuhāt al-Makkiya). Este preludio –que es en realidad el resultado de una larga maduración espiritual– se presenta como un diálogo de una lucidez extraordinaria, en el límite de la conciencia y de la transconciencia, entre el yo humano y su Alter Ego divino. Ibn 'Arabi realiza sus circumambulaciones alrededor de la Ka'ba y he aquí que ante la Piedra Negra encuentra al ser misterioso al que reconoce y designa como "el jovencuelo evanescente, el hablador

silencioso, el que no está vivo ni muerto, el compuesto-simple, el envuelto-envolvente”, otros tantos términos de reminiscencias alquímicas, acumulados para significar la coincidentia oppositorum. En ese momento el visionario tiene una duda: ‘¿Esta ceremonia procesional no será sino la Plegaria ritual de un viviente alrededor de un cadáver (la Ka'ba)?’ “Contempla –le dice el Jovenzuelo místico– el secreto del Templo antes que se escape.” Y el visionario ve de pronto que el Templo de piedra se convierte en un ser viviente. Comprende cuál es la categoría espiritual de su Compañero; baja la mano derecha, quiere hacerse su discípulo y aprende de él todos sus secretos; no enseñará otra cosa. Pero éste sólo habla mediante símbolos; no tiene otra elocuencia que la de los enigmas. Y a una señal misteriosa de reconocimiento el visionario se sumerge en tal potencia de amor que pierde el conocimiento. Cuando vuelve en sí su Compañero le revela: “Yo soy el Conocimiento, yo soy El que conoce y yo soy El que es conocido.”⁸

IV. NAJMODDIN KOBRA (m. 618/1221)

Un movimiento de convergencia, esencial para la historia de la espiritualidad islámica, se realiza a comienzos del siglo XIII. Ibn 'Arabi emigra de Andalucía a Siria. Los discípulos de Najmoddin Kobra en el Asia Central, en el Khwarezm, refluían ante el empujón mongol hacia el Irán y la Anatolia. Ahora bien, uno y otro maestro, mediante su influencia respectiva, dejaron una huella decisiva en la teosofía del sufismo. Hace poco citamos las expresiones “guía invisible” y “testigo en el Cielo” como características del léxico del Najm Kobra. Lo que traducen es una experiencia espiritual del mismo tipo que la que nos dan a conocer los relatos visionarios de Ruzbehan y de Ibn 'Arabi.

Najm Kobra fue el primero, según parece, de los maestros del sufismo que fijó su atención en los fenómenos de colores, los fotismos coloreados, que el místico puede percibir durante sus estados espirituales (no se trata de percepciones ópticas sensibles). Estas luces de colores han sido descritas e interpretadas por él como indicios reveladores del estado del místico y de su grado de progreso espiritual. Su influencia se hizo sentir en sus discípulos directos o indirectos: Najm Dayeh Razi, 'Alaoddawleh Semnani, etc. La obra que conocemos ahora por la edición de Fritz Meier tiene una riqueza prodigiosa.⁹

En relación con el tema de nuestro coloquio destaquemos esencialmente esto. Lo que busca y experimenta el ardiente deseo del místico no es una relación colectiva compartida igualmente por todos respecto a uno solo y el mismo. Lejos de eso, se trata siempre de una relación única, individualizada, incompatible: la del amante y el amado. El místico no profesa la religión del “Padre común”. La relación que experimenta no es una “filiación”. Sería necesaria una uxoridad (de aquí un

simbolismo común a todos los místicos). Ahora bien, esta individuación de una relación no compartida no puede manifestarse, configurarse y expresarse sino mediante una figura que atestigua la presencia del único con el único y para el único en el diálogo de su unus-ambo. Es precisamente esta relación la que atestigua la figura del “Testigo en el Cielo”, del “Guía personal suprasensible”, y garantiza tan bien una teofanía percibida solamente por el amor, respondiendo al sentimiento de uxoridad, que sus manifestaciones más características, los resplandores de los fotismos que testimonian la reunión de “lo semejante con lo semejante”, se producen con ocasión de un estado de amor llevado al paroxismo. La experiencia mística descrita por Najm Kobra reúne así las formas y las experiencias del amor celestial características del sufismo iranio. Nos referiremos a dos textos.

“Cuando el círculo del rostro se hace puro -dice el shaykh- difunde luces como una fuente esparce su agua, de modo que el místico tiene la percepción (mediante los sentidos de lo suprasensible) del surgimiento de esas luces que irradia su rostro. Ese surgimiento se produce entre los dos ojos y entre las dos cejas. Luego termina cubriendo todo el rostro. En ese momento hay ante ti, frente a tu rostro, otro Rostro también de luz; él también irradia las luces, mientras que detrás de su velo diáfano se hace visible un sol que parece animado con un movimiento de vaivén. En realidad ese Rostro es tu propio rostro, y ese sol es el sol del Espíritu que va y viene en tu cuerpo. Después la pureza sumerge el conjunto de tu persona, y he aquí que contemplas ante ti una persona de luz (shakhs min nur), la cual irradia también luces. El místico percibe esta irradiación de luces proveniente de toda su persona. Con frecuencia el velo cae ante toda la realidad de la persona y es entonces cuando percibes el todo con todo tu cuerpo. La abertura de la vista interior (basira), el órgano de luz de la visión, comienza por los ojos, luego continúa por el rostro, a continuación por el pecho y finalmente por el cuerpo entero. A esta persona de luz que está ante ti es a la que se designa, en la terminología del sufismo, el Guía suprasensible (moqaddam al-qhayb). Se le llama también el Maestro personal suprasensible (shaykh al-qhayb); o también Balanza (mizan) espiritual de lo suprasensible.” (66)

Najm Kobra le prodiga otros nombres: Sol del corazón, Sol de la certidumbre, Sol de la fe, Sol del conocimiento, Sol espiritual de la mente. Y más explícitamente todavía el shaykh declara: “Sabe que el místico tiene un Testigo (shahid). Es a él a quien se llama el Maestro personal en el mundo suprasensible. Transporta al místico hacia el Cielo; por eso es en el Cielo donde aparece.” (69)

Es significativo que el Guía personal en el mundo suprasensible sea identificado expresamente con el shahid, el “testigo-de-contemplación”, en el centro de las meditaciones de los que Ruzbehan distingue como los “fieles del amor”. La idea del shahid se inserta en una doctrina mística del amor que consocia al amado terrestre y el “testigo en el Cielo” en su manifestación de Guía de luz, porque hay

entre uno y otro una relación epifánica. Eso es lo que nos enseña la siguiente confesión, en la que, por supuesto, los fenómenos siguen siendo de la jurisdicción de la fisiología de los “sentidos de lo suprasensible”.

“He aquí –escribe Najm Kobra– que hallándome de residencia en Egipto, en una aldea ribereña del Nilo, me enamoré apasionadamente de una muchacha. Durante todo el día permanecía sin tomar comida ni bebida alguna, de modo que la llama del amor adquirió en mí una intensidad extraordinaria. Mi aliento exhalaba llamas de fuego. Y cada vez que exhalaba ese fuego he aquí que de lo alto del cielo también se exhalaba fuego que venía al encuentro de mi propio aliento. Los dos resplandores se unían entre el Cielo y yo. Durante largo tiempo no supe quién estaba allí donde se unían los dos resplandores. Por fin comprendí que era mi testigo en el Cielo.” (83)

En otra parte, como ilustración del motivo de la unión de “lo semejante con lo semejante”, Najm Kobra dice: “Cada vez que asciende de ti una llama he aquí que una llama desciende del Cielo hacia ti.”¹⁰

V. SHAMSODDIN LAHIJI (m. 912/1506)

En el siglo xv, en 877 /1473, Shamsoddin Lahiji escribió en persa toda una Suma del sufismo chiíta para comentar un largo poema, también en persa; La rosaleda del Misterio (Golshane Raz), compuesto en el siglo precedente por un célebre místico de Azerbaiján, Mahmud Shabestari (muerto en 720/1317, a la edad de treinta y tres años). Este largo poema se ha convertido en el vademécum de todos los sufíes iraníes. En cuanto al voluminoso comentario de Lahiji, está entreverado con Mernorabilia, que son otros tantos preciosos testimonios de experiencia mística. Damos aquí tres de esas confesiones extáticas. La primera se refiere a una visión durante la cual todos los seres hicieron oír al místico, como en un canto de éxtasis, el Ego sum Deus. Un detalle (el lazo que traba el pie) no deja de recordar el comienzo del “Relato del ave” de Avicena. Las otras dos hacen intervenir el motivo de la luz negra. .

“Cierta noche –dice Shamsoddin Lahiji–, después de haber cumplido con la Oración y las recitaciones litúrgicas previstas para las horas nocturnas, seguí meditando. Y he aquí que extáticamente absorto tuve una visión. Había allí un khanqah (una choza de sufitas) muy elevada; estaba abierto; yo mismo me hallaba en el khanqah. De pronto vi que había salido de él. Vi que la totalidad del universo, en la estructura que presenta, consiste en luz. Todo se había puesto monocromo (yak-rang), y todos los átomos de los seres, por su modo de ser propio y su virtud particular, proclamaban Ego sum Deus (Ana' l-Haqq). Yo era incapaz de interpretar como se debía el modo de ser que el suyo hacía proclamar. Cuando

percibí visionariamente este estado surgieron en mí mismo una embriaguez y una exaltación, un deseo y una delectación extraordinarios. Quería remontarme a los aires. Advertí que se hallaba a mis pies algo que parecía un trozo de madera y que me impedía echarme a volar. Con una emoción violenta golpeé la tierra con el pie de todas las maneras posibles, hasta que ese pedazo de madera se despegó. Como una flecha lanzada por el arco, o más bien con cien veces más fuerza, me elevé y me alejé. Cuando llegué al primer Cielo vi que la Luna se había hendido, y pasé a través de la Luna. Luego, volviendo de ese estado y de esa ausencia (qhaybat) volví a hallarme presente.” Las últimas líneas aluden al versículo coránico de la hendedura de la Luna. Por supuesto, no se trata de la masa física del astro, sino del batin al-falak, el Cielo esotérico de la Luna, la llegada al cual es la primera etapa de la ascensión mística.¹¹

Otros dos Memorabilia informan con rasgos conmovedores de dos percepciones de la luz negra (nur-e siyah), más allá de toda percepción del intelecto racional. Como ahora no podemos insistir en esta noción de la luz negra en la experiencia espiritual del sufismo¹², daremos únicamente la traducción del texto persa de Lahiji. Se trata de una experiencia visionaria en sueños, ya sea durante el sueño, ya en un estado intermedio entre la vigilia y el sueño. Lahiji dice: “Vi que la luz negra investía la totalidad del universo de tal modo que todas las cosas tenían el color de esa luz. Ebrio y loco, me sumergí en esa luz. Hilos de esa luz se ligaron en mí y rápidamente arrastraron todo mi ser hacia lo alto. Me es imposible describir cómo en cada tracción me elevaba muchos milenios, de modo que se me hizo llegar al primer Cielo, y allí contemplé una multitud de maravillas y de rarezas. Desde allí, mediante una nueva tracción, me arrastraron al segundo Cielo. Y así sucesivamente; cada vez, mediante una nueva tracción, me llevaron de Cielo en Cielo. Y en cada Cielo contemplé infinitas maravillas, y finalmente llegué al Cielo del Trono (‘arsh, la Esfera de las Esferas). Allí resplandeció sobre mí la luz de la teofanía (nur-e tajalli-e Haqq), sin cantidad ni calidad ni dimensión. Y vi la Majestad divina sin modalidad. En esta teofanía quedé completamente abolido para mí mismo (fani motlaq) y sin conciencia (bi sho'ur). Luego volví a mí mismo en este mundo. De nuevo el Ser divino se epifanizó. De nuevo quedé abolido para mí mismo y puesto fuera de los límites. Todo sucedía como si yo estuviese abolido y luego volvía a mí mismo en este mundo. Después el Ser divino se epifanizaba y yo quedaba otra vez aniquilado. Pero una vez que hube encontrado mi sobreexistencia en Dios, vi que esta Luz absoluta (nur-e motlaq), era yo mismo (manam). Lo que se propaga por todo el universo soy yo mismo; no hay nada fuera de mí. Lo eternamente existente, el demiurgo del universo, soy yo. Todo subsiste por mí. En este estado místico me fueron revelados conocimientos teosóficos, raros y maravillosos, concernientes a la existenciación del universo; por ejemplo, la comprensión teosófica de estas preguntas: ¿por qué el Trono ('arsh, el IX Cielo) es tan cristalino que no hay en él astro alguno? ¿Por qué la totalidad de los astros fijos

se halla en el VIII Cielo? ¿Por qué las entidades angélicas no se manifiestan visiblemente en el mundo de los Elementos? Y otras preguntas semejantes que no hay modo de expresar propiamente y que sólo puede comprender el místico que ha hecho esa experiencia.”¹³

Esta confesión extática tan completa exigiría un largo comentario, pues todos los grandes motivos de la experiencia mística figuran en ella. Shamsoddin Lahiji nos hace también en otra parte el relato de otra percepción de la luz negra. Esta vez la tonalidad del sueño visionario es otra: “Me veía a mí mismo –dice el shaykh– presente en el mundo de luz. Montañas y desiertos se irisaban con todos los colores de las luces: rojo, amarillo, blanco, azul. Yo sentía por ellas una nostalgia devoradora; me hallaba como enloquecido y enajenado por la violencia de la emoción íntima y de la presencia sentida. De pronto vi que la luz negra invadía el universo entero. Cielo y Tierra, y todo lo que había en ellos, se habían convertido en luz negra y he aquí que en esa luz yo me reabsorbí por completo, perdiendo la conciencia.”¹⁴

Aquí la luz negra revela el secreto mismo del ser; el cual no puede ser sino como hecho-ser. Todos los seres tienen una doble faz, una de luz y otra negra. La faz luminosa, faz del día, la única que perciben, sin comprenderla, los hombres comunes, es la evidencia aparente de su acto de existir. Su faz negra, la que percibe el místico, es su pobreza, no tiene de dónde ser, son incapaces de bastarse a sí mismos para ser lo que deben ser; es la inesencia de su esencia. La totalidad de su ser es su faz de día y su faz de noche; su faz de luz es la esencificación de su inesencia por el Sujeto absoluto. Hay algo común a la visión de la luz negra en Lahiji y la segunda de las confesiones extáticas de Mir Damad que señalamos a continuación: el “gran clamor oculto de los seres”, el “clamor silencioso” de su angustia metafísica.

VI. MIR DAMAD (m. 1041/1631)

Mir Damad es una de las figuras espirituales más fuertes del Renacimiento safárida en el Irán, uno de los principales maestros de la que llamamos “Escuela de Ispahán”, y maestro de pensamiento para muchas generaciones de filósofos y teósofos chiitas. Molla Sadra Shirazi, su discípulo más célebre, y muchos otros con él nos demuestran cuán falso sería hablar de una esclerosis del pensamiento islámico a causa de un aristotelismo exclusivista y rígido. Sin duda el fenómeno de este renacimiento filosófico es particular del Irán, y sin duda también fue estimulado particularmente por los problemas que planteaba la profetología chiita. En todo caso, no hay aquí esclerosis ni aristotelismo exclusivo; lo que predomina es el tipo de filosofía ishraqi, es decir la que une, según el deseo de Suhrawardi, la

formación filosófica profunda del metafísico y la experiencia espiritual del místico. Mir Damad es un autor difícil; posee una sólida reputación de filósofo abstruso, pero es al mismo tiempo un alma vibrante de emotividad mística.¹⁵

Nos ha dejado dos confesiones extáticas. La primera es particularmente característica de la espiritualidad chiita, en el sentido de que el motivo del Guía personal, del que acabamos de encontrar muchas tipificaciones, reviste en ella la forma por excelencia del Imán, el que es literalmente el “guía”. Se ha visto que para el chiismo del siglo XII puede tratarse de uno o de varios de los Doce Imanes. Aquí será precisamente el primer Imán, quien enseña al visionario a constelar mentalmente alrededor de su persona la presencia de los 'Catorce Muy Puros', es decir el Profeta, Fátima la Brillante, su hija que da origen a la línea imánica, y los Doce Imanes.

Esta confesión, que ilustra tan bien las configuraciones de la conciencia chiita, está fechada en el mes de Ramazan, 1011/1602 (Mir Damad debía tener entonces poco más de 30 años). El sueño tiene lugar en la mezquita de la ciudad santa de Qomm (a 140 kilómetros al sudoeste de Teherán), Después de la oración de la tarde, Mir Damad permanece sentado sobre los talones, con el rostro vuelto hacia la Qibla. Pronto se apodera de él cierta somnolencia; experimenta una especie de raptó. Ve ante él dos formas de luz y comprende que son el Profeta y el primer Imán. El Imán le enseña una plegaria de protección. Consiste en afirmar: el Profeta está delante de mí. Fátima la Brillante está sobre mí, dominando mi cabeza. El primer Imán está a mi derecha. Los otros once Imanes se hallan a mi izquierda. Detrás de mí están los cinco Compañeros.¹⁶

La iconografía mental es característica. Los cuatro grupos están dispuestos como en un mandala (se observará que la misma disposición arquetípica se encuentra en Najmoddin Kobra, en una plegaria judía y en una imagen que ilustra la edición del Summum Bonum de Robert Fludd.¹⁷ La presencia de Fátima es muy significativa: en el centro y dominando el campo de conciencia del visionario (corresponde aquí a Sophia-Anima). Y la conciencia chiita se reconoce tan bien en esta plegaria que se ha hecho de uso corriente y figura en los eucologios. Todas las condiciones que satisfacen a un “simbolismo del centro” parecen reunidas para hacernos ver el alcance de este sueño extático.

Nosotros comprendemos este alcance con la condición de que contemplemos todos los planos que abarca la imanología chiita. El pleroma de los “Catorce Purísimos” (cahardeh-Ma'sum) es meditado y comprendido no sólo en la efímera aparición

terrestre de las Personas que lo componen, sino más bien en la realidad de estas Personas consideradas como entidades eternas precósmicas, manifestándose en todos los planos del universo. Su nacimiento eterno se produce en el mundo del Lahut (divinidad) en que son, como teofanías primordiales, los Nombres y los Atributos divinos. Son solamente eso que nuestro conocimiento y nuestra devoción pueden obtener de la divinidad, absteniéndose a la vez del agnosticismo (ta'til) y el antropomorfismo (tashbih). Son, por consiguiente, los términos mismos de toda relación concebible para nosotros con la divinidad oculta, lo Absconditum. Son las operaciones operantes de la divinidad, los agentes de la cosmogonía, al mismo tiempo que en su substancia preeterna asumen un modo de ser análogo a los Aiones de la Gnosis valentiniana. Lo que hace que la imanología asuma en la teosofía chiita un papel homólogo al de la cristología en una teología de tipo gnóstico. Aquí se puede comprender todavía mejor lo que se indicó en la sección I. La manifestación de los Imanes ha sido la fuente de la walayat; como tal es el principio de la continuación de una "profecía esotérica" hasta el final de nuestro Aion. Y se comprende igualmente por qué esas Figuras dominan la conciencia chiita, tanto en su vida especulativa como en sus sueños visionarios.

La segunda confesión extática de Mir Damad se refiere a un hecho sucedido unos doce años después (1023/1614). Las circunstancias son distintas. Mir Damad ha llegado a ser un maestro, su experiencia interior se ha profundizado. La visión tiene lugar no en una mezquita, sino en un sitio solitario, en un retiro personal. Su fecha misma constituye un indicio que la relaciona específicamente con el universo mental chiita y por ello mismo con el primero de sus sueños visionarios. Esta fecha es, en efecto, el 14 Sha'ban 1023 h.; ahora bien, en la noche del 14 al 15 Sha'ban es cuando se celebra, con un ritual especial y ejercicios espirituales, el aniversario del nacimiento, en el año 255/869, del Imán de nuestro tiempo, el Duodécimo, el Imán oculto.

Provoca en Mir Damad el acontecimiento visionario la recitación de un dhikr eligiendo el doble Nombre divino al-Ghani, El que se basta a sí mismo, al-Moqhni, El que compensa, el que hace bastarse a sí mismo, El que da de donde ser. Conducida por esta meditación, la visión se reúne con la experiencia de la luz negra que hemos señalado anteriormente en Shamsoddin Lahiji. La representación implicada en el doble Nombre divino hace estallar de pronto la teoría aviceniana del mundo en una visión dramática intensa. Que el avicenismo iranio haya fructificado en tales experiencias espirituales es una de las mejores respuestas que se pueden dar a quienes niegan a Avicena toda cualidad de místico. Sin duda no lo han leído como lo leyeron Mir Damad, sus predecesores y sus discípulos. No tenemos que recoger más que el testimonio de éstos.

El texto de esta confesión extática de Mir Damad es, por desgracia, demasiado largo para que podamos reproducirlo aquí.¹⁸ El lenguaje en que está escrito es bello y difícil, de una precisión rigurosa; la riqueza de las imágenes visuales y sonoras es particularmente sorprendente (el “gran clamor silencioso de los seres”). El texto presenta reminiscencias del Relato del ave de Avicena, y del relato del éxtasis plotiniano que inspira a tantos espirituales en el Islam. “Con frecuencia me despierto a mí mismo escapándome de mi cuerpo, ajeno a toda otra cosa, en la intimidad de mí mismo, y veo una belleza todo lo maravillosa posible” (Enéadas, IV, 8, 1). El léxico de la versión árabe de Plotino se vuelve a encontrar en Mir Damad. Pero hay esta diferencia: la visión plotiniana es un éxtasis de alegría triunfal; el éxtasis de Mir Damad culmina en un paroxismo de tristeza, provocado por la visión y la audición de una angustia total. Y no obstante, vuelto en sí, despertado de su sueño visionario”, conservará la nostalgia y el deseo de él. Es que en el fondo sus dos visiones se consuelan la una a la otra. Juntas revelan ese ethos chiita que no se podría caracterizar mejor que con la ayuda de la paradoja luterana: desperatio fiducialis.¹⁹ Esta desesperanza que conserva, respecto a todo y a pesar de todo, una confianza inquebrantable, es también la que presentimos en los maestros de una escuela moderna del chiismo, la escuela shaykhia.

VII. SHAYKH AHMAD AHSA'I (m. .1241/1826) Y LA ESCUELA SHAYKHIA

14

Shaykh Ahmad Ahsa'i nació en una familia árabe chiita en 1166/1753, en al-Ahsa, Bahrayn, en la parte oriental de la península árabe ribereña del Golfo Pérsico (región célebre en otro tiempo por el pequeño Estado cármata “socialista” que se había formado allí y que Naser-e Khosraw visitó, en el siglo V/XI). Shaykh Ahmad pasó más de quince años en Persia, y sin el entusiasmo que encontró allí nunca habría obtenido lo que se ha llamado el shaykhismo (por el nombre de Shaykh Ahmad como “shaykh” por excelencia). A esta escuela, completamente viva en nuestros días (tiene su centro principal en Kerman), no puede caracterizarse mejor que diciendo que fue en su época un movimiento de “despertamiento”. No fue un movimiento reformista en el sentido llamado moderno, sino una restauración de la teosofía integral de chiismo del siglo XII mediante la fructificación de todas las enseñanzas de los santos Imanes. Por tanto, la escuela shaykhia rompió con lo que se puede llamar el chiismo oficial, pues representa por excelencia la negativa a dejar que la teología se degradase hasta convertirse en pura jurisprudencia. Sigue la gran tradición de la gnosis chiita ('irfan-e shi'i).

La obra producida por Shaykh Ahmad y sus cinco sucesores hasta nuestros días es considerable. Comprende más de mil títulos en árabe y en persa.²⁰ Se podría decir de Shaykh Ahmad Ahsa'i que recapituló y totalizó en su persona el sentimiento imánico fundamental, la fuente misma de la doctrina. En una breve

autobiografía, destinada a su hijo, relata una decena de sueños visionarios que tuvo en su adolescencia. Prepararon su brote cierto número de sueños premonitorios.

Fue en primer lugar la visión de un adolescente que tiene en la mano un libro y que enseña al visionario un admirable ta'wil (exégesis espiritual) de dos versículos coránicos (87/2-3) que condensa una elevada enseñanza filosófica. Después de lo cual el joven Ahmad siente un disgusto radical por los estudios de gramática y de filología pura, consideradas como un fin en sí mismas. Comienza a frecuentar a algunos shaykhs, pero ninguno de ellos es capaz de enseñarle algo que se parezca a lo que ha oído en sueños.

En consecuencia, “se ausenta” cada vez más; ya no está presente entre los suyos sino “corporalmente”. “Yo veía entonces tantas y tantas cosas que me es imposible relatadas.” Y entre esas “cosas” hay un motivo que se repite en muchas ocasiones: se trata de subir a la terraza de la casa (recuérdese esta misma ascensión en Ruzbehan), o bien de subir a la cima de alguna montaña alta. Un objeto misterioso desciende del cielo, impalpable, irreal, y hay que tomarlo. Y he aquí que una noche entra “en visión” en una mezquita; se halla en ella en presencia de tres personajes que, según sabrá luego, son el II Imán (H. Hasan ibn 'Ali), el IV ('Ali Zaynol-'Abidin) y el V (Mohammad Baqir). Con esta visión comienza toda una serie de sueños de iniciación personal, y este primer “encuentro” no deja de recordar ciertos rasgos de la visión de Mir Damad en la mezquita de Qomm (sección VI). Ahmad pide al Imán que le enseñe una oración, un poema, cuya recitación le bastará luego para sentirse recompensado por su aparición. El Imán le enseña el texto y nosotros podemos leerlo, pues nos lo transcribe íntegramente. Pero luego, aunque lo recitaba asiduamente; la recitación no provocaba la visión. Comprendió por fin cual había sido el designio del Imán: llevarlo a ajustar todo su ser interior al sentido espiritual oculto en el poema.

Como él mismo explicará más tarde, es esta conformación de su ser, este “acuerdo perfecto” lo que hizo posible la sucesión de las otras visiones. Estas inauguraron toda una vida de intimidad con cada uno de los “Catorce Purísimos”: el Profeta, Fátima y cada uno de los Doce Imanes hasta el Imán oculto. “Tuve sueños extraños, maravillosos, en los Cielos, en los paraísos, en el mundo suprasensible y en el barsakh, vi figuras y colores que deslumbran la inteligencia.”

Es exacto hablar de sueños “de iniciación”; lo son hasta tal punto que no se podría disociar la doctrina desarrollada posteriormente en numerosas obras de la enseñanza así recibida en sueños. La culminación de estas experiencias visionarias

se alcanza con aquella en la que Shaykh Ahmad ve en sueños al X Imán ('Ali Naqi) llevando en la mano un haz de hojas; éstas son las ijazat (autorizaciones para enseñar) que le concede cada uno de los Doce Imanes.²¹ Sólo se puede registrar el hecho espiritual y buscar no tanto lo que lo explica como lo que implica. La experiencia de un Shaykh Ahmad, como la de todos los grandes visionarios, presenta las características de un fenómeno primario (Urphanomen), tan irreductible como la percepción de un sonido o un color. La fenomenología de la experiencia religiosa no debe tratar de deducirlo de otra cosa ni de reducirlo a otra cosa por medio de ilusorias explicaciones causales; le incumbe descubrir qué forma de conciencia presupone la percepción de acontecimientos y de mundos inaccesibles para la conciencia común. Así, por su lado, la ontología y la cosmología shaykhias insisten en el modo de existencia del mundo intermedio (el mundus imaginalis, cf. abajo sec. VIII) que autentifica y garantiza la validez de las percepciones visionarias.

El primer sucesor de Shaykh Ahmad Ahsa'i fue su discípulo más íntimo, Sayyed Kazem Reshti (m. 1259/1843).²² Destacaremos muy particularmente el hecho de que fue Fátima, la hija del Profeta y polo de la devoción chiíta, quien reveló en sueños al joven Kazem la existencia de Shaykh Ahmad, la calidad de su persona y finalmente el lugar donde podía encontrarlo: Yazd, en el sudeste del Irán. Sayyed Kazem tenía entonces quince años; vivía en Resht, en el noroeste del Irán. Por un medio o por otro, y contra la voluntad de su familia, consiguió llegar a Yazd y se convirtió en el compañero inseparable del shaykh. También su obra es considerable. Las mismas características espirituales se encuentran en una personalidad de una fuerza extraordinaria, Mohammad Karim Khan Kermani (m. 1268/1870), quien fue el décimo sucesor de Shaykh Ahmad Ahsa'i.²³ Por nacimiento pertenecía a la familia imperial qajare. Desde su adolescencia se trazó un programa de estudios comparable con el de Pico de la Mirandola. Dejó una obra enorme (260 volúmenes) que abarca toda la enciclopedia del saber, hasta las preocupaciones científicas (teoría de los colores) que hacen de él una especie de Goethe iranio.

No podemos indicar más que algunas características de configuración visionaria que, como en los casos anteriores, tuvieron los sueños de su adolescencia y que conocemos por una breve biografía. Su madre había tenido, antes de nacer él, sueños simbólicos y premonitorios, y se tiene la impresión de que las percepciones visionarias de su hijo son en cierto modo su continuación. En un sueño que relata la autobiografía el adolescente ve una máquina rara que se eleva a las alturas del Cielo; hay gradas, pero la mayoría de la gente se limita a ocupar un lugar en ella y sentarse. Uno de sus compañeros trata de llegar al remate de la máquina, pero no lo consigue. Karim sabe, en virtud de una de esas intuiciones que se tienen en

sueños, que el que llegue a la cima pondrá en marcha todo el aparato y será el guía de los otros. Él lo consigue y se hace cargo del timón.

Si se busca la fuente de la intrepidez espiritual que revela este sueño visionario, se la encuentra, también en este caso, en una relación directa con el mundo suprasensible de los santos Imanes. La autobiografía relata, entre otros, dos sueños. El primero fue una presentación al VIII Imán, 'Ali Reza, cuyo santuario, en Mashhad, polariza la devoción irania. El segundo fue una visitación del IX Imán, Mohammad Javad, y tomó el aspecto de una verdadera iniciación personal, después de la cual el shaykh declaró haber tomado la resolución que formuló así: “En adelante me dediqué a escrutar las cosas ocultas; tuve la percepción mental, la visión interior de los santos Imanes, y me sentí guiado por ellos; para mis conocimientos recurrí en adelante directamente a ellos y a nadie más. No profeso nada que no se fundamente en ellos. No doy mi aquiescencia (taqlid) a nadie más. Todos mis conocimientos son el resultado de mi visión interior, de la doctrina de los Imanes que guían mi investigación espiritua¹. De nadie más.”²⁴En consecuencia, la escuela shaykhia se ha dedicado a una filosofía en la que fructifica el enorme corpus de las tradiciones (ahadith y akhbar) que se remontan a los santos Imanes y que abarcan todo el campo del conocimiento. Es un fenómeno único que sólo comenzamos a estudiar.

17

Este informe sobre el sueño visionario en la espiritualidad islámica quedará incompleto, pues habríamos tenido que agrupar, además, algunos de los sueños que atestiguan la importancia extraordinaria para la vida más secreta de la conciencia chiita del llamado Imán oculto o Imán esperado, el que cuando era un niño de cinco años desapareció el día de la muerte de su padre, el XI Imán, Hasan 'Askari (260/873). Entonces comenzó la “ocultación menor”. Luego, en 330/941, comenzó la “ocultación mayor” (aún dura), cuando el último na'ib o representante del Imán recibió de éste la orden de no nombrarse sucesor, y murió inmediatamente después de pronunciar estas palabras: “El asunto ya no atañe sino a Dios”, que definen bien el ethos chiita.

Tampoco puedo exponer aquí la hagiografía del Imán oculto, es decir desconocido fuera de las fronteras del mundo chiita.²⁵ Pero desearía decir esto: Con la “ocultación menor” comienza la historia secreta del XII Imán, historia constituida por acontecimientos reales, pero no de la realidad de que trata la crítica histórica. La figura del Imán oculto domina toda la conciencia religiosa chiita desde hace más de diez siglos; es la historia misma de esta conciencia desde hace más de diez siglos el hecho de que, en el secreto de una devoción apasionada, el chiismo viva en compañía de la persona misteriosa del XII Imán, en el secreto de una espera escatológica que no cae en la trampa de impostura alguna. El Imán oculto reside en Hurqalya, una de las ciudades místicas del mundus imaginalis ('alam al-mithal).

Sólo es visible en el sueño visionario; si se lo encuentra, solo se sabe después. Los relatos abundan, llenan volúmenes.

En otra parte²⁶ he relatado extensamente un sueño de uno de mis jóvenes amigos iraníes y que tuvo la amabilidad de comunicarme. El caso es particularmente típico, pues se trata de un “menor de treinta años” que hizo brillantes estudios en Europa y que reunía todas las condiciones para el desarraigo espiritual. Y, no obstante, ese sueño constituye un testimonio irrecusable, entre otros muchos, de la presencia indesarraigable en el corazón de la conciencia chiita del “Imán esperado”. A todos los que, habiendo leído los relatos precedentes, preguntaran en qué viene a parar todo eso al presente, no se les podría dar una respuesta mejor que este testimonio de un joven chiita “moderno” en el Irán moderno.

VIII. MUNDUS IMAGINALIS ('ALAM AL-MITHAL)

Para terminar este trabajo desearía referirme sencillamente a lo que traté de resumir al comienzo: esta gnoseología profética que basa en la profetología misma las categorías de un conocimiento superior, suprasensible, una hierognosis, propone al visionario criterios precisos que le evitan tener que divagar. De ahí la notable coherencia de los sueños que acabamos de leer. Hay en esta aptitud para la visión interior (basira) un carisma de la espiritualidad islámica que debemos tener en cuenta.

Por mi parte diré que, si queremos comprender y profundizar el sentido de estas visiones, es necesario, no afirmaré que seamos visionarios nosotros mismos, pero al menos que sigamos la indicación de su “gesto”, que vayamos hacia lo que ellos nos indican, que no nos fijemos en la materialidad del gesto. Tenemos que ver lo que muestra el dedo y no limitarnos a contemplar el dedo que señala.

Ahora bien, nuestra gente espiritual se ha dado cuenta de ello admirablemente. En muchas ocasiones, sobre todo al hablar del mundo misterioso en que reside el Imán oculto, hemos pronunciado las palabras 'alam al-mithal. Para establecer el alcance o el valor no ético de sus sueños visionarios, de sus percepciones suprasensibles en general, nuestra gente espiritual ha tenido que desarrollar la ontología de un tercer mundo, intermedio entre el mundo de la percepción sensible y el mundo inteligible puro. Es este tercer mundo el que nuestros autores designan como el “octavo clima” (exterior a los “siete climas” de la geografía clásica), o como el 'alam al-mithal, es decir el mundus imaginalis, el mundo de lo imaginativo. De ningún modo empleamos la palabra “imaginario”, que quiere

decir para nosotros irreal. Esta calificación presupone una degradación total de la percepción imaginativa que denunciaremos para terminar.

No se trata de nada irreal. El mundus imaginalis es el mundo de las Formas e Imágenes autónomas (mo' allaqa, "en suspenso", es decir no inmanentes en un substrato material como el color negro en la mesa negra, por ejemplo, sino que están "en suspenso" en el lugar de su aparición, la Imaginación por ejemplo, como la imagen en suspenso en un espejo). Es un mundo completamente real, que preserva toda la riqueza y la diversidad del mundo sensible, pero en estado espiritual. La existencia de este mundo presupone que se puede salir del espacio sensible sin salir de la extensión. Se podría llamarle cuarta dimensión y aplicarle la expresión spissitudo spiritualis que empleó Henry More, el platónico de Cambridge, para designar algo análogo. Suhrawardi (m. 587/1191) fue en el Islam el primero que fijó orgánicamente la ontología de este mundus imaginalis que ocupa un lugar considerable en Ibn 'Arabi, en Molla Sadra Shirazi y en todos sus discípulos.²⁷

No son los sentidos físicos, ni el intelecto puro, sino los "sentidos suprasensibles", esencialmente la conciencia imaginativa, el órgano que aprehende este mundo. Debemos guardarnos, como hemos dicho, de confundir esta facultad imaginativa con la fantasía, la realidad imaginativa con lo imaginario. Paracelso, en Occidente, lo recordó ya: la fantasía no es sino un juego del pensamiento, sin fundamento en la naturaleza; es la "piedra angular de los locos". En cambio, tenemos que admitir que "la imaginación es la encarnación del pensamiento en la imagen y la posición de la imagen en el ser". Por esto el conocimiento imaginativo aprehende su objeto propio, con el mismo derecho y con la misma validez que los sentidos y el intelecto aprehenden el suyo.

Nuestros autores, Ibn 'Arabi, Molla Sadra de Shiraz en particular, han desarrollado considerablemente la teoría de la facultad imaginante, la "imaginadora", enunciando con cuidado los criterios que permiten distinguir entre la Imaginación verdadera y lo que llamaremos alucinación. Más todavía. Molla Sadra vuelve con frecuencia en sus libros a la tesis que le es cara, a saber que la Imaginación activa es, como el intelecto, una facultad puramente espiritual cuya existencia no está condicionada por la del organismo físico.²⁸

Esta teoría del conocimiento imaginativo es fundamental. Sobre ella, en efecto, se apoya la validez de las percepciones suprasensibles, la de los sueños visionarios, y por tanto la de las visiones proféticas sin las cuales no habría religiones proféticas.

Finalmente, en este tercer mundo como reino de los “cuerpos sutiles” fundan nuestros autores su filosofía o su física de la Resurrección.

Como vemos, el análisis de nuestros sueños visionarios entra en un complejo de temas del que es imposible separarlos. Hemos tenido que limitarnos a algunas indicaciones cuya brevedad hemos tratado de paliar con algunas referencias a estudios anteriores.

Para terminar podemos leer estas líneas de Suhrawardi: “Cuando te enteras por los tratados de los Sabios antiguos de que existe un mundo provisto de dimensiones y de extensión distinto de este mundo sensible y distinto que el pleroma de las Inteligencias, un mundo en el que hay innumerables ciudades... no te apresures a decir que es mentira, pues sucede que los peregrinos del espíritu lo contemplan y encuentran en él todo lo que es objeto de su deseo.”

Sin duda es un síntoma de la impotencia metafísica que hace estragos en nuestra época que a veces se quiera explicar mediante una “huida” ante lo que se ha convenido en llamar “realidad” la afirmación entre nuestra gente espiritual de la existencia del mundus imaginalis. Pues si se toma la molestia de analizar este concepto de “realidad”, la negación del mundus imaginalis parece también, por su parte, una huida a la realidad exterior. En verdad, todas estas explicaciones racionalistas por reducción causal dependen de una “filosofía del pobre” acerca de la cual no hay por qué decir más. La ontología del mundus imaginalis y la teoría de la imaginación activa de Molla Sadra nos recuerdan que hay en el ser humano facultades que nuestra civilización occidental quizás ha atrofiado o paralizado.

Acabamos de oír a Suhrawardi denunciando a los que niegan todo valor noético y ontológico a los sueños visionarios. Esa negación no es simplemente una actitud llamada “moderna”. Pero lo que la coherencia de la discusión impone es que se reconozca que esta negación proviene de ciertas presuposiciones filosóficas. Ante todo conviene explicarse francamente acerca de estas últimas. Entonces se ponen de manifiesto muy rápidamente, en una y otra parte, las tomas de posición irreductibles que preceden, y por lo mismo exceden, a toda motivación racional. Más vale convenir en ello lealmente. Con uno u otro nombre, la reducción causal de los sueños visionarios a una explicación psicológica, sociológica, histórica, proviene del agnosticismo. Hemos hablado de los “gnósticos del Islam”. ¿Cómo se puede comprender realmente a los gnósticos si uno mismo es agnóstico?