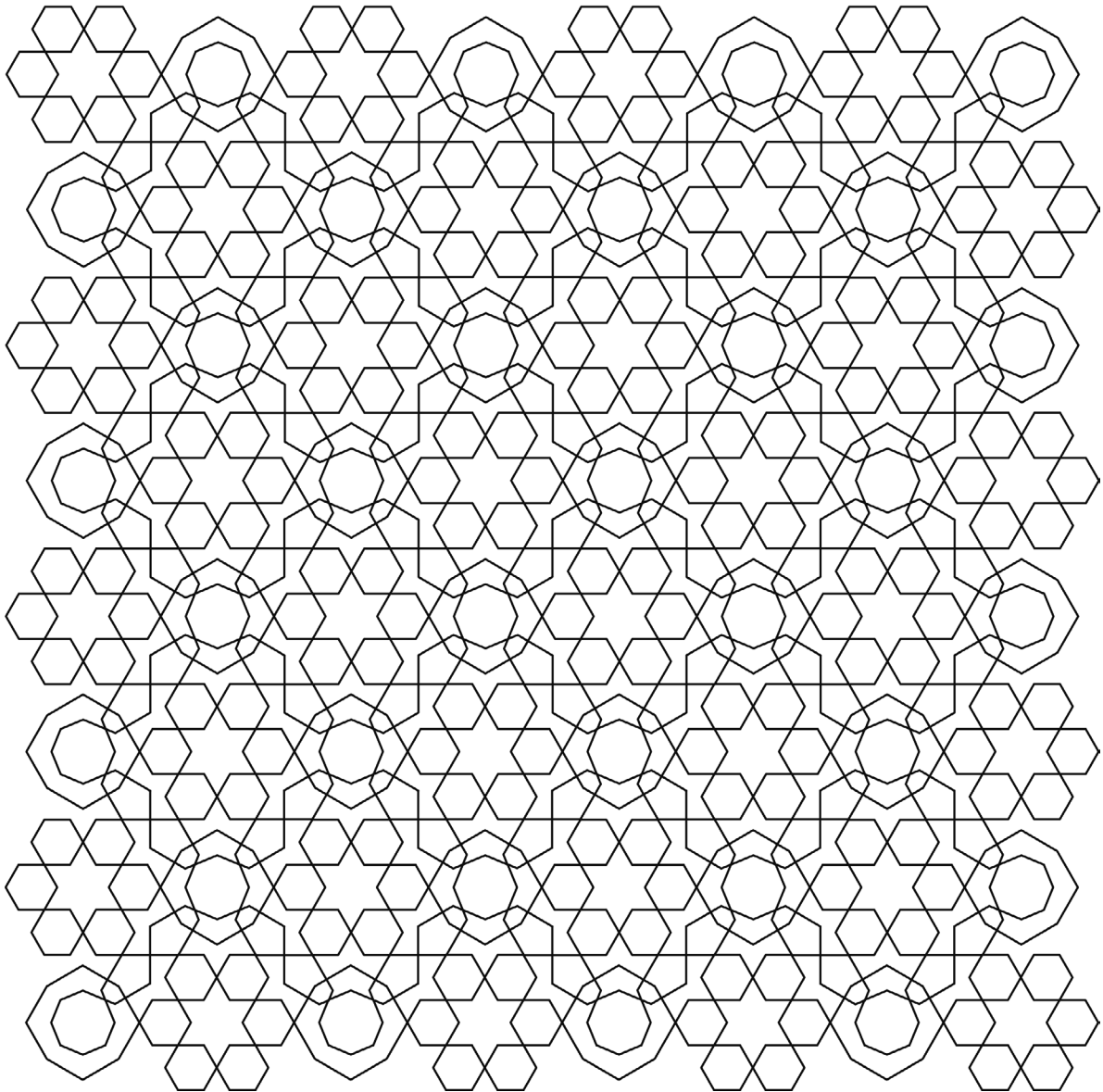


.....

DEVELACIÓN (*KAŠF*) Y DESPRENDIMIENTO (*TAĞRĪD*): LA FUNCIÓN EDUCATIVA DEL MAESTRO (*ŠAYḤ*) EN EL PROCESO DE REALIZACIÓN ESPIRITUAL SUFÍ¹

Gregory Vandamme - FNRS/UCLouvain, Bélgica



.....

¹ Quiero agradecer a mi querida esposa Baya, que tradujo este artículo del francés, y también a Armando Montoya por su importante revisión y corrección de la traducción.

⋮

Abstract: Este artículo propone redefinir la noción sufi del maestro espiritual (*šayḥ*) en el contexto moderno contemporáneo, considerándolo como un “dispositivo” más que como un individuo. Esta perspectiva nos permite situar en el centro de la realidad del maestro los objetivos de develación (*kašf*) y desprendimiento (*tağrīd*) que son centrales en el camino espiritual sufi. Por lo tanto, es particularmente relevante redefinir la función educativa del maestro en la diversidad de las configuraciones contemporáneas, reformulando los propósitos de su función y los principales desafíos de la educación espiritual de forma adaptable a todas las situaciones particulares.

Palabras clave: sufismo, maestro, pedagogía, Ibn Arabi.

¿Qué es un *šayḥ*? Una infinidad de maestros sufíes han respondido a esta pregunta de una diversidad de maneras, cada uno según su propio enfoque y contexto. Hoy en día, cuando la mayoría de las organizaciones de iniciación sufi se encuentran enmarcadas en un contexto globalizado, intentando cada una de ellas - y según sus propias exigencias - mantener el contacto con comunidades cada vez más grandes, difundidas y variadas, la cuestión de la pedagogía espiritual y de sus medios resulta más crucial que nunca. En estas condiciones, no es ciertamente superfluo proponer una definición de lo que cualitativamente representa el *šayḥ* considerando la realidad actual de las vías iniciáticas, particularmente si tenemos en cuenta la cantidad y variedad de organizaciones inmersas en situaciones cada vez más complejas.

Considerar al maestro como un “dispositivo” global, y no meramente como un individuo, parece revelar importantes sutilezas. La extensión de la función iniciática y educativa más allá de la personalidad del *šayḥ* nos permite de hecho abordar las finalidades de la educación espiritual a través de un prisma que hace converger todos los elementos de este “dispositivo” hacia una finalidad única: la realización espiritual del caminante, “aspirante” o discípulo (*murīd*).

Sin embargo, esta realización no debe entenderse como un modo de realizar potencialidades individuales, de “ser más” o de convertirse en un “ser humano más apto”, como proponen la espiritualidad New-Age o el Trans-humanismo. Por el contrario, parece que, en las enseñanzas de los maestros del sufismo, y de Ibn ‘Arabī (m. 1240) en particular, el camino espiritual es en realidad un proceso de desprendimiento que implica un “despojarse de sí”, un modo de “ser menos” para poder descubrir la potencialidad universal que reside en cada uno.

Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m. 1310) declara así en sus *Hikam*: “Lo real (*al-ḥaqq*) no está velado, pero en realidad tú estás velado y no lo ves” y “Lo que te vela de Dios es el exceso de su cercanía”¹. Ibn ‘Aǧība (m. 1809) define en este sentido el viaje por el “camino” sufi (*ṭarīqa*) como “depurar las conciencias para prepararlas a recibir las luces de las realidades”². Por ello, el *ṣayḥ* que guía al aspirante (*murīd*) por este camino no es alguien que tenga “algo más”, sino alguien que en realidad tiene “muchas cosas menos”. El dispositivo iniciático y educativo que va a desplegarse a su alrededor no tiene por objeto más que la realización de ese desprendimiento.

Este dispositivo, así establecido por las organizaciones de iniciación sufíes, se basa esencialmente en una aplicación directa de la *ṣahāda*, el “testimonio” o la “profesión de fe” fundamental del islam: *Lā ilāha illa Allāh, Muḥammad rasūl Allāh*, “No hay divinidad sino Dios y Muḥammad es el Mensajero de Dios”. En efecto, se constata que el primer testimonio de la *ṣahāda* se refiere al despojamiento de toda falsa creencia, de toda adhesión ilusoria a las realidades contingentes que nos velan de Dios. Él, que es lo único “Real” (*al-ḥaqq*), “El que está más allá de lo que ellos describen” (Corán 37:180) y, a su vez, Él que es “el Aparente” (*al-zāhir*) y “el Oculto” (*al-bāṭin*).

En otras palabras, para encontrar a Dios, debemos descubrir lo que hay por debajo y por encima de nuestra ilusoria experiencia de la realidad. Debemos dejar que lo Real “sea” sin limitarlo. En cuanto la segunda profesión de fe, testimonia que Muḥammad es portador del mensaje fundamental de aquella Realidad, comenzando por la *ṣahāda* misma, que recuerda al ser humano la naturaleza de lo Real y su condición ilusoria. El Profeta es, por tanto, la “cuerda” (Corán 3:103) que nos conecta con lo Real, o el “hermoso modelo” (Corán 33:21) a seguir para conformarse a Él. El vínculo entre la naturaleza de lo Real, el Mensaje y el Mensajero se expresa mediante esa cualidad de “inmensidad” que comparten: Dios es “lo Inmenso” (*Allāhu l-‘aẓīm*), y negar esta inmensidad conduce a los sufrimientos infernales (Corán 69:33); el mensaje es “el inmenso Corán” (*al-qur’ān al-‘aẓīm*) dado al Profeta (Corán 15:87); y él mismo es “de inmensa naturaleza” (*‘alā ḥuluq ‘aẓīm* — Corán 68:4). Esta inconmensurabilidad de lo Real, a la que se trata de despertar con el reconocimiento de su Mensajero y la comprensión de su Mensaje es, por lo tanto, lo que caracteriza a la Liberación (*fawz*) alcanzada en el más allá: “Esta es la inmensa liberación” (*al-fawz al-‘aẓīm* — Corán 37:60).

1 Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Hikam* en *Ibn ‘Aṭā’ Allāh et la naissance de la confrérie shadhilite* (edición crítica y traducción de P. Nwiya), Beirut, Dar el-Machreq, 2007, n° 30 y n° 155, pp. 100 y 150.

2 Aḥmad ibn ‘Aǧība, *Mi‘rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā’iq al-taṣawwuf* (ed. M. F. Aresmouk y M. A. Fitzgerald. Louisville), Fons Vitae, 2011, pp. 45-46, s.v. “al-Sharī‘a wa-l-ṭarīqa wa-l-ḥaqīqa”.

Por lo tanto, se entiende que el *šayḥ* es ante todo el transmisor de las modalidades muhammadíes que permiten acoger esta inmensidad. Esto es así porque ha realizado el desprendimiento que exige la *šahāda*, siguiendo los pasos del modelo profético, llegando a ser pues un recipiente de una capacidad inconmensurable, capaz de recibir la inmensidad de lo Real. Esta ocultación de las contingencias personales detrás del velo de la inmensidad puede encontrarse, por otra parte, en la etimología misma de la palabra “*šayḥ*”, ya que ésta designa, según los lexicógrafos árabes, a “aquél cuyo cabello se ha emblanquecido”³. Una definición que no deja de evocar un cierto “desvanecimiento” en tanto que desaparición de lo contingente.

Es sin duda lo que llevó a Ibn ‘Arabī a afirmar: “Es por Dios que conocemos a los maestros y no por los maestros que conocemos a Dios”⁴. En otras palabras, para poder conocer al *šayḥ*, primero es necesario comprender que no se puede alcanzar a Dios más que despojándonos de todo lo que limita Su inconmensurabilidad. Por lo tanto, reconocemos la cualidad del *šayḥ* en el criterio de su “desvanecimiento”, dejando que la inmensidad de la realidad de Muḥammad (*ḥaqīqa muḥammadiyya*) brille a través de su persona, y estaríamos equivocados al buscar conocer esta realidad inconmensurable a través de las particularidades del *šayḥ*, en lugar de a través de la universalidad que se manifiesta en él y por él.

Desde esta perspectiva, comprendemos mejor la naturaleza de lo que se transmite a través de la cadena iniciática (*silsila*) que conecta al Profeta con el *šayḥ* y, a través de él, con el aspirante: un proceso que exige despojarse de los condicionamientos individuales, permitiendo contemplar lo Real, por debajo y más allá de las limitaciones inherentes a cada punto de vista particular. Es pues una apertura a lo más radicalmente común y universal de todo ser humano (y a cada elemento del cosmos): el “secreto” (*sirr*) de la Presencia divina. Según la definición dada por Ibn ‘Ağība, este secreto de hecho designa “lo oculto que no se puede captar”, es decir, que permanece inconmensurable. Este nombre de “secreto” -añade- fue dado por los sufíes a la realidad de “los espíritus después de su purificación (*al-arwāḥ ba‘da l-tasfiya*), para expresar el hecho de que, una vez purificados, regresan a su origen que es una parte del eterno secreto de la Omnipotencia (*ğabarūt*)”⁵. Entendemos, por lo tanto, que este secreto divino del que el *šayḥ* es depositario y transmisor no es “algo más”, sino que designa lo que se muestra en él y a través de él, gracias a su desapego de las realidades contingentes y a la atención vigilante que presta a la Presencia divina.

Dado que la preservación y transmisión de este secreto es la función principal del *šayḥ*, todo el dispositivo que se desplegará a su alrededor puede considerarse como una extensión de esta función y, por lo tanto, del propio maestro. El camino del que el *šayḥ* es garante y por

3 Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, III, 31, v. “Š-Y-Ḥ”.

4 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, Beirut, Dār al-Fikr, s.d., II, 366.

5 Ibn ‘Ağība, *Mi‘rāj*, pp. 47-48, s.v. “al-Anwār wa-l-asrār”.

el que guía a los que están vinculados a él no lo encontramos en el plano exterior, sino que consiste en converger hacia ese secreto íntimo que reside en su interior. El camino es el *ṣayḥ* y el *ṣayḥ* es el camino. Y dado que el *ṣayḥ* no es “nada más” que el secreto de la Divina Presencia, el camino es el secreto y el secreto es el camino.

Así, cada elemento del dispositivo iniciático es a su vez sólo un reflejo del *ṣayḥ*, un aspecto particular de este secreto que literalmente es una cuestión por “descubrir”. Todo el dispositivo está orientado por y hacia el secreto del *ṣayḥ*. Es decir, todo el camino consiste en la “orientación” (*tawaḡḡuh*) de los diferentes elementos que lo componen: individuos, rituales, símbolos, tareas, pruebas, momentos... Tomados por separado, cada uno de los elementos del dispositivo se convierte en un velo que cubre y delimita la inmensidad del secreto; orientados, se convierten en tantas puertas hacia este secreto, actuando cada una como un medio para el desprendimiento específico de un condicionamiento particular. El propio *ṣayḥ*, cuando no es considerado desde esta orientación y en la perspectiva de este dispositivo de desprendimiento, puede además ser velado por una construcción fantasmal del aspirante, que le impide captar el verdadero sentido del camino. Por eso es necesario que el aspirante se despoje de todas las ideas preconcebidas sobre el camino y el *ṣayḥ* para poder beneficiarse de su enseñanza. La literatura sufi también está repleta de relatos de cómo comienza la educación espiritual del aspirante, a menudo de una manera muy desconcertante, con la eliminación de todas las expectativas y proyecciones hacia el *ṣayḥ*.

Como muchos otros antes y después de él, Ibn ‘Arabī describe repetidamente cómo considerar la función del *ṣayḥ*. En sus consejos al aspirante, texto con el que concluye su *Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhiyya* (*El libro del gobierno divino*), comienza recordando que “lo primero que se necesita antes que nada es buscar un maestro (*ustād*) que te haga ver las faltas de tu alma (*ḥayūb nafsī-k*), aunque debas ir a los lugares más lejanos para encontrarlo”, y que el aspirante debe ponerse “entre sus manos como un muerto en las manos del que lo lava”⁶. A esto le sigue una serie de instrucciones muy específicas sobre el comportamiento correcto a adoptar para beneficiarse de la educación espiritual del *ṣayḥ*, así como acerca de las prácticas individuales que deben llevarse a cabo al prepararse para reunirse con él. Es el tema del capítulo 53 de *Futūḥāt makkīyya*, dedicado al “conocimiento de los actos que incumben al discípulo antes de encontrar a un *ṣayḥ*”, que según Ibn ‘Arabī son nueve: el cumplimiento externo del ayuno (*ḡūʿ*), la vigilia (*sahar*), el silencio (*samt*) y la soledad (*uzla*), junto a la observancia interna de la sinceridad (*sidq*), confiando en la entrega en Dios (*tawakkul*), la paciencia (*sabr*), la determinación (*‘azīma*) y la certeza (*yaqīn*)⁷. Evidentemente, estos esfuerzos externos e internos se refieren a la necesidad de romper con los hábitos y condicionamientos individuales. Estas

6 Ibn ‘Arabī, *al-Tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyya* (ed. A. I. al-Kayyālī), Beirut, DKI, 2003, pp. 110-113.

7 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, I, 277.

prácticas permiten así preparar al aspirante para la reunión con el šayḥ, asegurándose de que no condicione la recepción de su enseñanza por las proyecciones de sus expectativas o de sus ideas preconcebidas en lo concerniente al šayḥ y la educación espiritual.

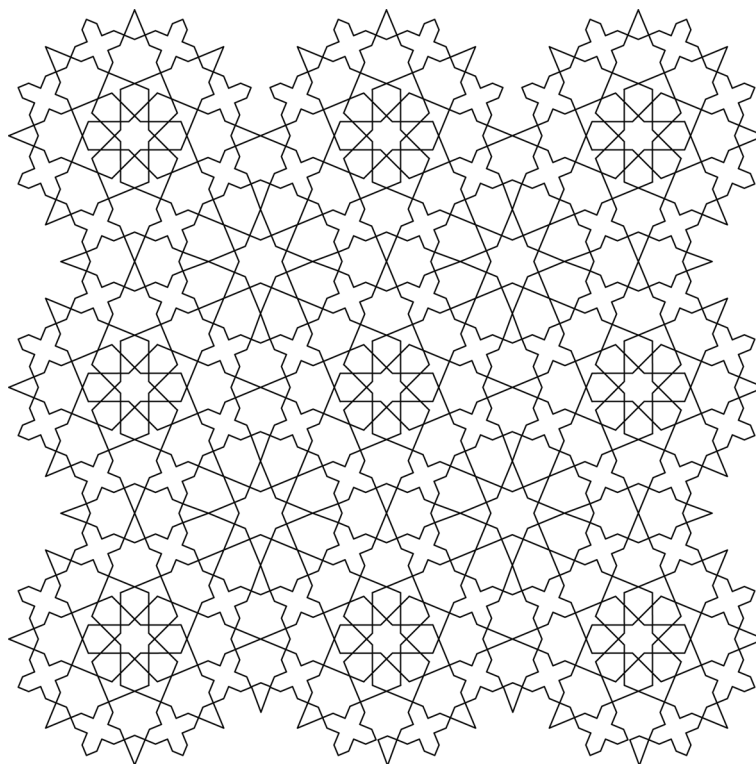
Por tanto, se podría decir que la relación entre el aspirante y el maestro es de naturaleza “correlativa”. El primero debe, en efecto, esforzarse por convertirse en “activamente pasivo” para beneficiarse de la educación espiritual del segundo, que es él mismo “pasivamente activo”, en la medida en que no es él quien actúa sobre el discípulo, sino el secreto de la presencia divina a través de él. Por tanto, el aspirante debe concentrar todo su esfuerzo en la orientación y la receptividad, de modo que el proceso que conduce a despojarse de los condicionamientos pueda emanar de la presencia del šayḥ. La capacidad transformadora del dispositivo es, por tanto, proporcional a la capacidad que tenga el aspirante para permitir esa transformación, y es precisamente cuando realiza a la perfección su papel “activamente pasivo” cuando puede tener lugar la verdadera transmutación de la educación espiritual. Entonces logrará recibir la inmensidad del secreto espiritual al que lo conduce el šayḥ.

Pero el esfuerzo que debe hacer el aspirante para asegurar la efectividad del dispositivo no se limita a la preparación del encuentro, ni mucho menos. Por el contrario, se vuelve más necesario a medida que frecuenta al šayḥ y convive con los diferentes elementos de su dispositivo, ya que el aspirante corre el riesgo de desarrollar, con el tiempo y la repetición de su frecuentación, hábitos que serán la fuente de nuevos condicionamientos. Por lo tanto, es crucial que el aspirante devuelva cada elemento del dispositivo a la inmensidad incondicional del secreto, a fin de protegerse contra sus propias limitaciones y no obstaculizar el proceso de transformación espiritual que emana de él. En otras palabras, debe dejar imperativamente que actúe el secreto, a través del šayḥ y todos los elementos del dispositivo, sin buscar “controlarlo” por sus propias acciones o por las limitaciones de sus concepciones.

En el corazón de este dispositivo, la persona misma del maestro es ciertamente el elemento que debe preservarse como una prioridad por encima de cualquier apreciación personal. En efecto, el aspirante debe siempre asegurarse de contemplar la figura del šayḥ como el motor inmóvil de su viaje por la vía, siendo el centro de gravedad de todos sus elementos y un misterio desconocido de la ecuación en torno a la cual se desarrolla todo el proceso. Esta condición es esencial para que la influencia del secreto espiritual pueda operar desde el šayḥ, siendo él el punto focal hacia el que tienden todos los elementos del dispositivo, actuando, de ese modo, como un prisma que muestra al aspirante su propio ángulo muerto, situándolo dentro de la multitud de rayos que convergen hacia él. Él es quien no ocupa el lugar de nadie, sino que por el contrario pone en evidencia el lugar y la realidad de cada uno. Por lo tanto, la toma en cuenta de esta pluralidad de relaciones con el šayḥ es de capital importancia para el aspirante, ya que permite preservar la inmensidad del secreto que se

muestra a través de su presencia, garantizando a su vez la especificidad de cada momento y cada enfoque personal, pues cada uno de ellos resulta incomparable. Al situarse en relación con el prisma del *ṣayḥ*, el aspirante descubre la multitud de aspectos a través de los cuales se muestra la inmensidad del secreto espiritual, y así enfrenta directamente las limitaciones de su punto de vista personal. Este acercamiento caleidoscópico al camino aparece entonces como la expresión por excelencia del principio de unidad, único principio capaz de disipar la homogeneidad ilusoria de la perspectiva individual. La relación horizontal con el *ṣayḥ* es, pues, lo que permite el vínculo vertical con la trascendencia de lo Real.

Acercarse al *ṣayḥ* como un dispositivo hace posible volver a poner de manifiesto la centralidad de la revelación, reformulando los propósitos de su función y los principales desafíos de la educación espiritual de una manera que resulte adaptable a todas las situaciones particulares. Es, en cierto modo, hacer justicia a las palabras de Ibn ‘Aṭā’ Allāh quien, en su obra *Latā’if al-minan*, nos dice: “Tu maestro no es el que te lleva a la puerta [de Dios], sino el que levanta el velo entre Él y tú”⁸.



⁸ Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Latā’if al-minan* (ed. A. H. Maḥmūd), El Cairo, Dār al-Ma’ārif, 2002, p. 204.