



MIGUEL ASÍN PALACIOS

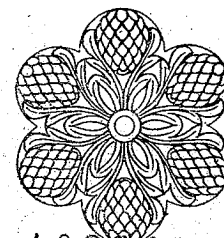
HUELLAS

DEL

ISLAM

297.19
A832h
C.1

STO. TOMÁS DE AQUINO
TURMEDA. PASCAL
S. JUAN DE LA CRUZ



4816025



ESPASA-CALPE, S. A.

UN PRECURSOR HISPANOMUSULMÁN
DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Publicado en AL-ANDALUS, Revista de las
Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y
Granada, vol. I (1933) pp. 7-79

En un reciente estudio (1) he señalado la importancia que ofrece para la historia general de la mística la actitud, profundamente cristiana, de renuncia a los carismas, adoptada por los *sufíes* hispanomusulmanes de la escuela *sadili*, singularmente por Ibn Abbad de Ronda. En ese estudio insinué también la singular coincidencia que se advierte entre dicha actitud y la de la escuela carmelitana, personificada en San Juan de la Cruz (2). El origen común de ambas actitudes hay que buscarlo, evidentemente, en la doctrina paulina, profesada y vivida por los Padres del eremo y por el monacato cristiano oriental, según creo haberlo demostrado también en el repetido estudio. Su propagación dentro del Islam parece muy probable que se debió principalmente al *sufí* persa Hallach, por lo que toca al Oriente (3); pero también en el Islam occidental, así africano como español, aparece esa actitud de renuncia a los carismas desde muy pronto. Un *sufí* de Almería, Abu-l-Abbas ibn al-Arif (4), la adopta, en el siglo XI, como fundamento de toda la mística. Herederos de esta idea cardinal son otros dos grandes contemplativos: Abu Madin de Sevilla e Ibn Arabi de Murcia, en el siglo XII. Por el difuso magisterio de ambos propágase pronto no sólo en la España islámica, sino también en el Norte de África. Un místico rifeño, Abd al-Sallam ibn Masis, venerado hoy en el Marruecos español, la transmite a su discípulo Abu-l-Hasan al-Sadili, fundador de la escuela que se conoce con su mismo nombre patronímico, *sadiliya*, la cual perdura hasta nuestros días, después de haber producido, durante dos siglos, desde el XIII al XV, un cierto número de sutiles pensadores que acertaron a desen-

(1) *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid, Editorial Plutarco, 1931. Cfr. págs. 272, 273.

(2) *Ibid.*, págs. 212-215.

(3) Cfr. Massignon, *Al-Hallaj* (París, Geuthner, 1922), II, págs. 494-5.

(4) En su opúsculo titulado *Mahasin al-Machalis*, editado con traducción y estudio previo por M. Asín (París, Geuthner, 1933).

volver y sistematizar las tesis cardinales que la renuncia paulina implica (1). Dos de ellos merecen singular mención: Ibn Ata Allah de Alejandría († 1309 de J.-C.) e Ibn Abbad de Ronda († 1394 de J.-C.). Este último, tan cercano geográficamente y cronológicamente a la escuela carmelitana, puede ofrecer, pues, algún mayor interés para el estudio del tema, como tipo análogo, bajo el aspecto doctrinal, a San Juan de la Cruz. Sin más propósito que el de desflorar materia tan abundante y compleja, nos reduciremos a exponer aquí algunos de sus pensamientos más típicos sobre el tema de la renuncia a los carismas y su paralelo del amor de las tribulaciones, utilizando para ello, como fuente más copiosa, su obra titulada *Comentario a las "Sentencias de Ibn Ata Allah de Alejandría"* (2). Mas para que la doctrina de Ibn Abbad pueda ser apreciada en todo su valor, convendrá conocer previamente los rasgos más salientes de su vida, que reflejan por cierto y plasman en la realidad las normas capitales de austeridad y abnegación en que aquella doctrina se inspiró (3).

(1) Cfr. Asín, *El Islam cristianizado*, pág. 272.

(2) En árabe, *Sarh Ibn Abbad al-Rundi li-l-Hikam al-Ataiyya*, edic. Cairo, 1324 de la Hégira. Para las citas: *Sarh Hikam*.

(3) Fuentes: Al-Maqqari, *Nafh al-tib*, edic. Cairo, III, págs. 175-180.—Muhammad ibn al-Sakkak, *Kitab fi asalib al-balaga*, cód. escur. núm. 384, fols. 108 v.-110 v.; 126 r.-128 v.—Zarruq al-Magribi, *Kitab al-futuh al-rahmaniyya*, cód. escur., núm. 738, fol. 7. r.

I

VIDA DE IBN ABBAD DE RONDA

Su patria y familia. — Su educación espiritual. — Su vida exterior. — Sus virtudes: castidad, mortificación, humildad, abnegación, caridad. — Sus dotes de director de conciencia. — Su *Comentario a las "Sentencias de Ibn Ata Allah de Alejandría"*. — Sus dotes carismáticos. — Análisis de su *Epistolario espiritual*. — Ibn Abbad, poeta místico.

Abu Abd Allah Muhammad Ibn Abbad nació en Ronda, en el año 733 de la Hégira, correspondiente al 1371 de nuestra Era. Inexpugnable dentro de los inaccesibles riscos de la serranía de su nombre, Ronda permaneció sometida al poder del Islam hasta fines del siglo XV: sólo en 1485, en las vísperas de la rendición de Granada, capituló definitivamente ante Fernando el Católico, tras una breve ocupación anterior por los cristianos (en 1431), que muy pronto volvieron a perderla. Plazas fuertes situadas más al sur, Tarifa, Almería, Gibraltar, Algeciras, habían caído ya, mucho antes, en poder de los cristianos, que sólo un siglo más tarde lograron reducir aquel islote islámico de Ronda, refractario por su situación geográfica a una estable reconquista. Protegida Ronda, además, por los sultanes Benimerines de Marruecos desde 1332 y por los reyes de Granada desde 1349, su vida religiosa pudo desenvolverse en un ambiente de relativa paz, durante el período en que Ibn Abbad nació y se educó en ella.

Pertenecía a una de las nobles familias de la ciudad, que por su apellido recuerda la famosa dinastía de los taifas *abbadies* de Sevilla. Al prestigio social y a la riqueza unía además la familia, como timbres, la cultura religiosa y la piedad más acendrada: su padre, Abu Ishaq Ibrahim, jurisconsulto eminente y orador sagrado elocuentísimo, desempeñaba el cargo de predicador en la mez-

quita; uno de sus tíos, Abd Allah al-Farisi, era el *qadi* de la ciudad. En el seno de aquel hogar, que podemos calificar de eclesiástico, Ibn Abbad recibió, pues, una formación espiritual esmeradísima. Los biógrafos ponderan, en efecto, el ambiente de pureza, castidad y continencia en que se crió y el celo singular con que su padre y su tío atendieron personalmente a su intrucción primaria: sin encomendarla a maestros asalariados, el uno se encargó de enseñarle el Alcorán, base de todo plan pedagógico en el Islam, y que el niño Ibn Abbad aprendió de memoria a la temprana edad de siete años; el otro, su tío Abd Allah, tomó a su cargo la enseñanza de los elementos gramaticales de la lengua árabe. Otros maestros completaron luego su educación literaria, teológica y jurídica, así en Ronda como en diferentes escuelas del Norte de África, que el joven estudiante visitó en años sucesivos. Fez, Tremecén, Salé y Tánger fueron, según sus biógrafos, las poblaciones en que residió con ese fin más o menos tiempo, oyendo las explicaciones de los más acreditados doctores y leyendo bajo su magisterio las obras más autorizadas en cada materia.

Simultáneamente ibase desenvolviendo su formación espiritual, sometido, como novicio, a la dirección de diferentes *sufíes*. La vida conventual no tuvo en el Islam occidental el arraigo que alcanzó en Oriente. Los maestros de espíritu acogían, en sus mismas casas particulares o en las mezquitas en que daban sus lecciones públicas, a cuantos alumnos mostraban vocación sincera de consagrarse a la vida de perfección. El joven Ibn Abbad adoptó, naturalmente, este mismo método de iniciación, complementaria de su formación espiritual en el hogar doméstico. No poseemos datos precisos de estos primeros pasos de su noviciado. Tan sólo consta el título de una de las obras que contribuyó singularmente a su aprendizaje: la titulada *Qut al-qulub*, de Abú Talib al-Makki, que es una suma de ascética y mística, famosa en todo el Islam y utilizada como manual de consulta, más bien que como simple iniciación elemental (1). Es de pensar, no obstante, que los libros de Ibn Ata Allah debieron ser sus principales maestros, ya que a su comentario y estudio consagró más tarde todo su esfuerzo.

Tampoco nos ilustran sus biógrafos acerca de los episodios más salientes de su vida exterior y pública. Consta, sí, que ya no regresó a su patria. Tras una estancia de varios años en Salé, pasó

(1) Su autor, famoso escritor místico de Meca, floreció en el siglo X de nuestra Era. El título del libro significa "Alimento de los corazones". Es un estudio poco sistemático, pero de información abundantísima, sobre todos los estados, moradas y carismas de la vida espiritual.—En su *Epistolario* pondera Ibn Abbad asimismo las obras de Gazzali o Algazel.

a Fez definitivamente para desempeñar allí el cargo de *imam* y *jatib*, es decir, rector y predicador de la mezquita mayor de Qarawiyyin. El sultán Abu-l-Abbas, que acababa de afianzarse en el trono de Fez, colmó de honores a Ibn Abbad durante su reinado, conservándolo en tan alto puesto eclesiástico hasta su muerte, acaecida el año 792 de la Hégira (1389 de J.-C.), a la edad de cincuenta y nueve años. Quince completos habían transcurrido desde que el sultán le nombrara su predicador oficial, y en ellos la corte y el pueblo pudieron apreciar de cerca los méritos y virtudes del asceta y la unción religiosa de sus homilías. Por eso la ceremonia de su sepelio revistió, según testimonio de los contemporáneos recogido por sus biógrafos, caracteres de solemne manifestación de duelo popular. La corte con el sultán a la cabeza y el pueblo en masa acompañaron al cadáver hasta el cementerio, quedando desiertos de gente los dos barrios, viejo y nuevo, que integraban ya, como hoy, la ciudad de Fez. El cementerio en que fué sepultado estaba situado, y subsiste todavía, en la colina lindante con la puerta de Fez el viejo, llamada hoy *Bab Fetouh*. El pueblo, movido de la veneración que profesaba a Ibn Abbad, estuvo a punto de destrozarse el féretro en que su cadáver había sido conducido, para guardar sus trozos como reliquias. Los poetas compusieron sentidas elegías en su honor. Una colección completa de los sermones y homilías que predicó conservóse con religioso celo en todo Marruecos a través de los siglos, y en las mezquitas se leían en determinadas festividades solemnes. Al-Maqqari, que consigna el hecho, asegura haber oído, en la fiesta de la natividad de Mahoma, el sermón de Ibn Abbad correspondiente a dicho día, que fué leído a presencia del sultán en la mezquita mayor de Marrakes el año 1010 de la Hégira (1601 de J.-C.). Hasta la casa que habitó Ibn Abbad, aneja a la mezquita mayor de Fez el nuevo, conservaba todavía su propio nombre en el mismo siglo XVII.

El unánime plebiscito de sus contemporáneos lo diputó por santo, y la opinión de los doctos lo tuvo, después de morir, por el místico sin par de su siglo. Todos los hagiógrafos musulmanes coinciden en este juicio, para cuya demostración aducen abundantes testimonios concretos que lo documentan con rasgos sintomáticos de la perfección espiritual de Ibn Abbad. Escojamos algunos de los más salientes, que se refieren a su austero y sobrio ascetismo, a sus estados y virtudes místicas y a sus dotes singulares de director de almas.

Ante todo, la castidad, virtud la más meritoria en una religión como el Islam, que no exige el celibato para la profesión monacal. Ibn Abbad aceptó voluntariamente el estado de célibe, viviendo

en el mundo y en medio del esplendor cortesano: jamás contrajo nupcias, ni siquiera se permitió el uso, lícito en el Islam, de esclavas concubinas. En una de sus cartas confesaba que por privilegio singular de Dios carecía hasta del instinto sexual, irreflexivo y casi irreprimible, de mirar a las mujeres. Su mortificación de la sensualidad era tan absoluta, que sus biógrafos señalan, como excepción única, la afición que sentía por los aromas. Todos los demás apetitos tenía los domeñados.

La humildad más sincera revelábase por rasgos bien elocuentes, refractarios a toda sospecha de hipocresía: conciliando las exigencias sociales de su alto cargo eclesiástico con sus anhelos de humildad y ascetismo, vivía sólo en su casa, sin criado alguno para su servicio, atendiendo él mismo a todas las faenas domésticas, vestido con el hábito monacal islámico, la *moraqqaa*, hecha de trapos viejos y remendados, que cubría luego con una túnica verde o blanca, cuando tenía que salir a la calle o a la mezquita, para guardar así la decencia exigida por su función de rector o preste y ocultar a la vez ante el pueblo la austeridad de su vida interior. Si alguien, poseído del respeto y veneración que merecían sus virtudes y de la viva fe en su gran valimiento para con Dios, le pedía que lo tuviera presente en sus oraciones, cubríanse de rubor sus mejillas, avergonzado de que lo tuviesen por santo.

Esta virtud era, al decir de los biógrafos, su característica diferencial: la vergüenza de Dios. He aquí los términos textuales en que uno de aquéllos la comenta: "En la presencia de Dios, al considerar Ibn Abbad su majestad, tenía en menos que la más pequeña de las sabandijas (1), ni creía poseer mérito alguno sobre cualquiera de las cosas criadas, abrumado por el temor reverencial que sentía ante la grandeza y sublimidad del Rey de la gloria, de cuyos beneficios se juzgaba indigno."

La abnegación de la voluntad propia, la absoluta entrega en manos de Dios, como el esclavo obediente y sumiso a su señor, engendraba en su alma un estado de santa indiferencia respecto de todas las cosas criadas. La alabanza y el vituperio de los hombres éranle igualmente indiferentes. Nada ni nadie lograban alterar su ecuanimidad. El lema teresiano "nada te turbe", "sólo Dios basta", parecía inspirar su conducta y reflejarse en su carácter. Amable, reposado, dulce y cariñoso con todos, una sola perspectiva le turbaba: el temor de que los demás se olvidasen de Dios en su presen-

(1) Comparación familiar también a San Juan de la Cruz. Cfr. Bruno, *St. Jean de la Croix* (París, Plon, 1929), pág. 431, nota 23: "Bastele a la bestezuela... que así llamaba su carne." *Ibid.*, pág. 345: "Le Saint leur répondit qu'il était un misérable ver..."

cia, sobre todo si este olvido obedecía a las atenciones que a él le dispensaban en el trato cotidiano.

Su caridad para con el prójimo era ejemplar: a todos, altos y bajos, justos y pecadores, miraba con ojos de misericordia y solicitud compasiva; a todos por igual dispensaba sus consejos de dirección espiritual, aunque guardando la consideración debida al rango social de cada uno; en todos veía no más que sus almas, objeto de la voluntad de Dios, sin acepción de personas. Pero esta igualdad de trato con todos rompía algunas veces su equilibrio: siempre que se le daban muestras palpables de distinción, siempre que en su presencia le alababan por su santidad y virtud, cuando, sobre todo, los príncipes o los cortesanos se apiñaban a su paso para mostrarle su respeto y veneración, Ibn Abbad ponía todo empeño en revelar su disgusto, como dando a entender que la adulación no le importaba un comino y que sólo Dios era digno de alabanza y veneración.

En cambio, la inocencia de los niños tenía para él todos los encantos. Uno de sus biógrafos, que de niño lo conoció, nos ha conservado un relato lindísimo de esta simpática faceta de su carácter. Dice así Muhammad ibn al-Sakkak (1): "Una de las misteriosas dotes de este maestro de espíritu era la de captarse la simpatía de los corazones de los pequeñuelos, tan dignos de cariño, a quienes Dios inspiraba tal amor hacia él, que espontáneamente acudían a estudiar en su escuela. Amábanle mucho más que a sus padres y madres. Esperaban a que saliese de casa para ir a la mezquita a las horas de la oración, en número incalculable, concurriendo en grupos desde todos los barrios y hasta de las escuelas más apartadas de la ciudad, atraídos sólo por el deseo de ver de cerca su rostro bendito y besar su mano. Tenía yo entonces de siete a diez años y era uno de los que más prendados estaban de su cariño. Jamás había sentido yo, hacia persona ni cosa alguna, afición semejante a la que Dios me inspiró hacia el maestro, sin que yo supiese a qué causa obedecía, pues nadie me enseñó que debía quererle ni tampoco me lo recomendó. Si yo faltaba, echábase de menos y se preocupaba mucho de mi ausencia. Una día dejé de ir, y al día siguiente llegué a la hora en que él salía de su casa para la oración de la tarde. Estaba ya la biblioteca llena de estudiantes; pero así que me vió, se detuvo hasta que llegué a él. Era yo entonces un gusanito endeble y chiquitín, que me arrastraba por el suelo. El maestro inclinó cariñosamente su cabeza hacia mí y me dijo: "Qué has tenido? ¿Es que has estado

(1) Cfr. *supra*, pág. 238, nota 3: cód. escur., núm. 384, fol. 110 r.

"enfermo?" Y permaneció así un largo rato de pie hablando conmigo, mientras yo seguía callado sin saber qué decirle, porque carecía aún del discernimiento indispensable para mantener una conversación con cualquiera. Varias veces también entré en su casa y algunas también comí de su misma comida."

Sus dotes de director de almas fueron excepcionales: orador homilético, elocuente y conmovedor; autor de libros ascéticomísticos, maravillosos por su estilo elegante, claro y selecto; profundo y sutil conocedor de los defectos y dolencias espirituales y de los estados, moradas y carismas, empleó principalmente su palabra y su pluma en los trabajos de la vida apostólica.

De sus sermones ya hemos dicho el alto concepto en que fueron tenidos, más que como piezas retóricas, como documentos para la formación espiritual del pueblo, puesto que siglos después de su muerte todavía se leían públicamente en las mezquitas de todo el Norte de África, durante los oficios solemnes, en cuya liturgia se insertaba este ejercicio de lectura espiritual, extraño a los ritos tradicionales. Es éste un testimonio bien elocuente de la fe que todos tenían en la eficacia de su palabra para la conversión de las almas.

Pero no limitó su labor apostólica a esta oratoria misional, consagrada al pueblo. Su libro principal, el citado *Comentario a las "Sentencias de Ibn Ata Allah de Alejandría"*, puede considerarse, sin hipérbole, como un completo manual de doctrina ascética y mística, útil para los novicios y para los que están ya adelantados en el camino de la perfección o que lograron llegar a las cimas de la contemplación. Es imposible analizar metódicamente su contenido, por la forma que reviste de comentario sobre sentencias formuladas sin criterio de coherencia sistemática; pero cabe afirmar que en los dos tomos que lo integran no deja de tocarse tema alguno de interés, desde los concernientes a la purgación preliminar del novicio, hasta los que atañen al amor divino, al éxtasis y a los carismas de los perfectos. Su índole de comentario del pensamiento ajeno no le quita, sin embargo, espontaneidad y personalidad. No es Ibn Abbad uno de esos arregladores de compendios de ascética, hechos con retazos de otros libros, sin que jamás brille en sus páginas reflejo alguno de la vida interior del autor. Antes bien, a menudo saltan observaciones y avisos tan sagaces, que sólo cabe atribuirlos a experiencia personal en vivo, hecha sobre los fenómenos de la conciencia propia o ajena. Y es que en el alma de Ibn Abbad se personificaron plenamente, como decía de él uno de sus discípulos, todas las virtudes y estados y grados de perfección de los grandes santos. Sus actos, por eso, superaban tanto

a sus palabras, que éstas, aun estando llenas de dulzura y luz espiritual, jamás podían sugerir al ánimo de los lectores la sublime alteza de la rectitud moral que alcanzaron sus actos.

Desgraciadamente, no abundan en sus biógrafos los datos relativos a los dones carismáticos de Ibn Abbad. Tan sólo un caso esporádico de levitación o raptó extático nos han conservado, pero difícil de interpretar por lo sobrio de la descripción: una noche sale de su casa para pasar a la mezquita a hacer oración, y el testigo presencial que refiere el suceso lo ve atravesar volando el patio, sentado con las piernas cruzadas sobre el aire, hasta penetrar en el recinto de la mezquita y llegar al *mihrab* u oratorio en la misma actitud extática. Pero no es de extrañar que escaseen las noticias de este carácter, dada la actitud de renuncia a los carismas adoptada en general por los místicos de la escuela *sadili*, que Ibn Abbad profesó, y por éste singularmente, que, como veremos, recomienda con empeño guardar bien ocultos los favores con que Dios distingue al alma.

Finalmente, hay que considerar bien aparte y destacar como excepcional y quizá sin precedentes en el Islam un aspecto curiosísimo de la vida apostólica de Ibn Abbad: su correspondencia epistolar como director de conciencias. Aparte de los novicios o aspirantes a quienes dirigía personalmente, ya en común por medio de clases de ascética que daba todos los viernes en la mezquita después de los oficios, ya en particular dentro de su propia casa, Ibn Abbad adelantóse más de un siglo al Maestro Juan de Avila, predicador popular y director de almas también; recogió, como éste, en un epistolario las cartas que durante largos años había escrito a distintos corresponsales para resolverles casos de conciencia y dudas sutiles, concernientes, no a la moral ordinaria del simple fiel, sino a estados de alma privativos de quienes aspiran a la perfección.

La Biblioteca de El Escorial conserva un ejemplar manuscrito de este epistolario, acompañado de las otras obras de Ibn Abbad (1).

(1) Manuscrito árabe núm. 740. Contiene, además, todas las restantes obras de Ibn Abbad, es decir: su *Comentario a las "Sentencias de Ibn Ata Allah de Alejandria"* (fols. 1-183); su *Epistolario* (fols. 183 v.-237 r.), y su opúsculo titulado *Kitab fath al-tuhfa wa-idaat al-sadfa*, que es una colección de sentencias atribuidas a Mahoma, útiles como normas de vida moral y ascética, que Ibn Abbad cataloga por materias en cincuenta capítulos y explica con breves comentarios (fols. 237-265).—El códice es precioso, ya por ser contemporáneo del autor, ya por su letra caligráfica y por el papel y la lujosa encuadernación de época, como destinado al sultán Abu Faris, hijo y sucesor de Abu-l-Abbas, el protector de Ibn Abbad, que reinó desde el 1394 al 1414 de J.-C.—Del *Epistolario* existe edición litográfica, Fez, 1320 de la Hégira, en 4.º, 262 folios.

Contiene tan sólo quince cartas, cuyos destinatarios no siempre se consignan nominalmente, como tampoco los lugares de destino; pero algunas van dirigidas a corresponsales residentes fuera de Marruecos, como la 15.^a, cuyo destinatario vivía en Játiba, ciudad que estaba ya en manos de los cristianos desde más de un siglo antes, pues fué tomada por Jaime el Conquistador hacia 1244.

La importancia de este *Epistolario* merecería un estudio detenido que aquí no podemos hacer; pero convendrá destacar algunos de los temas tratados en determinadas cartas, para poner de relieve su carácter ascéticomístico. La epístola 1.^a (fols. 183 v.-187 v.) responde a una consulta que se le hace, relativa a la morada mística del temor de Dios, tal como ésta se explica en el libro de Abu Talib de Meca, *Qut al-Qulub*. Trata la 2.^a (fols. 187 v.-193 v.) de la curación de ciertas dolencias y defectos espirituales que padecía un religioso, cuyo nombre calla. En la 5.^a (fols. 203 v.-214 v.) da avisos conducentes a conseguir que el alma sensitiva se incline gustosa a soportar la adversidad y a huir de todo cuanto le agrada. Al folio 211 aparecen curiosas notas sobre el peligro de la familiaridad con las mujeres, y aquí es donde Ibn Abbad confiesa a su corresponsal que Dios le ha otorgado la gracia de no sentir inclinación alguna a mirárlas, ni por mera curiosidad. La epístola 6.^a (folios 214 v.-215) analiza los grados progresivos de la paciencia y de la complacencia con el divino beneplácito ante las tribulaciones con que Dios prueba al alma. En la 7.^a (fols. 215 v.-218 v.) examina los actos y estados psicológicos indispensables para llegar a la morada de la penitencia. La 8.^a (fols. 218 v.-224 v.) es un estudio sutil de la angustia espiritual que uno de sus dirigidos experimentaba al sentirse dominado por estados de alma que, sin ser pecaminosos, le disgustaban, y considerarse, no obstante, incapaz de sustituirlos por otros estados de conciencia más perfectos a su juicio. La 13.^a (fols. 228 v.-229) responde a la consulta de un devoto que no acierta a disipar su turbación porque la necesidad de ganarse la vida le impide consagrarse a la perfección. La 14.^a (folios 229-230 v.) es una suma de avisos indispensables a todo novicio. La 15.^a, en fin (fols. 230 v.-235 v.), plantea y resuelve un problema muy discutido entonces entre los ascéticos del Islam español y africano y que Ibn Abbad formula en estos términos: "¿Cabe recorrer el camino ascéticomístico de los *sufíes*, sin otro auxilio que la lectura de los libros piadosos, o es indispensable la dirección de un maestro de espíritu?"

Sin descender a más pormenores, creo que la figura de Ibn Abbad queda bastante dibujada, bajo las diferentes perspectivas espirituales que lo caracterizan: como escritor ascético, como ora-

dor homilético y como director de conciencia. Resta todavía otro aspecto de su semblanza, que no puedo ni siquiera desflorar: el de sus dotes de poeta místico. Uno de sus biógrafos habla de una colección de ochocientos versos en metro *rachaz*, que, desgraciadamente, parece haberse perdido o que, al menos, ignoro si se conserva manuscrita en alguna biblioteca europea u oriental. Merece, sin embargo, dejarse consignado este rasgo de su fisonomía, que viene a acentuar el parecido de Ibn Abbad con San Juan de la Cruz.

II

DOCTRINA DE LA RENUNCIA A LOS CARISMAS

Fuentes. — Base metafísica de la doctrina *sadili*. — Tecnicismo simbólico de la renuncia. — La teoría mística de la anchura y apretura del alma: el día y la noche, símbolos de ambos estados; la desolación o el aprieto y su utilidad para la purgación; peligro de la anchura o consuelo espiritual. — Avisos o cautelas que fluyen de esta teoría: conducta más conveniente en ambos estados, según que se conozca o ignore su causa. — El amor de las tribulaciones en las escuelas *sadili* y carmelitana. — La tabla de preferencias de San Juan de la Cruz y su analogía con la de Ibn Abbad de Ronda. — Teoría de los carismas: su naturaleza y fines providenciales; peligros del apego a los favores divinos, en los principiantes y en los perfectos. — Ventajas de la renuncia a los carismas. — Cuándo y cómo es lícito pedirlos.

Entremos ya, conocida la vida del autor, a exponer su doctrina de la renuncia. Ante todo, esta doctrina se nos ofrece como patrimonio colectivo de la escuela *sadili*. En muchas de las sentencias de Ibn Ata Allah que Ibn Abbad comenta esfuerzase éste por advertir y demostrar textualmente que el autor sigue con toda fidelidad la doctrina mística de sus maestros, singularmente del fundador de la escuela, Abu-l-Hasan al-Sadili, y del discípulo de éste, Abu-l-Abbas de Murcia (1). Ni se limita tan sólo a la obra comentada de Ibn Ata Allah, sino que además aprovecha los textos paralelos de otras dos de sus obras: las tituladas *Kitab latayf al-minan* y *Kitab al-tanwir* (2). Claro es que la mayor parte de las autoridades aducidas para documentar y justificar sus comentarios no son de autores *sadilíes*, sino que a menudo aporta también, en confirmación, sentencias y ejemplos tomados de otros *sufíes* orientales

y españoles, aunque sin dejar por eso de señalar en los temas típicos de la escuela *sadili* la originalidad de los pensamientos o de las formas de expresión que él estima característicos de aquella.

La doctrina de la renuncia tiene una metafísica subyacente, cuyo principio fundamental es éste: Dios es inaccesible a la criatura; de la absoluta trascendencia del Ser infinito, desnudo de toda analogía con el ser finito, infiérese que Dios no es nada de lo que podemos sentir, imaginar, pensar y querer. Aplicado este principio a la mística, resulta axiomático que todo cuanto el alma haga para llegar a Dios, lejos de ser medio adecuado y eficaz, será un impedimento, obstáculo y velo que le privará de lograr la unión. En las sentencias que del libro de Ibn Abbad hemos escogido y damos luego traducidas, late implícita esta doctrina metafísica, que aquí no podríamos desarrollar plenamente, sin dar una extensión desmedida a nuestro estudio. De ella fluye por necesidad esta consecuencia: para lograr la unión con Dios, hay que renunciar a todo lo que no es Dios.)

Esta renuncia aparece ejemplificada bajo símbolos diversos, que se reflejan en un tecnicismo estrechamente emparentado con el de San Juan de la Cruz. Junto al término de la ascética tradicional, "purgación", Ibn Abbad emplea estos otros que son típicos de la escuela carmelitana: "vacío", "desnudez" y "libertad": el alma debe vaciarse, desnudarse y libertarse de todo apetito sensual, de todo egoísmo, de toda inclinación y apoyo en las criaturas; debe salir de las cosas, para ir a Dios; debe matar toda iniciativa, toda autonomía de su albedrío, para encontrar el sosiego, la quietud espiritual, la soledad con Dios, que consiste en el anonadamiento, en la negación de sí misma y en el total abandono o dejamiento. Imposible descender ahora a la demostración textual de estas analogías lexicológicas, que más adelante intentaremos, mediante el cotejo de algunas voces técnicas de ambos escritores.

Limitémonos, pues, a sistematizar, primero, las ideas cardinales de la doctrina de la escuela *sadili* atinentes a la renuncia. Todas ellas giran en torno a la teoría de la anchura y de la apretura del alma (1).

Para que los místicos imperfectos acaben por buscar tan sólo a Dios, inspírales Éste alternativamente dos estados de alma que son análogos a la esperanza y el temor de los simples devotos o ascetas, y que se llaman, respectivamente, anchura y apretura. La

(1) Cfr. *Sahr Hikam*, I, 59, 75, 88, 96; II, 9, 13, 52. *Ibidem*, I, 88; II, 7, 13, 33, 38, 52. También cita alguna vez (II, 52) al maestro del fundador, Abd al-Sallam ibn Masís.

(2) Cfr. *Sahr Hikam*, I, 58, 75; II, 7, 12, 27, 38, 52.

(1) Cfr. *infra*, sentencias 89, 90, 91, 159, 204, 224, 225, 226, 239. La numeración de las sentencias no es del texto árabe, sino mía. La introduzco en la traducción, para facilitar las referencias. Al fin de cada sentencia consigno el tomo, la página y la línea correspondiente del texto árabe.

anchura de espíritu (*bast*) es un sentimiento de consuelo, gusto o dulzura espiritual que llena al alma de alegría y bienestar. La apretura (*qabd*) es un estado de angustia y desolación que sume al alma en profunda tristeza y malestar. Su ritmo alternativo comienza por la apretura: la conciencia de los pecados de la vida pasada y de los defectos de la vida presente, la privación voluntaria de todo gusto sensible y las tribulaciones físicas y morales que Dios envía al alma, son otros tantos medios de que Éste se sirve para ponerla en estrecho e inspirarle disgusto y tedio de todo lo que no es Él; pero cuando ya el aprieto llega a producir en el alma el efecto depresivo del abandono, Dios acude en su ayuda inspirándole el estado opuesto, es decir, la consolación espiritual, mediante sus favores, gracias y carismas, para que no desespere de llegar a la unión; mas como entonces el alma, llevada de su innato egoísmo, sentirá afición y apego a la dulzura de la consolación, Dios la pone de nuevo en estrecho, para que sólo en Él busque su apoyo. Los perfectos o contemplativos son, pues, los únicos exentos del ritmo alternativo de ambos estados: llegados ya a la quietud de la unión transformante, no piensan, ni sienten, ni quieren más que a Dios, indiferentes e insensibles a la desolación y al consuelo.

Huelga señalar el nexo de estrecha afinidad que ofrece esta doctrina con la de San Juan de la Cruz, porque, además, coinciden también ambas en los símbolos que utilizan. El ritmo alternativo de la apretura y de la anchura fué observado y analizado por los *sufíes* orientales desde muy pronto; pero, como Ibn Abbad advierte, fué la escuela *sadili* la que más hondo penetró en su estudio y la que más claridad puso en la técnica de su tratamiento. El fundador, Abu-I-Hasan *al-Sadili*, fué además quien ideó también, para la más plástica ejemplificación de los dos estados, su semejanza con la noche y el día; y la preferencia que da a aquélla, a la noche, sobre éste acaba por acentuar el parentesco de su doctrina con la de San Juan de la Cruz, que también en la "noche oscura del alma" pone todo el cimiento de la mística.

La desolación es, efectivamente, para los *sadilíes*, el estado preferido de los contemplativos, porque esa noche del alma implica privación de todo bienestar sensible y porque dispone, mucho más que el consuelo, a la actitud de servidumbre para con Dios, indispensable a la contemplación. Por eso Ibn Ata Allah y su comentarista de Ronda aseguran que en la noche de la angustia se revela Dios al alma mucho más que en el día luminoso de la anchura, pues las tinieblas del abandono son el medio que Dios emplea normalmente para darle a conocer el valor de los favores que le otor-

gó en los alegres días de la unión. No debe, por lo tanto, desesperar el alma, si no siente el consuelo de la divina presencia en la oración o en los ejercicios de piedad, pues para Dios son más aceptas las obras en que el alma encuentra sequedad, en vez de dulzura y gusto espiritual, porque esta consolación es para los *sadilíes*, como para San Juan de la Cruz, una especie de gula espiritual o voluptuosidad secreta, que debe ser reprimida más que toda otra afición a lo que no es Dios. Lejos, pues, de gloriarse y complacerse el alma en las inspiraciones divinas que la consuelan, ha de temerlas y recibir las con cautela, antes de ver su fruto espiritual. El egoísmo, latente siempre en los escondrijos más íntimos del corazón, acecha sin cesar para apartarlo de Dios, haciéndolo caer en la sutil ilusión de creer que los favores divinos son Él. Este peligro no es de temer, en cambio, cuando Dios pone al alma en estrecho, pues la adversidad es, por sí misma, repulsiva al amor propio.

Fluyen de esta teoría general de la anchura y la apretura los siguientes avisos o cautelas que el maestro de espíritu ha de dictar a las almas por él dirigidas. Dos hipótesis caben en cada uno de ambos estados: 1.ª, que el alma conozca la causa que le ha producido la anchura o la apretura; 2.ª, que la ignore. Las causas que ponen al alma en consolación o anchura son tres: la conciencia de un progreso espiritual logrado o de un carisma y favor divino recibido; el logro de un bien temporal o favor humano; el logro de la fama mundana, es decir, el renombre de santo y de perfecto. En el caso primero, debe el alma recibir el carisma, no como premio de sus méritos, sino como gratuito don de Dios, sin sentir apego o afición al favor, en cuanto tal, ni temor alguno de perderlo. En el caso segundo, debe, además, recibirlo con profundo temor de los peligros espirituales que siempre laten en todo bien temporal. En el tercero, ha de añadir el alma fervorosos actos de gratitud a Dios, porque ha ocultado a los demás hombres los defectos de que adolece. Finalmente, cuando el alma ignora la causa de la consolación que siente, ha de reprimir con todo empeño las manifestaciones externas de su alegría y el vivo deseo que le acucia de consultar a los demás acerca de las causas de su estado; antes bien, el mutismo y la contenida reserva de todo su ser denunciarán el temor que debe inspirarle aquella euforia anormal e inexplicable, cuya ignota causa puede celar espirituales peligros, de los cuales sólo Dios es capaz de librarle.

Análogas precauciones habrá de tomar en el estado de apretura o angustia de ánimo. Si el alma ignora su causa, el remedio mejor será el dejamiento o abandono a la voluntad de Dios: en vez de empeñarse en reaccionar con fuerza contra la depresión sentida,

la quietud o sosiego en palabras, acciones y voliciones sacará pronto al alma de su desconsuelo. Si, en cambio, conoce la causa de su estado, tres casos pueden también ocurrir: que la angustia se deba a la conciencia de algún pecado o defecto; que obedezca a la pérdida de un bien temporal; que nazca, en fin, de un dolor físico o moral sufrido. Para el caso primero, la penitencia será el remedio más eficaz; para el segundo, habrá de recurrir al dejamiento; para el tercero, la paciencia y el perdón de las ofensas recibidas mitigarán pronto la depresión.

En todos estos avisos late, como se ve, el mismo pensamiento central de la teoría antes insinuada: el siervo de Dios, mientras vive acá abajo, debe sentirse esclavo de su Señor; oprimido y como apretado por la mano del Omnipotente, el corazón no puede razonablemente latir a sus anchas, ni siquiera cuando el Misericordioso derrama sobre él el torrente de sus consolaciones; la vida presente es prisión, y sus perspectivas últimas, la muerte y los terribles novísimos, reclaman más bien la hipotensión del tono vital que acompaña al temor; temor, por cierto, no tan sólo servil, sino filial, en el sentido de que el alma, más que de los males temporales y físicos, tiembla ante la idea de perder la unión con Dios, si se aficiona a las cosas que no son Él, aunque estas cosas sean cosas de Dios, es decir, sus favores y carismas.

Y de aquí surge espontánea la doctrina *sadili* sobre el amor de las tribulaciones, semejante también a la de la escuela carmelitana (1).

La actitud del alma ante las adversidades debe estar contenida entre estos dos límites: la paciencia y la conformidad; es decir, la aceptación pasiva y resignada, como *mínimum*, y la aceptación voluntaria y gustosa, como ideal *sumo* de perfección. Basta, para lograr la actitud paciente, el considerar que Dios, al enviar al alma la tribulación, no deja de ser infinitamente sabio y misericordioso: Él sabe, mejor que el alma, qué es lo que más le conviene, y no ansía otra cosa que su bien eterno. Bajo la ruda y repelente corteza de la tribulación laten, pues, ocultos favores y gracias espirituales, que los contemplativos conocen a fondo, y esta convicción es la que les mueve a superar el estado de pasiva resignación por el de gustosa conformidad y aceptación positiva de las adversidades.

Ibn Abbad analiza y enumera con morosa solicitud todos esos favores divinos que la tribulación encierra, y su penetrante análisis es un modelo de introspección espiritual. Las adversidades, ante todo, contradicen por definición el amor propio, el apetito de pla-

cer innato en el alma, y engendran dolor que la sume en desconsuelo y la mueve, por eso, a buscar refugio en sólo Dios. Debilitan, además, la energía vital y rebajan el tono exaltado de las pasiones, fómite de todo pecado. Ofrecen también ocasión propicia para realizar actos de virtud interior —paciencia, conformidad, renuncia, abandono en manos de Dios, anhelo de unirse con Él—, los cuales actos superan en mérito a todos los ejercicios de piedad y devoción exterior. Expían además las culpas de la vida pasada y ayudan a merecer gracias para adelantar en la perfección. Bajo el azote de la adversidad, el alma renueva la penitencia debida por sus pecados y paga en lo posible sus deudas espirituales. La meditación de la muerte y de los novísimos, antídoto del pecado, nunca se hace con más viva fe que en el ambiente desolado de la tribulación física: la fiebre de la enfermedad es el correo de la muerte. Por otro lado, el dolor sufrido con paciencia por Dios sirve a maravilla para que el alma resarza y supla las pasadas omisiones de los preceptos y actos de devoción incumplidos. Víctima de lacras y dolencias físicas o angustiada por disgustos morales, el alma siente como nunca su vileza propia, la nada de su ser, y al sentirse abandonada de las criaturas, contrariada en sus inclinaciones, huérfana de todo humano apoyo, esta profunda convicción de su necesidad y de su nada la lleva a la presencia de Dios y le infunde un fervor y una sinceridad en la oración, que en vano buscaría en la práctica de las devociones ordinarias. Dios, finalmente, muévase entonces, piadoso y compasivo, a abrirle al alma con mayor largueza los tesoros de sus favores, porque es a los pobres, y no a los ricos, a quienes deben darse las limosnas.

Después de este sutil análisis, el amor de las tribulaciones, superando la paciencia trivial, resulta perfectamente lógico. Porque si el amor de las cosas criadas, a que tiende el egoísmo del instinto sensible, es un obstáculo para llegar a Dios y un velo que impide su contemplación, es claro que el alma que sólo a Dios busque habrá de amar la adversidad y aun gozarse en ella, como instrumento de purgación espiritual y de acercamiento a Dios. Esta inversión de valores, aunque parezca paradoja a la superficial mirada del ojo profano, tiene toda la trascendencia y sublimidad del axioma evangélico: *Qui odit animam suam in hoc mundo in vitam aeternam custodit eam*, puesto que si en las adversidades amadas encuentra el alma la priyación del egoísmo y la frustración de sus esperanzas mundanas que de Dios le alejan, nada tiene de extraño que, al sentirse más cerca de Él, habrá de regocijarse y saltar de alegría, como en vísperas de una festividad. Y ésta es exactamente la comparación elegida por Ibn Ata Allah y su comentarista, al

(1) Cfr. *infra*, sentencias 114, 115, 181, 182, 183, 198, 199, 213, 239.

decir, en la sentencia 181, que "las tribulaciones son las pascuas del contemplativo" que sólo a Dios busca, como, por el contrario, las prosperidades mundanas son para él días de duelo (1). Y en otra sentencia, la 239, la misma antítesis retorna, pero bajo el símbolo (tan caro a los *sadikies* como a San Juan de la Cruz) de la noche y el día: la persecución es un azote con que Dios despierta a sus amigos del sueño de la vanagloria; el favor humano es noche oscura del alma y la persecución es alegre día.

Varios avisos, en forma de reglas de conducta, vienen luego a concretar esta teoría del amor de las tribulaciones. Exactamente igual que San Juan de la Cruz en los suyos (2), Ibn Abbad formula una especie de tabla de preferencias, que el alma debe adoptar, en la cual se agotan las categorías de la prosperidad y adversidad. El que aspire a la perfección debe preferir la pobreza a la riqueza, el hambre a la hartura, lo bajo a lo alto, la vileza a la nobleza, la humillación a la honra, la tristeza a la alegría, la enfermedad a la salud y la muerte a la vida. La coincidencia es tan sorprendente, que hasta afecta al número de las categorías, si bien son las de Ibn Abbad más precisas e irreductibles entre sí que las de San Juan de la Cruz. Ni se restringe tampoco el ámbito de las preferencias a la esfera de las cosas temporales, pues en otras sentencias se aplica idéntico criterio de opción a las espirituales y religiosas. En caso de duda entre dos obras buenas de precepto o de devoción, el alma debe optar por la que le sea más dura y penosa, pues que por ciego instinto el egoísmo tiende siempre a lo más grato, cómodo y ligero. Y si la duda de la preferencia es entre un acto de devoción y otro de precepto, Ibn Abbad exige optar por éste en lugar de aquél, porque preferir las devociones a las obligaciones es síntoma seguro de que el alma no ha matado todavía el egoísmo.

(1) Ibn Abbad comenta este símbolo con una canción, del *sufi* oriental Rudabari, que ofrece curiosa semejanza de pensamiento con la siguiente quintilla que Ana de Jesús, discípula de San Juan de la Cruz, hizo cantar a dos de sus novicias (apud Bruno, *S. J. de la Croix*, op. cit., pág. 196):

Quien no sabe de penas
en este triste valle de dolores,
no sabe de buenas
ni ha gustado de amores,
pues penas es el traje de amadores.

(2) Cfr. *Edic. crit.* de sus obras (Toledo, 1912), tomo I, pág. 89: "Procure siempre inclinarse no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso. No a lo más sabroso, sino a lo más desabrido. No a lo más gustoso, sino a lo que no da gusto. No a lo que es consuelo, sino antes al desconuelo. No a lo que es descanso, sino a lo trabajoso. No a lo más, sino a lo menos. No a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciado. No a lo que es querer algo, sino a no querer nada."

Sólo los perfectos y contemplativos, que ya no sienten su estímulo, pueden prescindir de esta cautela y elegir lo que les parezca más meritorio y provechoso a los ojos de Dios, séales grato o penoso.

Sin dificultad se prevé, después de lo dicho, cuál habrá de ser para los *sadikies* la actitud del alma, respecto de los favores divinos: al amor de las adversidades tiene que corresponder lógicamente la renuncia de los carismas. Pero no es tan obvia como parece a primera vista la solución del problema, porque en él latén sutiles y oscuros casos que se prestan a discusión, según sea la perspectiva que el carisma ofrezca. Una teoría general de éste, de su naturaleza y fines, tiene, pues, que desenvolverse, antes de intentar la solución del problema de la renuncia (1).

El autor y su comentarista dan por conocida de los lectores la doctrina teológica del Islam, relativa a la posibilidad de los prodigios carismáticos y a la criteriología para distinguirlos de los milagros proféticos y de las falsificaciones diabólicas. Siguiendo fielmente las ideas del místico murciano Ibn Arabi, definen el carisma como una interrupción de las normas habituales del mundo físico, como una ruptura de las leyes de la naturaleza creada. De esta definición deducen, en virtud de cierta armonía inherente a la divina providencia, que Dios no otorga jamás el carisma sino para premiar con él los actos buenos, que implican también una ruptura de los hábitos morales viciosos: el carisma es, pues, la recompensa de la virtud, la muestra exterior del honorífico beneplácito con que Dios distingue al que la practica.)

Pero no se reducen a tan sencilla fórmula todos los fines de la providencia en la distribución de los carismas. (Atendiendo al sujeto que los recibe, hay que distinguir dos casos fundamentales: a unos se les da el carisma en su propio favor, es decir, no sólo para honrarles con él, sino también para su provecho espiritual; a otros, en cambio, se les otorga en favor del prójimo. Aquéllos son los ascetas o principiantes, los que todavía andan por la vía purgativa.) Dios sabe que estas almas miran aún por sí mismas, porque todavía no han matado su egoísmo, y para perseverar y progresar en la purgación, en la ruptura de sus hábitos malos, necesitan recibir de Él una doble ayuda: de una parte, el consuelo de la anchura de espíritu, que el carisma, como favor, supone; de otra parte, un aumento de viva fe en la providencia divina, omnipotente y que trasciende a todas las causas creadas: el alma, al recibir y expe-

(1) Cfr. *infra*, sentencias 120, 136, 138, 139, 156, 170, 173, 179, 184, 185, 195, 226, 227, 239.

rimentar palpablemente en sí misma el prodigio carismático, se convence de que las causas creadas no son causas, sino velos que ocultan a la Causa primera y única, que es Dios; y así, se anima a buscarle a través de las criaturas, sin poner en éstas su afición. Pero aquí es donde surge para los principiantes el peligro más grave: si en vez de prescindir de las criaturas —pues el carisma también lo es— el alma se apeg a y aficiona a la consolación y anchura de espíritu que siente, el carisma entonces deja ya de ser favor divino para tornarse prueba y adversidad espiritual, porque, lejos de ayudarle a matar su egoísmo, contribuye, como ocasión, a fomentar en su corazón el apetito del propio bienestar y el amor de la honra mundana y la vanagloria. El principiante que desea el carisma y lo pide a Dios en la oración y se complace en poseerlo como cosa propia, sufre, pues, una ilusión espiritual y es víctima del máximo engaño, porque no es a Dios a quien ama y busca, sino a sí mismo. Su condición es la del niño codicioso y pedigüeño o la del parásito que, sin ser invitado, pretende sentarse a la mesa del divino festín: su infantilidad se denuncia en la alegría que siente si recibe el carisma y en el desconsuelo que le aflige si se le niega; y su parasitismo nace de que aspira al disfrute de un honor que no merece y al cual no ha sido llamado, pues el carisma se merece y obtiene cabalmente sin pedirlo y adquiriendo el alma la convicción sincera de su propia vileza y miseria.

Muy otra es la economía de Dios en la distribución de sus carismas a los perfectos. Si a los principiantes se los otorga en provecho propio, para aumentar su fe y virtud, a los perfectos, que sólo aspiran ya a la contemplación y a la unión, les serán inútiles, una vez logrado su fin. Por eso Ibn Abbád, como San Juan de la Cruz, estima despreciables los carismas para los contemplativos, cuya viva fe, fundada ya en la intuición, no necesita ser fomentada con la experiencia de los prodigios, y cuya virtud ha llegado a la cima de la santidad. Como inútiles, pues, para ellos, Dios se les niega de ordinario. Y ellos, a su vez, los temen y rehuyen, por el peligro latente de vanidad espiritual. En dos razones se fundan además los perfectos para renunciar a los carismas: una es la convicción profunda de que el verdadero y único carisma es la perfección mística, que se cifra en las virtudes y en la contemplación y no en los prodigios, éxtasis e iluminaciones; otra es que la servidumbre o esclavitud del alma para con Dios reclama la inhibición humilde y la abnegación máxima, que se cifra en el reconocimiento de la propia miseria, indignidad y baja. Si no se niega a sí mismo, si no se cree incapaz de merecer y hasta de querer la unión, jamás la logrará el contemplativo. El temor reverencial del esclavo

exige la supresión de toda iniciativa, de toda autonomía, de toda decisión espontánea. Sólo abandonándose a su providencia, es como Dios se revela al alma bajo el velo de sus atributos. Estos se sobreponen a las cualidades y potencias del alma en la unión transformante, y ya el alma obra con los divinos atributos: no ve, ni quiere, sino lo que ve y quiere Dios.

Esta actitud de renuncia es, por otra parte, la sola preparación digna y eficaz para recibir los carismas: el dejamiento total en las manos de Dios. Si Él así lo prefiere, los otorga, pero ya no es en favor del que los recibe, sino más bien en provecho del prójimo, es decir, para convencer a los simples fieles del valor que la santidad tiene a los ojos de Dios y moverlos así a imitar la vida ejemplar del santo; o también, para que los infieles e incrédulos se conviertan al Islam, a la vista de los prodigios carismáticos.

Surge entonces un problema nuevo: si los carismas tienen tan altos fines en la economía de la providencia, ¿será lícito pedirlos a Dios con esos solos fines y eliminando todo apetito de vanidad espiritual? Y si el logro de dichos fines está vinculado a la divulgación de los divinos favores, ¿cómo conciliar dicho logro, siempre deseable, con el peligro de incurrir en pecado de vanagloria? En principio, Ibn Abbád piensa, como los *mystici mayores* de la escuela carmelitana, que el ocultar los carismas y el no pedirlos es mucho más perfecto y meritorio, porque contraría rotundamente el egoísmo, mata la vanidad y se conforma mejor con la actitud de anonadamiento y menosprecio de sí mismo, que el siervo de Dios debe adoptar ante la soberanía de su Señor: el temor reverencial, la humildad y la pureza de intención, virtudes características de la servidumbre, exigen guardar secretos los favores recibidos; el que a Dios sirve sólo por Dios, no se preocupa de que los hombres sepan si le honra o no con sus carismas; antes bien, ama la oscuridad y el desprecio de las gentes. Urge, por tanto, respecto de los principiantes singularmente, el precepto ineludible de callar los favores místicos, las revelaciones y éxtasis. Sólo por motivos de dirección, cabe que los revelen a su maestro espiritual. Este mismo es el prudente consejo de la Doctora de Ávila. En cambio, los perfectos y contemplativos, libres ya del peligro de aficionarse al carisma como cosa de su propiedad y de caer en pecado de vanagloria, pueden romper la reserva y divulgar los favores recibidos, con el solo fin de edificar a sus prójimos. Prefieren, sin embargo, de vía ordinaria, la oscuridad, como más segura para servir a Dios con intención pura.

Y este mismo criterio hay que seguir en lo que atañe a la petición de los carismas. En principio, es preferible la abstención, como

más acomodada al espíritu de renuncia. Caso de pedirlos, habrá de ser sólo con el fin de mostrar la necesidad que el alma, como esclava, tiene de Dios; pero sin creer que de sus súplicas depende el lograrlos. El contemplativo, unido a Dios por amor y conforme en todo con su voluntad, entrégase pasivamente a los decretos de su providencia, sin pretender con sus ruegos obtener cosa alguna que no sea Dios mismo. El que a Dios tiene, nada le falta, dice Ibn Abbad, con fórmula no dispar de la de Santa Teresa. Sin Dios, nada tampoco le sirve. Por eso, lograda una morada o conseguido un favor, ni desea, ni pide conservarlo, como tampoco se afige de perderlo, porque sólo Dios le basta; y los carismas, aunque de Dios son, no son Dios. Las gracias y las luces son mensajeros suyos, que de nada le sirven, una vez recibido el mensaje. Por eso cabalmente, para que el alma no se aficione al mensaje divino, que el favor implica, acostumbra Dios a turbar al místico y ponerlo en estrecho, privándolo de la consolación y del dulce sosiego en sus moradas. El favor es un velo que oculta al que lo concede; por eso, detenerse en el velo es caer en ilusión y privarse de contemplar al Benefactor que tras él se oculta.

III

COINCIDENCIAS DEL LÉXICO SADILI CON EL DE SAN JUAN DE LA CRUZ

El término técnico *qabd*, prototipo del "aprieto". — El término técnico *bast*, prototipo de la "anchura". — El símbolo de la "noche oscura" en el tecnicismo de los *sadilhes*. — Otros símbolos de la renuncia, comunes a ambos léxicos.

Imposible es transmitir, mediante este frío y seco resumen, la honda impresión que produce la lectura textual de las sentencias de Ibn Ata Allah y de su comentarista, atinentes al tema estudiado. Un gran número de rasgos accesorios, forzosamente eliminados en nuestra síntesis, dan al pensamiento total una vida y un brillo singular, que el anterior resumen no puede sugerir. Hay que leer los textos directamente, aunque sea a través de nuestra traducción, la cual, sin embargo de ser fiel y escrupulosa, tampoco equivale al texto original. Pero, hechas estas salvedades, aun el lector profano en la lengua árabe tiene que sentir la sorpresa más insospechada, al comprobar cuántas en número son y cuán estrechas las analogías que ofrece la actitud de renuncia a los carismas, común a los *sadilhes* y a la escuela carmelitana. Ellas, en efecto, atañen, no sólo a las ideas básicas que desarrollan el tema, sino también a los símbolos que las plasman y hasta, a menudo, al léxico que las expresa y traduce. Eliminados, en efecto, los vocablos técnicos y las imágenes metafóricas comunes a ambas escuelas por depender de la misma tradición cristiana y neoplatónica, todavía queda un residuo no despreciable de símbolos y de voces comunes, que carecen de precedente en aquella tradición y que son patrimonio privativo de la escuela *sadili* y de la mística de San Juan de la Cruz.

El término técnico *qabd*, que, como hemos visto, es el quicio sobre que gira toda la teoría *sadili*, deriva de la raíz árabe *qabada*,

que tiene los siguientes sentidos, directos o metafóricos: "coger", "sujetar", "apretar", "tomar", "contraerse", "sentir disgusto", "estar triste", "experimentar angustia", "apretarse el corazón". El término, pues, funciona en los textos árabes con la misma rica variedad de ideas, hermanas de las que San Juan de la Cruz expresa con las voces castellanas siguientes, que a cada línea se repiten en la *Noche oscura del alma*: "aprieto", "apretura", "prisión", "oprimir", "poner en estrecho", "tortura", "angustia", "pena" (1).

Su opuesto, el término *bast*, que en árabe significa directamente "extender", "ensanchar", "dilatarse", "abrir la mano", y, en sentido metafórico, "alegrarse", "estar cómodo", "regocijarse", "sentir bienestar", "estar contento", es también sinónimo de la voz castellana "anchura", que con los dos valores, directo y traslaticio, usa igualmente, aunque con menos frecuencia que "aprieto", San Juan de la Cruz (2).

Este doble paralelismo se acentúa más aún, cuando se observa que sus dos términos *qabd* y *bast* ("aprieto" y "anchura") adoptan en el tecnicismo *sadili*, como símbolos que respectivamente los traducen, las expresiones metafóricas de "noche" y "día". Baruzi, que ha agotado el examen del léxico privativo de San Juan de la Cruz (3), vacila al intentar una explicación de su origen: sin desconocer que el símbolo nocturno tiene precedentes esporádicos en la mística cristiana, no cree que estos precedentes descifren el enigma, porque la "noche oscura" de San Juan de la Cruz es un símbolo mucho más rico de contenido ideológico, más sugestivo y complejo que en sus contados precursores. En su doble y progresivo significado de "noche del sentido" y "noche del espíritu", traduce, en efecto, la privación del gusto en el apetito de todas las cosas, y la oscuridad de la parte racional del alma, como tránsito a la unión con Dios y aurora del día de la contemplación. Ahora bien: estas ecuaciones: "noche" = aprieto y desconsuelo del alma por su purgación, lograda pasivamente con las tribulaciones y activamente con la mortificación de los apetitos; "noche" = sequedad y desolación espiritual, en que Dios sume al alma para desasirla de todo lo que no es Él, incluso de los carismas; "noche" = oscuridad y ceguera de toda percepción distinta e inhibición absoluta de la voluntad; estas ecuaciones, decimos, laten implícitas en el uso que

(1) Sirvan de ejemplo las citas siguientes, tomadas de la edición Rivadeneyra (*Biblioteca de Autores Españoles*, tomo XXVII), págs. 113, 114, 116, 118-122, 124-123, 130-133, 138, 165, 253, etc.

(2) Cfr. *Ibidem*, págs. 116, 122, 123, 271, etc.

(3) Cfr. Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris, Alcan, 1924), págs. 140, 287, 314, 686 y *passim*.

los *sadilies* hacen del símbolo nocturno. Es más: como Ibn Abbad advierte (1), fué Abu-l-Hasan, fundador de la escuela, el primero que ideó y puso en circulación ese simbolismo lírico, al comparar los dos estados místicos del *qabd* y del *bast* con la noche y el día. Y si bien es cierto que el "aprieto" o *qabd* no tiene explícitamente para los *sadilies* todo el contenido complejo y sistemático que el análisis revela en la "noche oscura" de San Juan de la Cruz, encierra en sí, por lo menos, esta triple ecuación: *qabd* = aprieto del alma por su purgación pasiva y activa; *qabd* = desolación espiritual en que Dios sume al alma para desasirla de todo lo que no es Él; *qabd* = noche oscura en cuyas tinieblas Dios se revela al alma, más frecuentemente que en el día de la iluminación y la anchura. La lectura atenta de las sentencias de Ibn Ata Allah y de los comentarios de Ibn Abbad llevarán al ánimo del lector la convicción sobre la exactitud de estas ecuaciones (2).

La renuncia a todo lo criado —a lo sensible, a lo racional, a lo espiritual y a lo divino que no es Dios, es decir, a los carismas— adopta en San Juan de la Cruz varias formas de expresión simbólica, que también coinciden con los términos técnicos que emplean los *sadilies* para ejemplificarla. Esa renuncia, en efecto, es para San Juan de la Cruz una "desnudez" (3), una "libertad" (4), un "vacío" (5), un "salir de las cosas" (6). Y en las sentencias de Ibn Ata Allah, comentadas por Ibn Abbad de Ronda, saltan a cada línea estos mismos símbolos de renuncia, bajo voces arábigas que

(1) Cfr. *infra*, sentencia 91.

(2) Cfr. *infra*, sentencias 89, 90, 91, 115, 120, 138, 156, 159, 182, 204, 215, 225-227.

(3) *Subida* (Prólogo): "... como ya están bien desnudos de las cosas temporales de este siglo, entenderán mejor esta doctrina de la desnudez de espíritu." Cfr. *Subida*, lib. II, Introducción: "... desnudar el espíritu de todas las imperfecciones espirituales y apetitos de propiedad en lo espiritual." *Ibidem*: "... que es la espiritual desnudez de todas las cosas, así sensuales como espirituales..." *Ibidem*, cap. 4.º: "... porque el amor es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios."

(4) *Noche del Sentido* (comentario del verso 5.º de la estrofa 1.ª): "Finalmente, por cuanto aquí el alma se purga de las aficiones y apetitos sensitivos, consigue libertad de espíritu."

(5) *Subida*, lib. I, cap. 1.º: "Porque no atina uno por sí solo a vaciarse de todos los apetitos para ir a Dios." Cfr. Santa Teresa, *Moradas* (séptimas moradas, cap. 2.º): "... que es muy cierto que en vaciando nosotros todo lo que es criatura..."

(6) *Noche del Sentido*, Introducción al comentario de la estrofa 1.ª: "... y dice [el alma] que este salir de sí y de todas las cosas fué "en una noche oscura" que... causa en el alma la negación de sí misma y de todas las cosas". *Ibidem*, comentario del verso 4.º de la estrofa 1.ª: "... en salir el alma, según el afición y operación, por medio de esta noche, de todas las cosas criadas..." Cfr. *Clávico*, comentario del verso 1.º de la estrofa 1.ª: "... conviéndole salir de todas las cosas criadas..."

los traducen casi a la letra: *tachrid*, desnudez (1); *hurriyya*, libertad (2); *tafrig*, vacío (3); *al-juruch min al-asbab*, el salir de las cosas (4).

(1) Cfr. *Sarh Hikam*, I, 4, línea 15, sentencia 2: "La "desnudez" o *tachrid* significa el privarse el alma de toda preocupación de las causas, es decir, de las cosas por las cuales llega al logro de lo temporal."

(2) Cfr. *Sarh Hikam*, II, 35, línea 7, sentencia 215: "No amas una cosa, sin que de ella te hagas *siervo*; y Dios no quiere que seas *siervo* de nada más que de Él." *Ibidem*, II, 64, línea última: "Estar con las cosas significa ligarte a ellas y necesitar de ellas. Tú, entonces, eres su *esclavo*... Estar las cosas contigo significa dominarlas y no necesitarlas. Tú, entonces, eres *libre*, y son ellas las que te necesitan y te sirven como esclavas."

(3) *Sarh Hikam*, II, 33, línea 11, sentencia 211: "A veces te llegan las luces divinas y, al encontrar el corazón lleno de las imágenes de los rastros [de Dios, es decir, de las cosas criadas], se marchan así que descienden. Vacía tu corazón de las cosas distintas de Dios y Él te lo llenará de intuiciones místicas" [Comentario]: "A veces, las luces divinas llegan al corazón y no encuentran en él lugar alguno en que establecer su morada, porque está dominado por las locuras de la humanidad y sojuzgado por las imágenes de las huellas de Dios [que no son Él]. Entonces, las luces se marchan así que han descendido, porque son santas y puras. Si, pues, tú quieres que las divinas luces se aposenten en tu corazón y lo alumbren con intuiciones místicas, vacíalo de las cosas diversas de Dios y borra de él las imágenes de las huellas." Cfr. *Ibidem*, I, 6, sentencias 4 y 5.

(4) Cfr. *Sarh Hikam*, I, 4, línea 11 *infra*: "... y cuando Dios pone el alma en la morada de la desnudez y ella quiere salir de esa morada a las cosas..." *Ibidem*, I, 5, línea 7: "... y si abandonáis las cosas y de ellas os desnudáis, os alumbrarán las luces..." *Ibidem*, línea 12: "... y si entras en las cosas..." Cfr. II, 58, línea última: "El máximo beneficio divino es el salir el alma de sí misma, porque ella es el mayor de los velos que te separan de Dios."

IV

HIPÓTESIS EXPLICATIVAS DE ÉSTAS COINCIDENCIAS

Verosimilitud de la transmisión literaria por los moriscos. — Difusión de la mística *sadili* en el Norte de África. — Conclusión: Ibn Abbad, precursor de San Juan de la Cruz.

Este cotejo de textos, paralelos en las ideas y en sus símbolos técnicos, podría ampliarse a otros temas de la ascética y mística de ambas escuelas, *sadili* y carmelitana; pero ello nos llevaría ya fuera del asunto de este estudio, que se restringe al tema concreto de la renuncia. Sin embargo, las analogías en él comprobadas bastan para acuciar el espíritu curioso del investigador y hacer que se plantee el problema de su origen. La muchedumbre y tipicidad característica de las semejanzas en el pensamiento y en el léxico que lo traduce obligan a desechar la hipótesis explicativa por mera coincidencia casual o por el simple paralelismo funcional de la común psicología humana. La imitación, más o menos subconsciente, de una misma tradición literaria ofrece, a primera vista, la dificultad de tratarse, en este caso, de textos árabes, cuya inteligencia es hoy patrimonio de contados especialistas. Pero si dirigimos la mirada al medio geográfico e histórico, la España del siglo XVI, en que nuestro problema se plantea, ya la inverosimilitud tiende a disiparse. Por toda el área del suelo español, no sólo en Andalucía, sino también en Castilla, vive un copioso número de moriscos recién convertidos, que con su conversión no es de creer que hubieran olvidado la educación islámica recibida, en los temas, sobre todo, comunes a ambas religiones y que no atañen al dogma, es decir, en todo lo que se refiere a la ascética y a la mística. En Arévalo, Medina, Pastrana, Salamanca, Granada, Alcalá, Segovia, Avila y Toledo, es decir, las ciudades y pueblos que fueron el esce-

nario de la vida de San Juan de la Cruz, las estadísticas del siglo XVII acusan todavía la supervivencia de abundantes núcleos de moriscos (1). Los reales decretos de expulsión exceptuaban del destierro a los clérigos y a los religiosos de ambos sexos de quienes constaba que eran cristianos nuevos, es decir, moriscos conversos (2). Entre los "alumbrados" de Andalucía y Castilla no faltarían quizá quienes también lo fuesen. Los procesos de inquisición, explorados con este propósito, ayudarían a esclarecer el problema. El "quietismo", tan vecino del "dejamiento", es en la mística *sadili* un peligro contra el cual levantaron su voz los *sufies* de la escuela española, Ibn Abbad singularmente, lo mismo que contra el de los "alumbrados" San Juan de la Cruz (3). Todos estos hechos y otros que aquí no podríamos documentar sin dar a este ensayo desmesuradas proporciones, sugieren sin esfuerzo cierta verosimilitud para la hipótesis de una transmisión literaria.

(No poseemos —es cierto— noticias positivas de la difusión entre los moriscos de las teorías místicas *sadilíes*; pero sí de la continuidad de la escuela hasta nuestros días en los países musulmanes del Norte de África a que se acogieron, después de su expulsión, los moriscos españoles: Túnez y Marruecos.) La abundancia de los manuscritos occidentales, que se conservan en las bibliotecas europeas, de los libros de Ibn Ata Allah comentados por Ibn

(1) Cfr. Janer, *Condición social de los moriscos de España* (Madrid, 1857), pág. 268, doc. LXXV: "Ávila, 1.390 [moriscos], entre los antiguos y los que se recogieron allí de Granada [después de 1572]...—Toledo, 2.984 de confesión, sin las criaturas."—*Ibidem*, pág. 346, doc. CXXX: "Lista y número oficial de los moriscos expulsados de Castilla la Vieja y del reino de Toledo" [año 1610-1611]:

	Familias	Personas
Medina del Campo.....	123	549
Arévalo.....	72	330
Ávila.....	346	1.349
Toledo.....	949	4.128
Alcalá.....	291	1.206
Segovia y su tierra.....	199	856
Salamanca.....	220	958
Pastrana.....	528	2.214

(2) Cfr. Janer, op. cit., pág. 342, doc. CXXV: "Bando Real señalando los puertos por donde debían salir los moriscos de Valencia, Murcia, Andalucía, Cataluña y Aragón y prohibiendo su regreso a España": "... Advirtiéndole que no se ha de entender este Bando ni han de ser expelidos... los que de la nación de los moriscos fuesen clérigos, y frailes y monjas..." [año 1610].—*Ibidem*, pág. 344, doc. CXXVIII: "Aclaración importante de los Bandos publicados para la expulsión de los moriscos": "... Y declaro que no se debe entender ni se entienda esta orden... con los moriscos, aunque sean del reyno de Granada, que fueren sacerdotes, frailes o monjas..." [año 1611].

(3) Baruzi, op. cit., 258, nota 1; 259, nota 6; 264, notas 1 y 2; 739, nota 2.—Bruno, op. cit., 282-284. Cfr. *Sarh Hikam*, I, 78.

Abbad de Ronda, es un síntoma relevante del continuo estudio que de la mística *sadili* se hizo en todo el mundo islámico. Los comentarios del *Hikam* se multiplican desde 1394, fecha de la muerte de Ibn Abbad: Zarraq († 1493) redacta uno en Marruecos; Aqsarai († 1497) escribe otro en Meca; y posteriores comentaristas aparecen sucesivamente en los siglos XVI, XVII y XVIII. Las imprentas de Bulaq y de El Cairo reproducen durante el XIX, en ediciones repetidas, el de Ibn Abbad de Ronda (1). La universidad musulmana de Túnez, *Chamaa al-Zaytuna*, conserva hoy todavía el culto fervoroso por este libro, señalándolo como texto obligatorio para la enseñanza superior de la mística (2). Ya hemos recordado que Túnez fué el refugio de los moros españoles: allí cabalmente afincaron, desde los comienzos de la expatriación, los más ilustrados, los que conservaron, en la ciencia, en las artes y en las costumbres, la tradición andaluza. En la universidad de Fez también se sigue enseñando la mística musulmana, al dictado de los libros del autor del *Hikam*: los titulados *Tanwir* y *Latayf*, que Ibn Abbad tanto utiliza en sus comentarios de aquél (3). Si, pues, la doctrina *sadili* se mantiene viva todavía en los medios islámicos occidentales de cepa andaluza, osado parece suponer que entre los moriscos españoles del XVI fuera ignorada.

La hipótesis, por tanto, de una transmisión literaria para explicar las coincidencias señaladas en nuestro estudio no puede ser desechada *a priori*. Ella, sin embargo, dejaría siempre incólume la explicación del hecho místico, trascendente y sobrenatural en sí mismo, bajo la corteza de su expresión verbal. Ya dijo atinadamente Groult, a propósito de un problema análogo al que nos ocupa, que aunque los grandes místicos cristianos hayan escrito sus obras por inspiración divina, esto no impide el que hayan tenido, a la vez, modelos literarios (4). Aun los autores humanos de los libros de la Sagrada Escritura, inspirados por el Espíritu Santo, escribieron "modo humano", y no es por eso contrario a la ortodoxia el buscar y descubrir en sus formas de expresión una parte considerable de reminiscencias, dependientes de fuentes literarias, lo mismo que también formas de expresión, ideas e imágenes que dependan de su personal temperamento psicológico. Toda la mística cristiana, al margen de su transcendencia sobrenatural, ha

(1) Cfr. Brockelmann, *Geschichte der arab. litt.*, II, 118.

(2) Cfr. *Revue des études islamiques*, IV (1930), pág. 453: "Pour le tesa-wof: les *Hikam*, avec le commentaire d'Ibn Abbad."

(3) Cfr. Delphin, *Fes, son université*, pág. 36.

(4) Cfr. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVI^e siècle* (Louvain, 1927), Prólogo.

usado del léxico del Areopagita, que es en gran parte neoplatónico y pagano, por ende.

Y no hay que olvidar, además, que la mística musulmana en general, y la *sadili* singularmente, es heredera directa de la cristiana oriental, a la vez que del neoplatonismo. (Trataríase, por tanto, si la hipótesis de la transmisión literaria se confirmase, de un caso, nada anómalo, de restitución cultural: un pensamiento evangélico y paulino, injertado en el Islam durante los siglos medios, habría adquirido en éste un tan rico desarrollo de matices ideológicos nuevos y tan opulento ropaje de formas de expresión inusitadas, que, trasladado luego al solar hispano, nuestros místicos del siglo XVI no se habrían desdenado de recogerlo en sus obras, atraídos por la originalidad de las imágenes y la delicadeza de los análisis psicológicos y sin sospechar quizá ni remotamente la filiación islámica del tronco en que el pensamiento paulino había sido injertado. En todo caso, si se prefiere ver en las analogías aquí estudiadas el simple efecto de una casual coincidencia por paralelismo de ideación, no dejará de ser, cuando menos, sorprendente fenómeno, para los historiadores de la mística, el hecho de que en la España del siglo XIV floreciese un precursor musulmán de San Juan de la Cruz, cuyas ideas y símbolos más típicos se han tenido hasta hoy por enigma indescifrable, en razón de carecer de todo precedente literario.

V

EXTRACTOS DEL "SARH HIKAM"

[Sentencia 11: *El amor de la oscuridad.*]

"Sepulta tu existencia en la tierra de la oscuridad, pues la planta que nace, sin que la semilla haya sido bien enterrada, jamás fructifica perfectamente."

No hay cosa más perjudicial para el novicio que la celebridad y el renombre, pues la fama es una de las mayores satisfacciones del amor propio que debe combatir y evitar. Fácil y aun gustosamente se priva el principiante de todos los demás gustos sensibles, que no son éste. El amor de la gloria mundana, el deseo de ser conocido de las gentes es, además, contrario al sentimiento de la servidumbre que Dios exige del novicio.

Ibrahim ibn Adham (1) decía: "No es sincero para con Dios el que ama la celebridad." Y un místico decía: "Nuestro método de vida no sirve más que a las personas que han barrido con sus propias almas las letrinas." (I, 10, l.^a 4 *infra*.)

[Sentencia 89: *Teoría del "aprieto" y de la "anchura".*]

"Te pone Dios en anchura de espíritu para no abandonarte cuando estás con angustia, y te pone en estrecho para no dejarte cuando estás en anchura de espíritu, y te saca de ambos estados para que no seas de cosa alguna, sino de Él."

La apretura y la anchura son estados del alma que alternativamente experimentan los místicos intuitivos. Ambos hacen las veces, respectivamente, del temor y la esperanza, estados propios de los novicios principiantes. Obedecen, como a causa ocasional, a las súbitas inspiraciones que sobrevienen al interior del siervo de Dios.

(1) Uno de los primeros ascetas místicos del Islam, árabe de raza, que murió el año 150 de la Hégira. Cfr. Massignon, *Essai sur les origines du levitique technique de la mystique musulmane* (París, Geuthner, 1922), 150, 226, 231.

Su intensidad y debilidad se debe a la intensidad y debilidad de las inspiraciones.

El sentido que tiene esta sentencia es que ambos estados de alma son cualidades imperfectas, si se los compara con los estados superiores. Ambos, en efecto, implican necesariamente que el siervo de Dios está todavía consigo [y no con Él], que se encuentra todavía a sí mismo [y no a Dios]. En cambio, es un favor singular de Dios para con su siervo, si después de haberlo puesto sucesivamente en uno y en otro estado, lo saca de ambos para hacerle perder la conciencia de sí y hacer que permanezca ya con su Señor. Decía Faris (1): "Primero, la apretura, y después, la anchura; y luego, ni apretura ni anchura, porque la apretura y la anchura acaecen en estado de conciencia, pero no cuando el sujeto pierde la conciencia de sí, ni cuando permanece ya con su Señor." Y Al-Chunayd (2) decía: "El temor me pone en estrecho y la esperanza me pone en anchura de espíritu; la verdad real me pone en recogimiento y la conciencia de permanecer con Dios me pone en dispersión. Cuando con el temor me angustia, hace que mi ser se anonade. Cuando con la esperanza me consuela, me hace volver en mí. Cuando con la verdad real me pone en recogimiento, en su presencia me pone. Cuando con esta presencia suya dispersa mi recogimiento, háceme contemplar las cosas distintas de mí, y éstas, como con un velo, me lo ocultan. Él es, pues, en todo esto, quien me pone en movimiento y en quietud. Él es quien me sume en triste desolación, en vez de consolarme con su familiaridad. Si mi presencia siento, es porque gusto el sabor de mi existencia. ¡Ojalá me aniquilase y me hiciese suyo, o bien, que me ausentase de mí ser y me otorgase la quietud!" (I, 58, l.ª 8.)

[Sentencia 90: Peligros de la "anchura".]

"Más tienen que temer los perfectos cuando Dios los pone en anchura de espíritu, que no cuando los pone en estrecho, pues no son sino muy pocos los que se atienen a los requisitos de la cortesía en el trato con Dios."

Si los perfectos temen mucho más el consuelo de la anchura de espíritu [59] que no la desolación de la apretura, es tan sólo porque aquélla se acomoda a las inclinaciones de su amor propio, al revés que ocurre con la desolación de la apretura, según lo va a decir ahora mismo el autor. Por eso, los perfectos temen entonces volver a su egoísmo y gustar otra vez el sabor de su amor propio,

(1) Faris al-Dinawari, natural del Jurasan, fué uno de los predilectos discípulos de Hallach. Cfr. Massignon, *Hallaq*, 813.

(2) Místico del siglo III de la Hégira. Cfr. Massignon, *Essai*, 273.

y ser, por eso, expulsados de la presencia de Dios y alejados de Él. Yusuf ibn al-Husayn al-Razi (1) escribió a Al-Chunayd: "Que no te haga gustar Dios el sabor de tu amor propio, pues, si lo gustas, ya no gustarás jamás el sabor de la virtud." Y de aquí nace la obligación más estrecha, que a los perfectos incumbe, de atenerse estrictamente a los requisitos que exige la cortesía respetuosa en el trato con Dios, procurando estar siempre tristes y abatidos. Cosa que es, por cierto, muy difícil de lograr en este estado. Y por eso no son sino muy pocos los que se atienen a los dichos requisitos de la cortesía en la anchura de espíritu, como dice aquí el autor... El mismo añade en su libro *Latayf al-minan*: "La consolación o anchura de espíritu es el escollo en que tropiezan los pies de los perfectos. Por eso deben en tal estado ser mucho más cautos y vigilantes para evitar el peligro. La desolación de la angustia espiritual está, en cambio, mucho más cerca del encuentro de la salvación, porque ella es realmente la patria del siervo de Dios, ya que él está preso y cogido por la mano de Dios que lo sujeta y abarca por completo. ¿De dónde, pues, puede venirle la anchura de espíritu al siervo, siendo tal su condición? La expansión está fuera de los requisitos propios del momento aquel en que el siervo vive. En cambio, la desolación de la apretura es el estado de espíritu propio de su vida en esta morada, ya que la vida presente es para él mansión de leyes que cumplir, donde ignora siempre cuál sea el fin último que Dios le tenga preparado, cuál sea su eterno destino y cuál la cuenta que Dios le ha de tomar de sus deberes para con Él." Y dice luego: "Refirióme un *sufi*: "Vió nuestro maestro de espíritu "al suyo en un ensueño después de su muerte y notó que estaba "angustiado y le dijo: "¡Oh, maestro! ¿Qué es eso, que estás angustiado?" Y él le respondió: "¡Oh, hijito mío! La angustia y la "anchura de espíritu son dos moradas que quien no las pasa en este "mundo las tiene que pasar en el otro." Y era que aquel maestro de espíritu gozó en su vida casi siempre del consuelo de la anchura." Hasta aquí el texto del *Latayf*. (I, 58, l.ª 2 *infra*.)

[Sentencia 91: Normas de conducta en la opresión y en la anchura.]

"De la anchura de espíritu toma el alma sensitiva su gozo, experimentando alegría, mientras que en la opresión ningún goce encuentra la sensualidad."

En esta sentencia alude el autor a lo que antes dijo, o sea que es cosa muy difícil de cumplir la debida cortesía reverencial para

(1) Místico del siglo III de la Hégira. Cfr. Massignon, *Essai*, 186. Sobre Al-Chunayd, véase página anterior, nota 2.

con Dios en el estado de anchura de espíritu. Y ello es así porque en la anchura encuentra el alma sensitiva su goce, y como la alegría se apodera de ella, no se puede dominar ni contener, hasta que cae por eso en faltas contra la cortesía reverencial para con Dios. En cambio, en la opresión no existe para la sensualidad goce alguno, y por eso es estado espiritual más seguro...

Por lo que toca a las reglas de la cortesía en la anchura y en la opresión, no sé de ninguno de los sabios *sufíes* ni de sus autores que haya tratado a fondo la cuestión. Tan sólo encontramos, a este respecto en sus obras, simples alusiones a principios generales, como ocurre, por ejemplo, en lo que dice el doctor Abu-l-Qasim al-Qusayri (1), que, después de hablar de las dos voces, "opresión" y "anchura", y explicar su significado, añade: "A veces, la causa que ocasiona la opresión resulta dudosa para el sujeto: él encuentra que se siente en estrecho, pero ignora cuál sea el motivo y la causa de su opresión. La conducta que debe seguir el sujeto de esta clase de opresión es la entrega o dejamiento en manos de Dios, hasta que pase aquel estado momentáneo, porque si se empeña en disiparlo a la fuerza o si le hace frente con un acto deliberado de su albedrío antes de que la opresión le ataque con violencia y de improviso, tan sólo conseguirá aumentar con ello su opresión y quizá esto le lleve a faltar a las normas de la cortesía reverencial para con Dios. En cambio, si se entrega y abandona a los decretos divinos del momento, muy pronto la opresión cesará... A veces también, la anchura de espíritu sobreviene de repente y ataca al sujeto de improviso, sin que éste conozca la causa que le llena de emoción y de vivo regocijo. La conducta que debe seguir el sujeto es la quietud y la observancia de la cortesía, pues en tales momentos late para él un grave peligro de que Dios lo someta a una oculta prueba de ilusión espiritual, de la cual debe guardarse, como decía uno: "Abrióme Dios una puerta de la anchura de espíritu y di un tropiezo y me vi privado de la morada en que estaba." Hasta aquí lo que dice el doctor Abu-l-Qasim.

He visto también un extenso y muy completo discurso, acerca de las normas de la cortesía en la opresión y en la anchura, de mi señor Abu-l-Hasan al-Sadili (2), y quisiera citarlo aquí para hacer con él más provechoso lo que el autor explica en esta sentencia, si bien lo que dice el maestro de espíritu Abu-l-Hasan es por su al-

(1) Místico del siglo v de la Hégira, autor de una famosa obra de historia y doctrina del misticismo islámico, que se conoce con el título de *Risala qu-sayriyya*. Cfr. Massignon, *Hallaq*, 15 y *passim*.

(2) Fundador de la escuela *sadili*, murió el año 654 de la Hégira (1256 de J.-C.).

cance mucho más general que cuanto dicen sobre el tema todos los demás doctores *sufíes*.

Dice así: "La opresión y la anchura son dos estados que pocas veces dejan de afectar al siervo de Dios. Ambos se suceden alternativamente en el alma, como se suceden la noche y el día. Lo que a Dios le place que hagas en uno y otro estado es la servidumbre. El siervo de Dios que se ve momentáneamente en estrecho, una de dos: o conoce la causa que ocasiona su opresión, o no la conoce. Las causas ocasionales de la opresión son tres: o un pecado que has cometido, o un bien temporal que has perdido del todo o en parte, o un daño injusto que has sufrido en tu persona, en tu reputación o en tu honor, contra todo derecho. Cuando la opresión te sobrevenga por uno cualquiera de estos motivos [60], la servidumbre que a Dios debes exige de ti que vuelvas los ojos a la doctrina ascética y cumplas lo que por ella te ordena Dios: si se trata del pecado, mediante la penitencia, el arrepentimiento y la súplica del perdón; si se trata de pérdida total o menoscabo sufrido en los bienes temporales, mediante el dejamiento en las manos de Dios, conformándote con su voluntad y quedándote con ella satisfecho; y si se trata de algún daño injusto que se te haya inferido, mediante la paciencia y soportando la ofensa. Guárdate entonces de ofenderte a ti mismo, pues acumularías sobre ti dos ofensas: la que el agresor injusto te ha inferido y la que tú inferes a tu propia alma. En cambio, si haces lo que debes, es decir, si soportas paciente la ofensa ajena, Dios te lo premiará ensanchando tu pecho hasta el punto de que perdones y olvides la ofensa; y quizá también te lo recompense inspirando tal luz y gracia a tu ofensor, que Dios le perdone su pecado. Ruega, pues, a Dios por él, que tu oración será escuchada. ¡Ah, y qué hermoso es esto: que Dios se apiade, por tu mediación, de aquel mismo que te ha ofendido! Estos son los grados de virtud propios de los justos y caritativos. Y entrégate confiado a Dios; que Dios ama a los que en Él confían."

"Si te sobreviene de súbito la opresión y no sabes cuál sea su causa, entonces ten presente que el estado de tu espíritu puede ser uno de estos dos: noche y día. La opresión es lo que más se parece a la noche, como la anchura es lo que más se parece al día. Si, pues, te sobreviene la opresión sin que conozcas su causa, a lo que estás entonces obligado es a estarte en quietud. Y la quietud ha de ser en tres cosas: en las palabras, en los movimientos y en las voliciones. Si así lo haces, muy pronto desaparecerá de ti la noche con la aparición del sol de tu día, o el orto de un astro con que te guíes o de una luna con que te alumbres o de un sol con que veas. Los astros son los astros del conocer; la luna es la luna de la unión

extática; el sol es el sol de la intuición gnóstica. Pero si te mueves en medio de la oscuridad de tu noche, raras veces te librarás de la ruina. Medita bien aquellas palabras de Dios (Alcorán, XXVIII, 73): "Por su misericordia os dió la noche y el día, ya para que "descanséis, ya para que su gracia deseéis. Quizá así seréis agradecidos." Y esto es lo que reclama el deber de la servidumbre en los dos estados de opresión: [cuando se conoce su causa y cuando se ignora]."

"En cuanto al que se siente momentáneamente en anchura, una de dos: o conoce su causa o no. Las causas son tres: la causa primera es un progreso en la virtud o un favor divino logrado por ella, como, por ejemplo, las gracias de iluminación e intuición; la causa segunda es un aumento en los bienes temporales, obtenido, ya por ganancia, ya por gratuito carisma de Dios, ya por donación o regalo de los hombres; la causa tercera es la alabanza y el elogio de las gentes, que vienen a ti para pedirte que los encomiendes a Dios en tus oraciones y para besarte las manos. Cuando la anchura de espíritu te sobrevenga de súbito por una cualquiera de estas causas, la servidumbre exige de ti que mires la gracia o el don recibido como un efecto o huella de Dios sobre ti. Guárdate bien de mirar cualquiera de esos beneficios como cosa propia y que te pertenece. La fortaleza que defenderá tu servidumbre consiste en que no vaya acompañada del miedo de perder la gracia con que Dios te ha distinguido, pues te harías odioso a sus ojos. Esto aun tratándose de la causa primera, es decir, de la virtud y de las gracias por ella obtenidas. En cuanto a la causa segunda, el aumento de bienes temporales, también es un beneficio o gracia de Dios, como la causa primera; pero teme los ocultos peligros espirituales que en ella laten. En cuanto a la causa tercera, la alabanza y el elogio de las gentes, la servidumbre exige de ti que agradezcas a Dios el beneficio que te hace ocultando a los hombres tus defectos, y teme que Dios ponga en evidencia el más insignificante de ellos, pues entonces te detestarán hasta los más próximos de tus parientes. Estas son las normas de la cortesía en la opresión y en la anchura, dentro de la servidumbre. En cuanto a la anchura de espíritu cuya causa no se conoce, la servidumbre exige el abstenerse de abordar con vehemencia a los hombres y a las mujeres para asediarlos a preguntas. Antes bien, tan sólo debes limitarte a decir: "¡Sálvame, Señor, sálvame, hasta el día de la muerte!"

"Estas son las normas de la opresión y de la anchura dentro de la servidumbre, si eres discreto. ¡Salud!" Aquí acaba lo que dice el maestro de espíritu Abu-l-Hasan... (I, 59 l.ª 19.)

[Sentencia 114: La tribulación es beneficio.]

"Para aligerarte el dolor de la tribulación, te hace saber Dios que Él es quien te la envía. Y así, el mismo de quien te vienen los fatales decretos del destino es el que te acostumbra a preferirlos como mejores para tu salud espiritual."

Cuando el siervo conoce que Dios es compasivo, tierno y benévolo para con él, y que le mira con ojos de misericordia, ya es natural que de todas cuantas tribulaciones y pruebas le sobrevengan [70] no haga el menor caso ni de ellas se preocupe, puesto que de ninguna le puede resultar sino lo que sea mejor para él; y así, habrá de pensar siempre bien de todo y creer firmemente que todo lo que le pasa es lo que más le conviene preferir, ya que en ello existirán latentes siempre ventajas espirituales misteriosas, que nadie conoce sino Dios. Así lo dice Él mismo (Alcorán, II, 213): "Es fácil que os repugne alguna cosa y que ella sea para vosotros lo mejor." Acerca de este versículo decía Abu Talib de Meca (1): "El siervo de Dios aborrece la indigencia, la pobreza, la oscuridad y el mal físico, que, sin embargo, son para él lo mejor, respecto de la vida futura. En cambio, ama la riqueza, la fama y la salud, que, sin embargo, son para él un mal de las peores consecuencias a los ojos de Dios." En este sentido dice también Él mismo (Alcorán, XXXI, 19): "Os colma de sus gracias exteriores e interiores." Quiere decir: de sus gracias exteriores, que son los bienes temporales, y de sus gracias interiores, que son las tribulaciones, porque éstas son beneficios para la otra vida. Por eso, todo cuanto le sobreviene al siervo de Dios, sea lo que sea, es un beneficio y por él debe darle gracias a Dios..." (I, 69, l.ª 2 *infra*.)

[Sentencia 115: Beneficios espirituales de la tribulación.]

"El que cree que los divinos decretos no van para él acompañados de los divinos favores, es por el corto alcance de su mirada."

Esta cortedad de alcance en la mirada, que no ve el divino favor en todo divino decreto, nace tan sólo de la debilidad de la fe viva que no permite pensar bien, como debiera, del sabio Autor de los decretos eternos. Si la mirada del siervo de Dios fuese perfecta y si su vista fuese penetrante, de seguro que vería en ellos un número incontable de ventajas y utilidades y no se le ocultarían la mayor parte de éstas, sino que obraría siempre como aquel santo y místico contemplativo que decía: "Una enfermedad tuve y

(1) Cfr. *supra*, pág. 240, nota 1.

deseé que no se me quitase." Otro *sufi*, Imran ibn al-Husayn (1), enfermó de hidropesía y tuvo que permanecer treinta años seguidos acostado boca arriba, sin poder ponerse de pie ni sentarse, sobre un camastro hecho de hojas de palma, con un agujero debajo para hacer por él sus necesidades. Entró a verle Mutarrif (o un hermano de éste, llamado Al-Ala ibn al Sakir), y se echó a llorar viéndole en tan triste estado. El enfermo le preguntó: "¿De qué lloras?" Él le respondió: "De verte en situación tan terrible." Él le replicó: "Pues no llores, porque yo quiero lo que quiere Dios para mí." Y luego añadió: "Voy a contarte una cosa que quizá te aproveche; pero guárdame el secreto, hasta que yo muera: los ángeles me visitan y con ellos converso familiarmente y ellos me saludan y yo oigo sus saludos." Otro de éstos contaba: "Entramos a visitar a Suwayd ibn Suba y no vimos allí más que una sábana tirada por el suelo. Pensamos que debajo de ella nada había, hasta que lo descubrimos. Su mujer le dijo: "¡Esposo mío!, ¡por tu vida! ¿No te daremos algo que comas y bebas?" Él le respondió: "Larga es ya, por cierto, esta postura, y mis piernas están ulceradas, y estoy extenuado sin comer bocado ni beber un sorbo de agua, desde hace tantos y cuantos días; pero no me alegraría si de estas molestias me quitase Dios, aunque fuese tan sólo cantidad de una uña."

Todos éstos, pues, veían palmariamente, en sus tribulaciones, divinos favores; en sus pruebas, gracias; en sus adversidades, beneficios; y esa visión les inspiraba una tal conformidad, complacencia y bienestar en su triste situación, que les llevaba hasta el extremo de no querer curar de sus enfermedades, ni total ni parcialmente siquiera.

Son innumerables las especies de favores y gracias que en las tribulaciones se ocultan. Sin embargo, citaremos aquí algunas de ellas que ayuden a intensificar en el principiante la energía espiritual para soportar las adversidades con la confianza que debe tener en el Señor.

1.ª Diremos, pues, que, en primer lugar, las tribulaciones con que Dios prueba a sus siervos contrarían su voluntad y ponen un obstáculo a la natural inclinación de sus deseos y apetitos. Ahora bien: todo lo que contradice al amor propio del alma sensitiva y lo turba y le produce dolor, es por sus consecuencias últimas cosa laudable, en cuanto que le hace volverse [71] a Dios y acogerse a su puerta con ánimo sincero de buscar en Él un refugio en su

(1) Por sobrenombre, Al-Juzai, asceta del siglo I de la Hégira, famoso por su paciencia en las adversidades, murió en Basora el año 52 de la Hégira (672 de J.-C.). Cfr. Massignon, *Essai*, 139.

indigencia. Y ésta es la mayor de las ventajas de la tribulación. Todo el que se ve sometido a cualquier prueba o que sufre una adversidad, lo experimenta así efectivamente.

2.ª Nace también de las tribulaciones cierta debilidad del alma sensitiva, cuyas energías desaparecen y cuyas malas cualidades se quedan como ociosas ante la adversidad. Ahora bien: sabido es que a la sensualidad se debe que el siervo caiga en pecados y ofensas de Dios, porque ella es el estímulo que le mueve a desear las cosas de acá abajo y apetecer la satisfacción de sus pasiones. Por eso se ha dicho que el creyente no ha de estar libre de enfermedad, o miseria, o vileza, o desnudez, o pobreza. Y en una tradición del Profeta dice Dios: "La pobreza es mi cárcel y la enfermedad mi cadena, con que tengo prisionero a aquel de mis siervos a quien amo."

3.ª En las tribulaciones, además, es cuando el hombre practica actos de virtud interior, la menor de las cuales es mucho más meritoria que montañas de obras exteriores de virtud. Son aquellas, por ejemplo, la paciencia, la conformidad, la renuncia a las cosas del mundo, el abandono confiado en la providencia y el deseo de ir al encuentro de Dios. A Abd al-Wahid ibn Zayd (1) le dijeron: "Hay aquí un hombre que lleva cincuenta años consagrado a la vida devota." Dirigióse a él y le dijo: "Amigo mío, dime: ¿estás tan satisfecho de Dios, que con Él solo te baste?" "No", le respondió. "¿Y te has familiarizado con Él?" "No", le respondió. "¿Y te conformas gustoso con lo que a Él le place?" "No", le respondió. "¿Entonces, lo único en que has progresado ha sido en rezar y ayunar?" "Sí", le respondió. "Pues mira: si no me diese vergüenza, osaría decirte que toda tu vida devota durante cincuenta años en servicio de Dios adolece de un vicio oculto que la hace inútil." Y Abu Talib (2) de Meca añade que con esto quiso darle a entender Abd al-Wahid lo siguiente, a saber: "Dios no te ha elevado por tus prácticas devotas hasta las moradas de sus amigos íntimos, ni te ha hecho sentir los estados místicos de los contemplativos. Tu progreso espiritual habría entonces consistido en actos de virtud interior, de los que practican todos cuantos son objeto del amor de Dios. Así, la virtud primera, la de estar satisfecho con Dios, es el estado místico del que tiene fe viva en que sólo con Él basta; la familiaridad es la morada del que a Dios ama; la conformidad es la cualidad propia de quien en Dios sólo confía y a Él se abandona. Es decir, que si bien tú, a los ojos de Dios, eres

(1) Asceta de la escuela de Basora, que murió el año 177 de la Hégira. Sobre su vida y doctrina, cfr. Massignon, *Essai*, 192.

(2) Cfr. *supra*, pág. 240, nota 1.

del grupo de los que están a su diestra, todos tus progresos en su servicio pertenecen a la categoría vulgar de las obras de devoción externas, que se practican con los miembros del cuerpo."

Estas palabras de Abu Talib vienen, pues, a indicar lo mismo que nosotros hemos dicho, o sea el mayor mérito y excelencia que los actos de virtud interior tienen sobre las prácticas externas de devoción. Aquel, pues, a quien Dios ayuda con su gracia para elevarlo a los grados de estas moradas y para cumplir los deberes que ellas exigen en medio de las tribulaciones, habrá logrado ganar tesoros de piedad.

Refiere Abu Ibrahim Ishaq ibn Ibrahim al-Tuchibi, jurista *maliki* de Córdoba, en su *Libro de los avisos saludables* (1), que Urwa ibn al-Zubayr (2) fué probado por Dios con una úlcera en su pierna, cuya gravedad llegó al extremo de tener que aserrarle el hueso por la parte sana. Los médicos le dijeron: "¿No te parece que te demos a beber un narcótico, y así no sentirás lo que vamos a hacer contigo?" Pero él les respondió: "¡No! Antes bien, haced lo que debáis con mi pierna." Aserráronla, pues, y luego se la cauterizaron con fuego, sin que él moviese uno solo de sus miembros ni diera señal alguna de dolor, hasta que le tocaron con el cauterio, que se limitó a decir: "Basta." A la sazón estaba allí presente su hijo Muhammad, que era su predilecto. Cuando el enfermo vió su pie en la mano de uno de los médicos, exclamó: "¿Acaso ignoraba Dios que jamás di yo con ese pie paso alguno hacia el pecado?" Y dirigiéndose a su hijo, añadió: "Lávalo, muchacho, y envuélvelo en el sudario mortuario y sepúltalo en el cementerio de los musulmanes..." [72].

4.ª Sirven además las tribulaciones de expiación de los pecados y faltas pasadas, a la vez que también merecen de Dios, como premio, magníficos dones y favores, los cuales el siervo de Dios no lograría, sino soportando las adversidades que le envía Dios. El hombre, en efecto, es por sí mismo incapaz de cumplir sus deberes religiosos y negligente para perseverar en la práctica de sus devociones supererogatorias. Se ve, por lo tanto, privado del mérito que le correspondería, si cumplierse aquellos deberes y practicase estas devociones, y así, tampoco puede expiar las culpas cometidas. Aun en el caso de que sea capaz de cumplir sus deberes religiosos y diligente en la práctica de sus devociones, nunca po-

(1) Oriundo de Toledo, habitó en Córdoba y murió en su ciudad natal el año 352 ó 354 de la Hégira. Cfr. Ibn Farhun, *Dibach*, pág. 98. El título árabe del libro citado es *Kitab al-nasayh*.

(2) Compañero de Mahoma, famoso por su paciencia y ascetismo, murió el año 94 de la Hégira. Cfr. Ibn al-Atir, *Chronicon*, IV, 460.

drá estar seguro de que sus obras buenas sean perfectas, es decir, estén exentas de defectos, puras de toda mancha, sanas de todo vicio interior, y, por lo tanto, siempre resultará que cuanto haga será inútil y que sus esperanzas de provecho espiritual quedarán frustradas. Pero con las tribulaciones, ya el siervo de Dios puede esperar confiado en su Señor y estar seguro de que aquello que Éste prefiere para él le es mejor que lo que él prefiera para sí como más acomodado a sus propios apetitos y pasiones... Refiérese que Jesús dijo (1): "No es discreto el que no se alegra de que le sobrevengan calamidades y enfermedades en su cuerpo y en su fortuna, por la esperanza cierta de que todas esas tribulaciones le han de aprovechar para expiación de sus pecados..." [73].

5.ª Las tribulaciones, además, ofrecen al siervo de Dios ocasión propicia para renovar la penitencia y pagar así con ellas las deudas, penas e iniquidades contraídas para con Dios, así como también para multiplicar los actos de contrición y para encontrar en ellas materia excelente de meditación. El pensamiento de la muerte es, en efecto, entonces cuando con más fruto y continuidad puede ser recordado, pues con razón se ha dicho que "la fiebre es el correo de la muerte...". Por eso los santos de los primeros siglos se entristecían, cuando salían de un año sin haber en él sufrido desgracias en su persona o en sus bienes. Y por eso también se ha dicho que el buen creyente no debe estar libre, cada cuarenta días, de algún motivo de temor o de alguna desgracia que le aflija. Y por eso se disgusta, si en ese espacio de tiempo se ve privado de alguna adversidad.

6.ª En las tribulaciones, finalmente, encuentra el hombre el medio de suplir sus faltas en el cumplimiento de los preceptos y de las devociones. Y así, por ejemplo, si está enfermo, se le acredita en su cuenta, en premio de su enfermedad, el mérito correspondiente a las obras buenas de precepto y de devoción que hubiese practicado estando sano. Y conste que esto le tiene que ser más útil para llegar al logro de su fin, que es la unión con Dios, porque es Dios quien ha preferido para él aquella enfermedad, y siempre es mejor para el hombre lo que Dios prefiere, y no lo que él mismo elige...

Otras muchas ventajas tienen las adversidades, que no conocemos. Si hemos citado aquí tan sólo éstas, ha sido porque ellas son las más coherentes con el texto del autor y hasta en cierto modo sirven de comentario a su sentencia. Además, son estas ideas muy

(1) Cfr. Asín, *Logia et Agrapha D. Jesu apud moslemicos scriptores* (Patrologia Orientalis, XIII, 3), núm. 83.

necesarias al siervo de Dios, porque cuando las tribulaciones caen sobre él, se indigna, irrita e impaciente, se turba su fe y se tambalea, como agitada por un terremoto, la firmeza de su confianza. Por eso necesita entonces de alguien que le exhorte con ideas semejantes a éstas, para que haga actos de conformidad y confianza en Dios y de caridad, en mérito de los cuales se pueda esperar que, si muere de repente, tenga un buen fin y abandone este mundo con el deseo de ir al encuentro de Dios... Esta es, pues, la razón que nos ha obligado a extendernos más en el comentario de esta sentencia, aduciendo tradiciones y relatos y citando, en la mayoría de los casos, el testimonio de sus narradores fidedignos, para que con tales ejemplos se tranquilicen los corazones turbados por la adversidad y puedan marchar hacia Dios por esos caminos patentes. (I, 70, 1.^a 21.)

[Sentencia 120: Fines providenciales de los carismas.]

"No todo el que es objeto de la divina predilección, está libre de tacha su perfección."

La predilección a que aquí se alude consiste en que Dios dé palpables muestras de su preferencia, de su singular providencia, de su protección y de su favor para con cualquiera de sus siervos. Hay algunos a quienes Dios otorga de manera permanente esas muestras de predilección, a fin de que logren la contemplación de Dios y dejen de ver las cosas distintas de Él. Son éstos sus amigos íntimos y predilectos, los que le conocen y le aman. Pero hay otros a quienes les impide llegar a la cima de la perfección, y si les otorga sus favores, es tan sólo para conservarlos en su estado con las inspiraciones y buenas obras que les sugiere convenientes a él. Son éstos los simples ascetas y devotos, vulgo, respecto de aquellos otros amigos íntimos, aunque también se pueden considerar como predilectos, respecto del común de los fieles. Los últimos, los que viven consagrados al combate ascético y a las prácticas devotas, tienen de común con los primeros el ser objeto, como éstos, de los favores y carismas con que Dios los regala, y de las gracias que les comunica para que cumplan asiduamente los preceptos y los ejercicios de devoción supererogatoria; pero, en cambio, no están libres de imperfección, porque todavía miran por sí mismos y no se han desasido de la preocupación de su propio interés. Antes bien, ellos descansan en las cosas y están todavía ligados con la aparente realidad de los velos. A éstos, sin embargo, Dios los hace objeto de su predilección, permitiendo que en sus manos y por su medio aparezcan los prodigios carismáticos, tan sólo con el objeto de poner en quietud a sus propias almas y for-

talecer en sus corazones la fe viva. En cambio, a los primeros les niega los carismas, porque ya no los necesitan, puesto que la certeza de la visión mística, la energía espiritual y el sosiego de la quietud interior arraigan ya profundamente en sus almas...

Dice el autor en su libro titulado *Latayf al-minan*: "Ten presente que los carismas aparecen, unas veces, en favor del santo mismo, y otras veces, en favor de otra persona. Cuando aparecen en favor de la persona misma del santo, lo que Dios quiere con tales prodigios es mostrarle su omnipotencia y la unidad sin par de su soberano Ser, es decir, que se convenza el santo de que el poder de Dios no se detiene ante el límite de las cosas creadas, sino que todos los fenómenos habituales están sometidos a su arbitrio decisivo; que Dios no ha establecido en el mundo las causas ocasionales, los fenómenos habituales y los medios, sino como velos que ocultan su omnipotencia, como nubes tras de las cuales brilla el sol de su unidad. Quien ante esos velos se detenga, se verá abandonado de Dios. Quien los atraviere para llegar hasta Él, se verá ayudado con su particular providencia."

Añade luego: "Y dice el maestro de espíritu Abu-l-Hasan [al-Sadili] (1): "El fin útil del carisma es infundir Dios en el alma la intuición cierta de su sabiduría, omnipotencia, voluntad y demás atributos eternos, concebidos de una manera sintética, no analítica, como si todos ellos fuesen un solo atributo subsistente en la esencia del Ser Único, porque no es igual aquel a quien Dios con su divina luz se le da a conocer, que aquel otro que con su propio entendimiento se informa para llegar a conocer a Dios. Y por cuanto el carisma sirve para confirmar en la fe al sujeto mismo en quien aparece, se da el caso de que los principiantes lo disfrutan a veces en los primeros pasos de su vida espiritual, y en cambio los perfectos, que ya están en las últimas etapas del camino, se ven privados de él, porque el profundo arraigo de su certeza mística, de su energía espiritual y de su interior sosiego no necesitan ya de una mayor confirmación. Por eso mismo no necesitó Dios otorgar los carismas exteriores y sensibles a los santos de los primeros siglos: porque les favorecía, en cambio, con el don de las secretas intuiciones y de las gracias de contemplación, y claro es que la montaña no necesita de ánora. El carisma, por lo tanto, elimina las vacilaciones de la duda acerca de la amistad de Dios, hace ver intuitivamente al alma que Dios quiere honrarla y favorecerla y le sirve de testimonio fidedigno de su rectitud moral en su trato con Dios."

(1) Cfr. *supra*, pág. 270, nota 2.

"Respecto de los carismas, los hombres se dividen en tres grupos: unos los consideran como la meta u objetivo de la vida espiritual; de modo que tienen por grande al que encuentran favorecido con carismas, y en cambio tienen en menos al que lo ven privado de ellos." Otros, por el contrario, dicen: "Y ¿qué son los carismas? Pues no son otra cosa que ilusiones con que se dejan engañar por Dios los principiantes que, seducidos por ellos, se detienen en los límites del grado espiritual en que están, a fin de que no pretendan aspirar todavía a moradas más altas, que no merecen." Preguntó Abu Turab al-Najsabi a Abu-l-Abbas al-Raqqi (1): "¿Qué dicen tus colegas acerca de esas cosas con que Dios honra a sus siervos?" Respondió: "No he visto ni uno de ellos que no crea en su verdad." Replicóle Abu Turab: "Es claro que quien no crea en su verdad será un infiel. Pero lo que yo te pregunto es únicamente qué dicen del valor de los carismas en la vida mística." Respondió: "No sé que digan nada." Repuso entonces Abu Turab: "Por el contrario, tus colegas pretenden que los carismas son engaños de Dios; pero no es así: no son, en sí mismos, engaños; el engaño está en que el alma descansa en ellos; en cambio, para el alma que en los carismas no se goza ni en ellos descansa, los carismas constituyen el grado de los místicos divinos." Y conste que, aunque esto decía, Abu Turab, era después de que, sedientos sus discípulos, golpeó el suelo con su mano y brotó agua de la tierra. Y habiendo entonces dicho: "Quiero beber el agua en copa", dió otro golpe en el suelo y se encontró con una copa de vidrio transparente, de la cual bebió y nos dió de beber. Y esta copa —añadió Abu-l-Abbas al-Raqqi— no dejó ya de estar en nuestro poder, hasta que fuimos a Meca." Dice luego el maestro de espíritu Abu-l-Hasan [al-Sadili]: "Pero la solución decisiva de la cuestión está en que no debes exigir que se sujeten a las normas de la cortesía con Dios quienes [como Abu Turab] merecen todo honor por haber sido favorecidos con sus carismas, que son testimonio fidedigno de su rectitud moral para con Dios."

"El caso tercero es aquel en que los carismas aparecen en el santo, pero no en favor suyo, sino para utilidad del prójimo. Entonces, lo que Dios quiere es dar a conocer al prójimo, que contempla los carismas, la saludable verdad del método de vida de aquel santo por quien los carismas se realizan. Y esto, bien por-

(1) El primero fué un *sufi* giróvago, consagrado a la vida peregrinante y a la desnudez espiritual y famoso por sus milagros, que murió en una de sus peregrinaciones por el desierto de Basora. Cfr. Nicholson, *Kashf al-Mahjub*, pág. 121.—Del segundo faltan datos biográficos. Quizá haya que identificarlo con Ibrahim ibn Dawud al-Raqqi que cita Nicholson, *Ibidem*, página 408, nota 2.

que aquel sujeto sea un incrédulo que renegó del Islam, y así retorne [76] a la fe, bien porque sea un infiel, y así se convierta al Islam, bien porque tú dudes de la singular predilección de Dios para con aquel santo, y por los carismas que en él aparecen te dé a conocer efectivamente Dios que en su alma ha depositado los regalos de su bondad." Hasta aquí las palabras de Abu-l-Hasan al-Sadili.

Dice Abu Nasr al-Sarrach (1): "Pregunté a Abu-l-Hasan ibn Salim (2) y le dije "¿Qué significan los carismas [como pruebas de que Dios quiere honrar a los santos], si cabalmente éstos tienen a mucha honra el abandonar las cosas todas de este mundo libremente? ¿Cómo, pues, pueden estimarse honrados por Dios con el favor de que les convierta las piedras en oro? Esto ¿cómo se explica?" Él me respondió: "No les otorga Dios esos carismas por la suciedad misma del don que les hace, sino para que les sirvan de argumento contra sus propias almas, cuando éstas vacilen en su fe en la providencia y tiemblen ante el peligro de carecer del alimento que Dios les tiene predestinado. Y así, puedan decirle a su alma: "Él, que tiene poder para convertir en tu favor esta piedra que ves en oro, lo tiene también para hacer llegar a tus manos el sustento por donde menos pienses." Con este razonamiento pueden, pues, argüir contra sus propias almas y convencerlas de que no les faltará el alimento, y esta convicción les ayuda eficazmente como causa para mejor disciplinar y refrenar sus apetitos..."

Dijo cierto doctor: "No he visto esos carismas, sino en las manos de los pobres de espíritu, de los simples e ingenuos." Un discípulo de Sahl ibn Abd Allah (3) le dijo a éste un día: "Quizá vaya yo a hacer mi ablución para la oración ritual y me fluya el agua de caños de oro y plata." Y le dijo su maestro Sahl: "Pero ¿no sabes acaso que a los niños, cuando lloran, les dan también sonajeros para que se entretengan?"

En cambio, los místicos contemplativos rehuyen los carismas, y los temen cuantos llegaron ya a la intuición extática. Por eso decía uno de los antiguos: "La más sutil de las ilusiones a que están expuestos los amigos de Dios, es la de los carismas y favores..." Y Abu Yazid [al-Bistami] (4) decía: "En mis primeros

(1) Autor del *Kitab al-Luma fil-tasawwuf*, editado por Nicholson. Natural de Tus, murió el año 378 de la Hégira. El texto citado se encuentra en la página 319 de la edición de Nicholson.

(2) Cfr. Nicholson, op cit., apud Ibn Salim.

(3) Este maestro *sufi* es conocido con el sobrenombre de Tustari, por su patria, Tustar, donde nació el 203; murió en Basora el 283. Sobre su vida y doctrina mística, cfr. Massignon, *Hallaq*, 28 y sigs., y *Essai*, 284.

(4) Murió el año 260 de la Hégira. Sobre su vida y doctrina, cfr. Massignon, *Essai*, 243.

pasos, hacíame ver Dios prodigios y carismas, pero yo no les prestaba atención alguna. Y cuando Dios me vió en tal estado de ánimo, me preparó el camino para llegar a su contemplación." (I, 75, 1.^a 2.)

[Sentencia 136: *El carisma, fruto de la virtud.*]

"¿Cómo se han de interrumpir en tu honor los hábitos [de las leyes naturales], si tú no interrumpes los hábitos [morales] de tu propia alma?"

No honra Dios con la interrupción del curso habitual de las leyes físicas, que revela su omnipotencia, sino a aquel que interrumpe los hábitos de su propia alma, aniquilando su voluntad y sus apetitos. El que a estas moradas no llegó, que no ambicione el favor de los carismas, pues aunque en su persona se manifieste algo que tenga la forma aparente de un carisma, debe siempre temer que lleve oculto en sí algún engaño astuto o ilusión, y, por lo tanto, no debe desearlo ni pedirlo, porque si lo desea o lo pide, es señal de que todavía está con su voluntad y con sus apetitos y hábitos. Y ¿cómo ha de interrumpir Dios los hábitos de las leyes físicas en favor y en honor de quien se halla todavía en tal estado? ¿Acaso no sería esto imposible e incorrecto?... Decía el maestro de espíritu Abu Abd Allah al-Qurasi: "Al que no sienta repugnancia de que en él se manifiesten ostensiblemente los prodigios o milagros que interrumpen el curso habitual de las leyes físicas (con repugnancia igual a la que los pecados le producen), la manifestación pública de sus carismas le servirá de velo u obstáculo para llegar a Dios; en cambio, si los oculta, serán para él prenda segura de la divina misericordia. Por consiguiente, el que ya ha roto el curso de los hábitos de su egoísmo, no puede querer que en su honor haga Dios aparecer prodigio alguno ni milagro, sino que, por el contrario, considerará que su alma es, por su pequeñez y vileza, indigna de tales favores. En cambio, cuando haya anonadado por completo su propia voluntad, cuando haya conseguido la visión veraz y profunda de sí mismo, mirándose con ojos de desprecio y de envilecimiento, entonces es cuando adquirirá la dignidad que le haga apto para recibir los divinos favores..." (I, 86, 1.^a 3.)

[Sentencia 138: *La humildad, necesaria al siervo de Dios.*]

"No se te exige otra cosa, más que el reconocimiento de tu forzosa necesidad; ni existe otro medio más eficaz para lograr pronto los divinos dones, que la humilde confesión de tu propia bajeza y miseria."

El reconocimiento de la obligada necesidad que el siervo tiene de Dios, es el más característico de los atributos propios de su

servidumbre. Por eso no se le exige al siervo obligación más preciosa que ésta. Decía Abu Muhammad Abd Allah ibn Munazil: "La servidumbre consiste en recurrir a Dios para toda cosa, reconociendo la absoluta y forzosa necesidad que de Él tenemos. En esto además estriba la seguridad de que nuestras súplicas serán escuchadas."

El reconocimiento, que se le pide al siervo de Dios, de su necesidad consiste en que no presuma poseer, de sí mismo, ni la más exigua dosis de poder y de capacidad para nada, y en que no crea disponer de recurso alguno criado en que estribar y apoyarse, sino que se considere como el náufrago a punto de ahogarse en el mar o como el viajero perdido en medio del desierto; es decir, que no vea como posible más ayuda que la de su Señor, ni espere que lo salve de perecer más que Él. Decía un místico contemplativo: "El siervo que reconoce la necesidad que de Dios tiene, es aquel que se pone en la presencia de su Señor y levanta sus manos hacia Él para pedirle; pero al ver que entre él y Dios no existe, como suya propia, cosa alguna buena que le merezca lograr de Dios nada, exclama: "¡Dame, Señor, el no-ser!" Por eso, la bajeza y la miseria son los dos sentimientos propios de ese reconocimiento, que producen necesariamente como resultado el pronto logro de los divinos dones por el siervo que de ambos sentimientos está poseído..." (I, 87, 1.^a 9 *infra*.)

[Sentencia 139: *El dejamiento, indispensable para la unión.*]

"Si no hubieras de llegar a la unión hasta que aniquilases los defectos de tu alma y suprimieses tus pretensiones, jamás llegarías a Él. Pero, en cambio, cuando Él quiere hacerte llegar a la unión, cubre con sus atributos los tuyos y con sus cualidades las tuyas, y entonces te une con Él por medio de las gracias que te otorga y no por los obsequios que tú le haces."

A Dios no se llega, sino borrando las cualidades del alma y rompiendo los lazos del corazón; pero nada de esto se concibe que el siervo sea capaz de hacerlo por sí solo, ya que todo eso le es natural e instintivo. Aunque tan sólo necesitase, para llegar a la unión por sí mismo, la capacidad de querer y de obrar, ambas cosas serían realmente defectos y pretensiones que habría de suprimir. Mi Señor Abu-l-Abbas de Murcia (1) decía: "No llegará el santo a Dios, hasta que suprima en sí mismo el deseo de llegar a Él; pero entiéndase que con supresión inspirada en reverencia cor-

(1) Discípulo directo del fundador de la escuela *sadili* (cfr. pág. 270, nota 1). Su nombre era Ahmad. Murió el año 686 de la Hégira (1287 de J.-C.). Sobre su vida y doctrina, cfr. Al-Sarani, *Tabaqat*, II, 11.

tés y no en fastidio." Y mi Señor Abu-l-Hasan [al-Sadili] (1) decía también: "No llegará el santo a Dios, mientras todavía tenga algún deseo, alguna iniciativa, alguna decisión libre. Pero si Dios abandonase a su siervo, no llegaría jamás éste a lograrlo por sí solo. En cambio, cuando Dios quiere hacerle llegar hasta Él, se lo facilita de este modo: poniéndole de manifiesto algunos de los excelsos atributos y santas cualidades, cuya divina epifanía oculta al alma del siervo sus propios atributos y cualidades y le sirve de señal para conocer que Dios le ama. Así lo insinúa la siguiente tradición divina, referida por el Profeta: "Y cuando Yo lo amo, vengo a ser ya su propio oído, con que él oye, y su vista, con la que ve, y su mano, con la que coge, y su pie, con el que camina." Y ya entonces el siervo de Dios no tiene voluntad ni albedrío, sino para querer lo que su Señor prefiere y quiere. Y entonces es cuando llega a la unión con Dios, pero no por los obsequios que le rinde con su personal esfuerzo para servirle, sino por las gracias que Dios le otorga por su misericordia y su bondad." (I, 88, 1.ª 11.)

[Sentencia 156: La desolación y la consolación.]

"Si cuando Dios te otorga sus favores sientes consolación y cuando te los niega sientes desolación, señal segura es de que todavía estás en tu infantilidad y de que te falta en tu servidumbre la sinceridad."

Sentir angustia por la privación de los divinos favores y anchura de espíritu al recibirlos, es síntoma de que el alma apetece todavía su bienestar y de que obra para lograrlo, y esto, a juicio de los contemplativos, es contrario a la servidumbre; por lo cual, el que en sí experimente tal estado de ánimo, ha de reconocer que le falta la pureza de intención, indispensable para servir a Dios como esclavo, y que trata a Dios como el muchacho pedigrüño, pretendiendo que le dé las moradas de los contemplativos, que todavía no merece. Parásito es el que va a los festines y banquetes para entrar en ellos, como un intruso, en compañía de los invitados [96], sin que nadie le invite..." (I, 95, 1.ª 4 *infra*.)

[Sentencia 159: Dios se revela en la noche de la desolación.]

"Frecuentemente Dios te enseña, en la noche de la desolación, lo que no te enseñó en el esplendor del día de la consolación. ¿Ignoráis acaso cuál de las dos os es más útil?"

Ya se dijo anteriormente que los contemplativos prefieren la desolación a la consolación, porque en aquélla se ven privados del

bienestar del alma sensitiva y encuentran por eso, mejor que en la consolación, posibilidad para cumplir los requisitos de la cortesía reverencial que a Dios deben. En la desolación, además, se les abren las puertas de la contemplación, que no se les abren en la consolación. Conviene, por tanto, que el siervo reconozca la gracia que Dios le hace en la noche de la angustia, así como conoce bien la que le hace en el esplendoroso día de la anchura de espíritu, dándose cuenta de que hay en la noche ventajas que no hay en el día. Pida con confianza a Dios que se las dé a conocer, y piense bien de su Señor, pues el siervo ignora cuál de los dos, si la noche o el día, le es más provechoso, como lo insinúa el versículo del Alcorán citado (1). La comparación de la angustia con la noche y de la anchura de espíritu con el día es una metáfora extraña, respecto de la cual ya hemos citado anteriormente (2) el texto del maestro Abu-l-Hasan [al-Sadili]. (I, 96, 1.ª 7 *infra*.)

[Sentencia 170: Ventajas e inconvenientes en la divulgación de los carismas.]

"Tu deseo de que las gentes conozcan que eres objeto de la divina predilección es señal de falta de sinceridad en el servicio de Dios."

La divina predilección significa aquí las gracias especiales con que Dios favorece a algunos de sus siervos, bien para realizar actos de virtud, bien para llegar a conocerle mejor. La sinceridad en el servicio de Dios consiste en que el siervo se contente de que sólo Dios conozca su estado espiritual, sin preocuparse de que lo conozca también alguna de las criaturas, porque el temor reverencial que Dios le inspira y la gratitud que por sus favores siente le absorben por completo, le impiden desear que las gentes lo conozcan y hasta celos tiene de que vean su estado espiritual los seres que no son Dios. Por eso es setenta veces más meritoria la obra de virtud practicada en secreto, que la que se hace en público, según sentencia del Profeta. Y Jesús también dijo: "Cuando sea día en que uno de vosotros ayune, unja su cabeza y limpie sus labios, y así, cuando salga a presencia de las gentes, crean éstas que no ha ayunado. Y cuando uno de vosotros dé algo, que lo dé con su diestra y lo oculte a su izquierda. Y cuando uno de vosotros ore, que deje caer el velo que cubra su puerta. En verdad que Dios distribuye la alabanza como distribuye el sustento..." (3).

(1) Ese versículo (IV, 12) no alude a la noche y al día, sino al padre y a la madre.

(2) Cfr. *supra*, sentencia 91.

(3) Cfr. Asín, *Logia*, op. cit., núms. 55 y 87.

(1) Cfr. *supra*, pág. 270, nota 1.

Decía Muhammad ibn Wasi (1): "Hombres he conocido, de los cuales alguno, aun posando su cabeza junto a la de su mujer en la misma almohada, la humedecía con las lágrimas que por sus mejillas corrían, sin que su mujer lo advirtiera. Y también alcancé a tratar a otros que, haciendo oración en una misma fila, en la mezcuita, corrían lágrimas de devoción por sus mejillas sin que su vecino lo notase..."

Así pues, cuando por acaso le suceda alguna vez al siervo de Dios el tener que manifestar y publicar los divinos favores, vigile atento su propio corazón y presérvelo contra el peligro de que en él haga mella la alegría sentida al ver que las gentes conocen dichos favores; procure concebir repugnancia y disgusto de ello; no se deleite y complazca, antes bien combata y contradiga con todo empeño su amor propio. Porque si hace lo contrario, si desea y busca que conozcan su estado espiritual otros que Dios, si se descuida de luchar contra su egoísmo en el momento en que el divino favor se hace público, aunque no sea más que durante un abrir y cerrar de ojos, es muy de temer que haga mella en su corazón el gusto sentido y caiga sin demora en la tentación. Porque si es de endeble voluntad, no se librará de caer en la vanidad espiritual, manifiesta y secreta... Y aunque sea de voluntad firme y ande ya por la vía de la contemplación, tampoco se librará del peligro de reposar y descansar en su estado espiritual, y entonces perderá el celo con que guardaba ocultos los divinos favores y decaerá por ello de la cima de la perfección. Por eso precisamente el desprestigio social es uno de los requisitos necesarios de los que caminan por esta senda de la vida espiritual, como ya lo dijo el autor mismo en otra de sus sentencias: "Sepulta tu existencia en la tierra de la oscuridad, pues la planta que nace, sin que la semilla haya sido bien enterrada, jamás fructifica perfectamente" (2).

Ahora, cuando el siervo de Dios logró ya llegar a la intuición y contemplación pura de la unidad divina, entonces sí que le es lícito el descubrir sus buenas obras y manifestar sus estados místicos, porque ya no ve sus actos como suyos, sino de Dios, y porque así paga mejor la deuda de gratitud que con Él ha contraído. Uno de los primeros ascetas decía al amanecer: "Anoche hice oración de tantas inclinaciones y recité tantos capítulos del Alcorán." Y cuando le replicaban: "Pero ¿no temes diciendo eso incurrir en vanidad espiritual?", respondía: "¡Ah! ¿Por ventura visteis alguno que se envanezca de los actos que él no hace?" A otro

asceta que obraba como ése le decían: "¿Por qué no ocultas tus buenas obras?" Y él respondía: "¿Pero no es Dios mismo el que dice (Alcorán, XCIII, 11): "De las gracias de tu Señor habla?" ¿Por qué, pues, vosotros me decís que de ellas no os hable?" De modo que si el místico contemplativo, cuyo estado espiritual es ése, no se propone otro fin que el invitar a sus prójimos a servir a Dios y dirigirlos hacia Él, entonces la publicación de sus estados místicos y de sus actos de virtud será útil para que los demás los imiten y sigan. Este caso segundo es, pues, completamente distinto del primero: en él, efectivamente, la publicidad es más meritoria que el secreto, porque no sólo quedan excluidos los peligros de vanidad que había en el otro caso, sino que además resultan de él esas otras ventajas, propias de la notoriedad y divulgación. Es cierto que se dice en una sentencia del Profeta que el secreto es más excelente que la publicidad; pero ésta, en cambio, es más meritoria, para quien con ella se propone que el prójimo le imite... [7].

Dice el autor en su libro titulado *Latayf al-minan*: "Ten presente que todo el negocio del amigo de Dios está fundado sobre este conocimiento: creer que sólo Dios le basta, satisfacerse con que sólo Dios lo conozca, contentarse con que sólo Él lo contemple... De aquí que, en los comienzos de su negocio, los amigos de Dios ponen todo su empeño en huir de las criaturas para aislarse con el Rey de la Verdad; por eso ocultan sus buenas obras y callan sus estados místicos, para mejor realizar así su anonadamiento propio, confirmar su ascética austeridad, obrar el bien con corazón puro y dar muestras de la sincera intención con que a su Señor quieren servir, hasta que la certeza de la fe mística afina en sus almas y con la ayuda de Dios arraiga y se asegura y acaban por adquirir la íntima convicción de que nada son ellos en sí y reducen todo su ser a la conciencia de que sólo Dios permanece y subsiste. Entonces ya, si Dios así lo quiere, manifiesta a los demás las virtudes y carismas de sus amigos, y si así lo quiere, los oculta; es decir: si bien le place, permite que sus favores sean conocidos de las gentes para así dirigirlos hacia Él, y si no quiere esto, los oculta a las miradas del prójimo para mejor aislarlos de toda cosa criada. De modo que si el amigo de Dios se manifiesta como tal, no es por su propia voluntad, sino por la voluntad de Dios que así se lo hace querer. Más aún: su deseo, si es que tiene alguno, es el ocultarse y no el manifestarse, como antes dijimos. De modo que no buscando ellos por sí el manifestarse y siendo en realidad Dios tan sólo quien quiere ponerlos en evidencia, Él mismo también es

(1) Asceta de la escuela de Basora, siglo II de la Hégira.

(2) Cfr. *supra*, sentencia 11.

quien realiza esa manifestación y les ayuda con sus gracias y sus inspiraciones. Es lo que dijo el Profeta a Abd al-Rahman ibn Salma (1): "No pidas que te nombren jefe, pues si te nombran sin pedirlo, Dios te ayudará, y si te nombran porque lo pides, en tu petición y no en Dios habrás puesto tu confianza." Finalmente, los amigos de Dios, que tienen fe viva de su condición de siervos, jamás le piden ni que los manifieste ni que los oculte, sino que su voluntad se atiene tan sólo a lo que su Señor prefiera para ellos como mejor. Ya decía, por eso, el maestro de espíritu Abu-l-Abbas de Murcia (2): "El que ama ser conocido, siervo es de la notoriedad, y el que ama ser ignorado, siervo es de la oscuridad. En cambio, al que es siervo de Dios, igual le es que Dios lo manifieste o que Dios lo oculte a las miradas de los hombres." (II, 6, 1.^a 1.)

[Sentencia 173: La eficacia de la oración no depende del siervo.]

"No pidas como si tu petición hubiera de ser causa de que Dios te conceda lo que le pides, pues eso sería señal de que comprendes poco la razón por la cual te manda Dios que le pidas. Antes bien, pídele sólo para poner de manifiesto tu servidumbre y cumplir los deberes que de ti reclama su Soberanía."

No manda Dios a sus siervos que le pidan y supliquen, más que con el fin de lograr que así manifiesten la necesidad que de Él tienen y la humildad y sumisión que sienten ante su presencia, es decir, para darle palmarias muestras de su servidumbre y de que quieren cumplir los deberes que reclama de ellos la soberanía del Señor; pero no porque crean que su petición haya de ser causa eficaz para obtener lo que piden y lograr lo que desean, es decir, las cosas en que ellos encuentran provecho y gusto. Esta es la finalidad que Dios se propone y que los místicos intuitivos comprenden, como lo indica el autor con lo que ahora dice aquí...

Dijo mi señor Abu-l-Hasan [al-Sadili] (3): "No te preocupes, al orar, del logro de tu deseo y de la satisfacción de tu necesidad, pues esa preocupación te impedirá, como un velo, llegar a Dios. Que tu sola preocupación al orar sea la de conversar con tu Señor..." Por eso se ha dicho: "Una tribulación que te obliga a buscar refugio ante la presencia de tu Dios es mejor para ti que un favor suyo que te hace olvidarte de Dios y alejarte de Él." (II, 9, 1.^a 2.)

[Sentencia 179: Normas de conducta en la oración.]

"A menudo, la cortesía reverencial les indica la conveniencia de no pedir cosa alguna a Dios, fiados en la providente distribución de sus dones y ocupados en el recuerdo de Dios, más bien que en suplicarle."

A veces, el no pedir es un deber de cortesía para quien vive ya sumergido en el recuerdo de Dios y que se complace y conforma con todas las vicisitudes que por los divinos decretos puedan ocurrirle. Esta es una de las vías de los místicos.

El doctor Abu-l-Qasim al-Qusayri (1) dice: "Discrepan entre sí las gentes acerca de cuál cosa sea más excelente y meritoria: si el pedir a Dios o el guardar silencio y conformarse con su voluntad. Dicen unos que la súplica es en sí misma un acto en servicio de Dios, porque, como ya lo dijo el Profeta, la plegaria es la medula de la devoción. Por tanto, la práctica [11] de lo que en sí es servicio de Dios tiene que ser más meritoria que su omisión. Es además un deber del siervo para con su Señor; de suerte que, aunque Éste no escuche su plegaria, ni, por tanto, logre aquél su propio deseo, ya ha cumplido con el deber contraído para con la soberanía de su Señor, porque la plegaria pone de manifiesto la necesidad, propia de la servidumbre... Otros dicen que el guardar silencio, sin pedir, y el someterse al curso de los decretos divinos es más perfecto, y que la conformidad con la voluntad eterna de Dios es más conveniente... Otros, en fin, dicen que el siervo de Dios debe conciliar ambas cosas a la vez, es decir, suplicar con su lengua, pero conformándose cordialmente con el divino beneplácito. Sin embargo —añade el doctor Abu-l-Qasim—, lo más justo es decir que conviene distinguir, según las ocasiones: en ciertos estados de alma, la plegaria es más meritoria que el silencio, inspirado en la cortesía reverencial, mientras que en otros estados, por esa misma cortesía, habrá que decir que el silencio es más excelente que la plegaria. Y esto se puede tan sólo discernir en el momento mismo, pues sólo entonces se tiene conciencia del estado de alma. Así pues, cuando en su corazón experimente el siervo algún síntoma que le insinúe deber orar, la plegaria le será más conveniente, y al revés en el caso contrario. Asimismo hay que advertir que no debe jamás el siervo perder, por olvido o distracción, la presencia de Dios en su plegaria, y debe también observar además con toda atención sus estados de alma durante la plegaria: si siente que en la oración encuentra consuelo o expansión de ánimo, la oración le es entonces más conveniente; pero si advierte que a su

(1) Compañero de Mahoma.

(2) Cfr. *supra*, pág. 283, nota 1.

(3) Cfr. *supra*, pág. 270, nota 2.

(1) Cfr. *supra*, pág. 270, nota 1.

corazón retorna, en el momento de la plegaria, cierto estado de ánimo semejante a la repulsión y parecido a la desolación o angustia, es que en aquel momento le conviene más dejar de orar; finalmente, si en su corazón no encuentra aumento de consuelo al orar ni tampoco disgusto, es que la plegaria y su omisión son para él entonces igualmente convenientes." (II, 10, l.^a 4 *infra*.)

[Sentencia 181: *Alegría de los perfectos en la tribulación.*]
"Las tribulaciones son las pascuas de los que a Dios buscan."

Pascuas son las fechas señaladas que todos los años vuelven y que se caracterizan por los festejos y regocijos de la gente. Pero en esto los hombres discrepan entre sí: unos hay que cifran su alegría y contento en lo que satisface su amor propio, en el logro de sus deseos y aspiraciones, y tal es la condición general del común de los musulmanes; pero hay otros que cifran su alegría y contento cabalmente en la privación de su bienestar y en el hecho de que sus esperanzas y propósitos queden frustrados, y tal es la condición particular de los que a Dios buscan, pues toda la gestión de su negocio se limita exclusivamente a examinar vigilantes sus corazones y a purgar lo íntimo de sus conciencias de todo pensamiento y deseo de las cosas criadas, que no son Dios, sino rastros de Dios, las cuales por eso enturbian el alma. Ahora bien: esto no se les logra, sino experimentando cosas que les violenten: necesidades, miserias y tribulaciones. Por eso los ves que prefieren la pobreza a la riqueza, la estrechez a la molicie, la vileza a los honores y la enfermedad a la salud, pues ello les produce una tal dulzura y delectación, que nadie más que ellos puede apreciar, porque les nace de sentirse próximos a su Señor y de contemplarlo en aquel estado de ausencia de todo egoísmo; y así, cuanto más crecen sus miserias y tribulaciones, más los acerca su Señor a su gracia y amistad... [12].

Dice el autor, en su libro titulado *Al-tanwir*: "En las tribulaciones y miserias laten secretos favores divinos, que no son capaces de comprender más que los dotados de vista interior. ¿No crees acaso que las adversidades extinguen el fuego de las pasiones, dejándolas como atónitas y olvidadas de la satisfacción de sus apetitos? Con las tribulaciones cae además el alma en la cuenta de su propia vileza, y bien sabido es que con el reconocimiento de la vileza propia coincide siempre el auxilio de Dios, según El mismo lo dice (Alcorán, III, 119): "En verdad que Dios os socorrió en la jornada de Badr, cuando erais bien débiles" (1).

(1) Alude este texto alcoránico a la batalla de Badr, en que Mahoma y su ejército vencieron, con la ayuda de Dios, a sus enemigos, mayores en número.

Abu Ishaq Ibrahim al-Harawi (1) decía: "El que quiera llegar a la más alta cumbre de toda nobleza espiritual, ha de preferir siete cosas a sus contrarias, que los santos prefirieron siempre a fin de escalar la cima de la virtud; es a saber: debe preferir la pobreza a la riqueza, el hambre a la hartura, la bajeza a la alteza, la vileza a la nobleza, la humillación a la grandeza, la tristeza a la alegría y la muerte a la vida." En este mismo sentido abunda el autor en otra sentencia anterior (2), cuando dice: "El que cree que los divinos decretos no van para él acompañados de los divinos favores, es por el corto alcance de su mirada." Y por eso resulta que, para los que a Dios buscan, tienen que ser de pascua los días de tribulación, como aquí lo afirma el autor; y, en cambio, cuando las tribulaciones les faltan porque las cosas les salen bien, entonces advierten que esa felicidad terrena es para ellos un velo que les oculta a Dios y les aleja del recinto de su proximidad. Y al advertirlo, se entristecen y afligen y añoran el estado anterior, deseando que a ellos retorne de nuevo la adversidad... Sobre este tema de las pascuas de los que a Dios buscan y de los místicos contemplativos, acostumbraban a recitar la siguiente poesía, que se atribuye a Abu Ali al-Rudabari (3):

"Me dicen: "Mañana es pascua. ¿Qué traje vestirás?" Yo les respondo: "La túnica de honor que se pone el que de un trago agota la copa de su amor."

"Son pobreza y paciencia dos trajes que me cubren, y por debajo de ellos late un corazón que ve en la propia debilidad sus pascuas y días festivos."

"El mejor de los trajes para ir al encuentro del Amigo en el día de la visita es que te encuentre revestido de la túnica que El mismo te regaló."

"Todo el tiempo es para mí triste tertulia, si estás ausente Tú, esperanza mía. Y es pascua siempre que mis ojos te ven y mis oídos escuchan tu voz." (II, 11, l.^a 13 *infra*.)

[Sentencia 182: *Utilidad de las tribulaciones.*]

"A menudo, habrás encontrado en las tribulaciones un aumento de fervor, que no encontrarás en el ayuno y en la oración."

Con la visita de las tribulaciones logra el que a Dios busca un grande aumento de pureza de corazón y limpieza de conciencia, que a veces no logra con la oración y el ayuno, porque en el ayuno y la oración cabe que se injiera la satisfacción de algún apetito, gusto o amor propio, y las obras buenas, en las que eso cabe,

(1) Contemporáneo de Bistami. Cfr. *supra*, pág. 281, nota 4.

(2) Cfr. *supra*, sentencia 115.

(3) Natural de Bagdad, habitó en Egipto y fué discípulo de Chunayd. Murió el año 322 de la Hégira. Cfr. Sarani, *Tabaqat*, I, 91.

nunca hay seguridad de que estén exentas de algún oculto defecto, el cual, por lo tanto, las priva del mérito de la pureza de intención. Al revés ocurre con las tribulaciones, pues contrarían a las pasiones y apetitos siempre y en todo caso. (II, 12, 1.^a 19.)

[Sentencia 183: Utilidad de las tribulaciones.]

"Las tribulaciones abren con largueza el tesoro de los divinos dones. Si quieres que Dios los derrame sobre ti, comprueba antes si en ti se realizan la pobreza y la miseria, pues que sólo a los pobres se dan las limosnas."

Las tribulaciones llevan al alma a la presencia de Dios y le enseñan a conversar con Él sobre el tapiz de la sinceridad. Huelga, pues, ponderar cuán grandes serán los favores y santas inspiraciones que el Señor le concederá en aquella audiencia y coloquio. La comprobación por el alma de la real posesión de la pobreza y la miseria equivale a revestirse de las cualidades propias del siervo, a las que el autor alude en la sentencia que sigue inmediatamente a ésta... (II, 12, 1.^a 11 *infra*.)

[Sentencia 184: Necesidad del anonadamiento.]

"Adquiere la profunda convicción de tus cualidades reales, y Dios te ayudará con las tuyas; convéncete de tu propia vileza, y Dios te ayudará con su nobleza; convéncete de tu incapacidad, y Él te ayudará con su omnipotencia; convéncete de tu debilidad, y Él te ayudará con su fuerza y poder."

Esta sentencia guarda estrecha relación con todas las que el autor dedica a tratar de las tribulaciones y favores divinos...

Decía mi señor Abu-l-Hasan al-Sadili... (1) [13]: "La realidad de la servidumbre del alma respecto de Dios consiste en su constante y sincera afición a la pobreza, a la debilidad, a la impotencia y al propio desprecio, por Dios. Las cualidades contrarias son cabalmente las propias de la soberanía del Señor. ¿Qué puedes tener, pues, tú de común con éstas? Convéncete, por lo tanto, de tus propias cualidades, y permanece así pendiente de las tuyas, y di a tu Señor, postrado sobre el tapiz de la pobreza espiritual: "¡Oh rico! ¿Quién ayudará al pobre, sino Tú?" Y sobre el tapiz de la debilidad, dile: "¡Oh fuerte! ¿Quién ayudará al débil, sino Tú?" Y sobre el tapiz de la incapacidad, dile: "¡Oh poderoso! ¿Quién sino Tú ayudará al impotente?" Y sobre el tapiz del propio desprecio, dile: "¡Oh noble! ¿Quién ayudará al vil, sino Tú?" Sin tardanza encontrarás que tu súplica ha sido escuchada y que

(1) Cfr. *supra*, pág. 270, nota 2.

Dios viene en tu auxilio, como si lo hiciera espontáneamente..." Hasta aquí las palabras de mi señor Abu-l-Hasan, que coinciden en su sentido con lo que en esta sentencia dice el autor. Las más de las sentencias de éste se acomodan, en efecto, al método espiritual de Abu-l-Hasan [al-Sadili]. (II, 12, 1.^a 4 *infra*.)

[Sentencia 185: Los carismas nada valen sin la perfección.]

"A menudo, concede Dios los carismas a quien no posee la rectitud perfecta."

El verdadero carisma no es otro que la posesión de la rectitud y el logro de la perfección espiritual. En dos cosas se cifra: la fe viva en Dios y la sumisión, así exterior como interior, a las enseñanzas de su Enviado. No debe, pues, el siervo de Dios aspirar más que a estas dos cosas, ni poner su preocupación sino en el logro de ambas. En cambio, de los carismas, es decir, de los prodigios que interrumpen el curso de lo habitual, no se preocupan los contemplativos, porque a veces Dios los concede a quienes no poseen la rectitud y perfección espiritual.

Decía mi señor Abu-l-Hasan al-Sadili (1): "No hay más que dos carismas universales, que a todos los demás abarcan y comprenden: el carisma de la fe viva, acompañada de la íntima certeza que da la intuición mística o contemplación, y el carisma de la imitación del Profeta, que consiste en seguir fielmente sus enseñanzas, sin dolo alguno y evitando toda iniciativa personal. Aquel a quien Dios otorga estos dos carismas, si luego comienza a ambicionar otros cualesquiera, será ya un servidor de Dios extraviado y mendaz, falto de la más exigua dosis de tino en la doctrina espiritual y en la vida ascética. Porque, en efecto, su condición viene a ser como la de quien se viera favorecido por el rey con el honor de ser admitido a su presencia y contemplado por él con ojos de amistad, y que entonces se pusiera a desear el trato de su palafrenero o de su guardarropa. Todo carisma que no vaya acompañado de la amistad de Dios y de su beneplácito es patrimonio de almas extraviadas, ilusas e imperfectas, o irremisiblemente perdidas y en desgracia de Dios."

Y mi señor Abu-l-Abbas de Murcia (2) decía: "No está el mérito en recorrer en un instante largas distancias dejando atrás tieras y ciudades y presentándose de repente en Meca, sino que, antes bien, el mérito consiste tan sólo en dejar atrás las malas cualidades del alma sensitiva, para presentarse de repente ante su Señor."

Se hablaba de los carismas, delante de Sahl ibn Abd Allah [al-

(1) Cfr. *supra*, pág. 270, nota 2.

(2) Cfr. *supra*, pág. 283, nota 1.

Tustari] (1), y dijo él: "Y ¿qué son los prodigios y los carismas? Pues son cosas que al momento pasan y dejan de existir. El máximo carisma es, más bien, que substituyas uno de los hábitos vituperables de tu propia alma con otro hábito laudable."

Un maestro de espíritu decía a sus discípulos: "No os maravilléis de aquel que, no habiendo puesto antes en su bolsillo cosa alguna, mete en él la mano y saca lo que quiere. Maravillaos más bien de aquel que, habiendo puesto algo en su bolsillo, mete la mano en él y no encuentra nada, y, eso no obstante, su alma no se altera."

A Abu Muhammad al-Murtai (2) le dijeron: "Fulano anda sobre las aguas." Y él replicó: "Para mí, el que con ayuda de Dios llega a contradecir sus propias pasiones es mucho más grande que el que anda sobre el agua y por los aires."

Abu Yazid [al-Bistami] (3) decía: "Aunque veáis que un hombre extiende su tapiz para la oración encima del agua o que se sienta sobre el aire con las piernas cruzadas, no os dejéis seducir por todo eso, hasta que examinéis cómo lo encontráis que cumple los mandamientos de Dios y sus prohibiciones." También le dijeron una vez: "Fulano dicen que en una sola noche va hasta Meca." y él replicó: "También Satanás pasa en un abrir y cerrar de ojos desde el Oriente al Occidente. Y, sin embargo, es maldito de Dios." Otra vez le dijeron: "Se dice que fulano anda sobre el agua." Y replicó: "Los peces en el agua y las aves en el aire hacen cosas más admirables que ésa."

Ya dijo al-Chunayd (4): "Los velos que cubren los corazones de los escogidos son éstos: el poner su vista en las gracias, el delitarse en los favores y el descansar en los carismas." El pensamiento de esta sentencia es semejante al de otra anterior que dice (5): "No todo el que es objeto de la divina predilección está libre de tacha su perfección." (II, 13, 1.^a 6.)

[Sentencia 195: Los divinos favores deben ocultarse.]

"No debe el principiante comunicar a nadie las inspiraciones con que Dios le favorece, pues eso contribuiría a aminorar el buen efecto que tales inspiraciones habrían de hacer en su corazón y sería un obstáculo para la sinceridad de intención con que debe servir a su Señor."

Las divinas inspiraciones no debe el principiante revelarlas a nadie por propia y libre iniciativa, sino más bien guardarlas ocu-

(1) Cfr. *supra*, pág. 281, nota 3.

(2) Natural de Nisabur, discípulo de Chunayd. Murió en Bagdad el año 328 de la Hégira. Cfr. Sarani, *Tabaqat*, I, 90.

(3) Cfr. *supra*, pág. 281, nota 4.

(4) Cfr. *supra*, pág. 263, nota 2.

(5) Cfr. *supra*, sentencia 120.

tas y encerradas como tras un muro sin darlas a conocer a persona alguna, excepto a su maestro y director espiritual, porque el amor propio encuentra satisfacción y placer en revelarlas, y esa satisfacción contribuye a fortificar en el alma sus cualidades egoístas, con lo cual se aminora el buen efecto que dichas inspiraciones divinas hubieran de producir en el corazón, y así, dominado éste por el amor propio y resuelto a preferir lo que le agrada, se verá impedido de lograr la pureza y sinceridad de intención en el servicio de su Señor. Ya anteriormente (1) se trató este mismo tema, al decir el autor: "Tu deseo de que las gentes conozcan que eres objeto de la divina predilección es señal de falta de sinceridad en el servicio de Dios." (II, 19, 1.^a 10 *infra*.)

[Sentencia 198: Lo más molesto debe preferirse.]

"Cuando dudes cuál de dos cosas debas escoger, mira cuál de las dos es más pesada para el alma y síguela, pues al alma no le es más pesado, sino lo que más le conviene."

Este es, en efecto, el criterio más verídico para la mayoría de las almas, porque instintivamente se sienten arrastradas hacia la ignorancia y la codicia de los bienes sensibles y ponen siempre todo su empeño en buscar tan sólo lo que satisface sus gustos y en huir del cumplimiento de sus deberes... Por lo tanto, cuando el novicio encuentre que su alma siente mayor inclinación y facilidad o ligereza para realizar un acto en vez de otro, debe bastar eso para que se le haga ya sospechoso: debe dejar de hacer aquello a lo que su alma se inclina y le parece más ligero, y practicar, en cambio, lo que se le hace más trabajoso o pesado.

Uno de los místicos contemplativos decía: "Desde hace veinte años, jamás descansó mi corazón en mi alma sensitiva, ni siquiera durante una hora." Descansar el corazón en el alma sensitiva equivale a seguir su inclinación hacia lo más ligero, en vez de lo más trabajoso. Esa inclinación pertenece, según los contemplativos, a los defectos de la hipocresía espiritual. El que todavía conserve algún estímulo de pasión sensitiva, aunque sea en cantidad mínima, no puede estar seguro de librarse de esos defectos. El alma no siente ligereza y facilidad en hacer una cosa, más que cuando ésta se armoniza con sus pasiones; pero sus pasiones no se inclinan naturalmente, más que hacia lo vano. Por eso, cuando dudes entre dos cosas, de obligación ambas o de simple devoción, y no sepas cuál de las dos te es más obligatoria o más meritoria para preferirla a la otra, mira bien antes cuál de ambas le es más pesosa a tu alma y practícala.

Dijimos que "éste es el criterio más verídico para la mayoría

(1) Cfr. *supra*, sentencia 170.

de las almas", porque, en cambio, el alma que está ya en quietud no adolece de aquel doble vicio de la ignorancia y de la codicia de los bienes sensibles, y por eso, aunque a veces encuentre ligera una obra, no es señal de que para esa alma sea vana e imperfecta tal obra. En esos casos, el siervo de Dios deberá, pues, examinar cuál de las obras le es de mayor provecho espiritual y de mayor mérito, para preferirla a las otras... [27].

Otro criterio existe todavía, más verídico y seguro que el primero, y estriba en que el siervo de Dios se ponga en el caso de que en aquel mismo momento hubiera de morir, y la obra en que le gustaría estar ocupado entonces, será la que deba practicar como obligatoria, absteniéndose de todas las demás como vanas o inútiles. Dice el autor a este propósito en su libro *Latayf al-minan*: "La muerte es balanza para pesar las obras y los estados de alma...: cuando dudes de una cosa porque no sepas si a Dios le place que la hagas o que la omitas, y cuando dudes de un estado de alma porque ignores si te lo inspira el deber o la pasión, trae a la memoria el recuerdo de la muerte y ponte en el caso de que murieras haciendo aquella obra o hallándote en aquel estado de alma, y toda obra o estado que no huya, sino que se mantenga firme ante la hipótesis de que entonces te viniera la muerte, deberás preferirla; en cambio, todo estado de alma o toda obra que la idea de la muerte ahuyente será vana, porque la muerte es verdad, y la verdad pone en fuga al error..."

Añade luego: "Disputaba yo con un hombre de ciencia acerca de la pureza de intención necesaria para el mérito en el estudio y la enseñanza, y sostenía yo que esa pureza de intención exige que no se dedique uno a la ciencia, sino por Dios. Díjele, pues: "El que enseña por Dios es aquel que, si le dices "Mañana morirás", no deja el libro de su mano." Hasta aquí el texto del *Latayf*.

Esta es, efectivamente, la norma decisiva y el criterio acertado, porque el siervo de Dios, en tal estado de ánimo, jamás realizará acto alguno que no sea bueno, limpio de toda mancha de hipocresía espiritual y puro de toda mezcla de egoísmo y de pasión. Ahora bien: eso es lo que el siervo de Dios debe buscar siempre; pero ese *desideratum* no lo logrará por completo, más que poniéndose en el caso de que entonces hubiera de morir. Este es también el sentido que tiene "la esperanza corta", que es la raíz de toda obra buena. "La esperanza corta" significa, efectivamente, que el hombre no suponga que su alma ha de tener un segundo minuto, tras el presente, en el cual siga viviendo. Así es como su obra resultará pura de todo defecto y limpia de toda mancha, porque la idea de morir en cada respiración y en cada abrir y cerrar de ojos suprime por completo todo eso, como dice el autor. En cambio, la

obra practicada pensando vivir más tiempo y sin hacerse a la idea de que la muerte le puede entonces sobrevenir, no se libra de aquellos peligros, a no ser que el alma se penetre de la fe viva para hacerla sólo por Dios... (II, 26, 1.^a 12.)

[Sentencia 199: La obligación ha de preferirse a la devoción.]

"Señal de que el alma se deja llevar del propio gusto es la diligencia presurosa para las obras buenas de simple devoción y la negligencia perezosa para las de obligación."

Estas son, efectivamente, dos formas de obrar por las cuales se pone bien en evidencia que al alma se le hace ligero y fácil lo inútil, y pesado lo obligatorio. Lo que el autor dice es, en verdad, el estado de alma de la mayor parte de los hombres. Verás, en efecto, que cuando uno se propone hacer penitencia, ya no atiende ni aspira a otra cosa que a practicar actos de devoción supererogatorios, v. gr., ayunar, pasar noches en oración, visitar repetidas veces la casa de Dios, etc.; pero, al mismo tiempo, para nada se ocupa en reparar las faltas pasadas que cometió por incumplimiento de la ley de Dios, ni en resarcir los daños e injusticias cuyo resarcimiento le incumbe. Y esto no es sino porque los tales no se han preocupado jamás de disciplinar sus apetitos que les traicionan y engañan, ni de combatir sus pasiones que los esclavizan y dominan; porque si en ello hubieran puesto mano, de seguro que ésa habría sido [28] su máxima ocupación y no encontrarían tiempo ni vagar para entregarse a ninguna práctica de mera devoción. Por eso decía un maestro de espíritu: "Engañado anda el que se preocupa más de las devociones que de las obligaciones." Y Muhammad ibn Abi-l-Ward (1) decía: "En dos cosas está la muerte espiritual de los hombres: en ocuparse de lo supererogatorio dejando de cumplir lo obligatorio y en practicar las obras externas sin que el fervor del corazón las acompañe..." (II, 27, 1.^a 6 *infra*.)

[Sentencia 204: Utilidad de la noche del alma.]

"A menudo caen sobre ti las tinieblas, para hacerte conocer el valor de las gracias con que Dios te favorece."

Las tinieblas son lo contrario de las luces: no hay luz, sin que exista enfrente de ella una oscuridad; toda oscuridad es proporcional a su luz correspondiente; se conoce lo que las cosas valen, por sus contrarias, como lo dice el proverbio: "Por sus contrarias se conocen las cosas." Por eso, las tinieblas de sus velos y ausencias, que Dios deja caer sobre ti en las noches del abandono y de la se-

(1) Faltan datos sobre su personalidad en los repertorios biográficos.

paración, no te las envía sino para hacerte así conocer mejor el valor de las gracias con que te favorece, es decir, de las luces de la iluminación y de la presencia, en los días de la aproximación y de la unión, pues todas ellas son gracias que Dios derrama copiosamente sobre ti, sin que tú mismo te des cuenta de ellas. (II, 31, 1.ª 8.)

[Sentencia 213: Los "momentos" de la vida interior.]

"Hay deberes propios de ciertos momentos, que siempre pueden cumplirse; pero hay también deberes de cada momento, que no siempre pueden cumplirse; porque no hay momento alguno en que Dios no te imponga un nuevo deber y un precepto firme; ¿cómo, pues, has de poder cumplir en cada momento el deber que te impuso en otro momento anterior, si todavía no has cumplido el que te impone en el presente?"

Los deberes adscritos a determinados momentos son los que corresponden a las obligaciones religiosas externas, como la oración ritual, el ayuno, etc. El que deja pasar el tiempo asignado para el cumplimiento de alguno de estos deberes, puede cumplirlo después, en otro momento, pues la ley le permite retrasar su cumplimiento y reparar así la omisión. Pero los otros deberes, que se refieren a cada momento, son los actos de la vida interior, exigidos por los estados de alma que sobrevienen al siervo y por las inspiraciones de diferentes especies que Dios infunde en su corazón. Llámase, pues, *momento* del siervo de Dios, en este sentido, lo que debe hacer en cada uno de estos momentos o estados de alma y que Dios le exige como un deber, al tiempo de infundirle tal estado o de enviarle su inspiración. Dios, en efecto, impone a cada uno de sus siervos, en cada momento en que le envía una inspiración o le somete a un estado de alma, un nuevo deber y un precepto firme que, por lo tanto, no puede dejar de cumplirlo entonces mismo, pues si deja pasar aquel momento sin cumplirlo, no encontrará ya oportunidad ni posibilidad de reparar su omisión. De aquí que el siervo de Dios tenga que vigilar atento su propio corazón, a fin de cumplir escrupulosamente esos deberes que, pasado el momento, le sería imposible ya cumplir.

Decía mi señor Abu-l-Abbas de Murcia (1): "Cuatro son los *momentos* del siervo de Dios, y no más: la felicidad, la adversidad, la virtud [34] y el pecado. En cada uno te incumbe, respecto de Dios, el cumplimiento de alguno de los deberes propios de tu servidumbre para con Él, que es a ellos acreedor en virtud de su soberanía. Aquel cuyo momento es la virtud, debe considerarla como una gracia que Dios le hace, para que así Dios le encamine

rectamente a practicarla y le ayude a cumplir cuanto de él exige esa gracia. Aquel cuyo momento es el pecado, debe sentir en su interior arrepentimiento y contrición. Aquel cuyo momento es la felicidad, debe sentir agradecimiento, es decir, alegría espiritual por Dios. Aquel cuyo momento es la adversidad, debe conformarse gustoso con el decreto divino y sufrirlo con paciencia. La conformidad consiste en que el alma sensitiva esté contenta con lo que Dios quiere. La paciencia consiste en mantenerse firme ante los embates del destino, como se mantiene firme el blanco ante los tiros de la flecha. En una de las tradiciones del Enviado de Dios consta que dijo: "Aquel que, cuando Dios le regala con sus dones, se los agradece, y cuando lo prueba con la adversidad, la sufre con paciencia, y cuando recibe una injuria, perdona, y cuando la comete, pide perdón..." Calló entonces el Profeta, y sus discípulos le preguntaron: "¿Qué le sucederá a ese tal?, ¡oh Enviado de Dios!" Y él les respondió: "Pues que de ellos es la seguridad y ellos andan por el recto camino." Es decir, que tienen asegurada su salvación en la vida futura y que Dios los dirigirá por el recto camino en la vida presente." (II, 33, 1.ª 9 *infra*.)

[Sentencia 215: Sólo Dios debe ser amado.]

"No amas una cosa, sin que de ella te hagas esclavo, y Él no quiere que seas esclavo de nadie, sino de Él."

El amor de la cosa exige la sumisión y la estrecha sujeción a ella, sin desear nada en cambio. Como dice el refrán: "El amor te ciega y te hace sordo"; lo cual quiere decir que el amante queda esclavizado al objeto de su amor. Si, pues, amas algo distinto de Dios, ese objeto de tu amor, sea el que sea, te hace su esclavo, y Dios no quiere ni le place que seas esclavo de nadie, más que de Él. ¡Desgraciado esclavo del oro y de la plata, de la túnica y del manto, y de la esposa! (II, 35, 1.ª 7.)

[Sentencia 224: La dulzura espiritual es falaz.]

"No desesperes de que sea acepta a Dios tu obra buena, aunque al hacerla no sientas presencia de Dios, pues a veces es más acepta para Él la obra de la cual no percibes fruto alguno inmediato."

Conviene que el alma no desespere de que le sea acepta la obra en la cual no encuentra presencia de Dios, pues eso es a Dios a quien le toca decidirlo, y a menudo acepta de las obras aquellas cabalmente de las cuales no percibes tú un fruto inmediato, es decir, el sentimiento de la divina presencia o la dulzura o gusto espiritual u otro fruto cualquiera, aunque no sea más que la inten-

(1) Cfr. *supra*, pág. 270, nota 1.

ción de acercarte a Dios o la idea de haber decaído a sus ojos... (II, 37, l.^a 4 *infra*.)

[Sentencia 225: La inspiración divina vale por sus frutos.]

"No te glories interiormente de una inspiración divina cuyo fruto no conozcas todavía [38]. A la nube no se la quiere por la lluvia; únicamente se la quiere por los frutos que de ella resultan."

La inspiración divina debe ser deseada por su fruto y no por el contentamiento que el alma sensitiva encuentra en ella, como la nube es deseada por los frutos que en los árboles produce la lluvia que de la nube cae y no por esa lluvia simplemente. El fruto de la inspiración divina no es otro que la impresión que en el corazón produce para cambiar sus cualidades vituperables en otras laudables. Si, pues, no conoces que este fruto se ha producido, no te glories de la inspiración ni te alegres de recibirla, pues ese contentamiento es una ilusión que sufres y un engaño que padeces, fiándote de la apariencia exterior con que estás revestido. Guárdate, pues, bien de esa ilusión. (II, 37, l.^a 1 *infra*.)

[Sentencia 226: Sólo Dios basta.]

"No desees ni busques que las inspiraciones divinas continúen todavía, después que Dios haya derramado ya mediante ellas en tu alma luces y depositado sus misterios, pues, teniendo a Dios, ya no necesitas de ninguna cosa, y, en cambio, ninguna cosa te sirve de nada sin Él."

Las luces de las inspiraciones derramadas por Dios sobre su siervo modifican su exterior y su interior revistiéndolo con las cualidades de la servidumbre, y los misterios que mediante ellas deposita Dios en el corazón hácenle contemplar la majestad de su soberanía. Cuando, pues, la divina inspiración te produzca estos místicos efectos, no desees ya que Dios te conserve más tiempo en aquel estado, ni te desespere y aflijas por su pérdida si lo pierdes, pues con Dios tienes bastante para no necesitar ya aquella inspiración u otra cualquiera, mientras que sin Él ninguna cosa te bastará ni servirá de nada, como dijo el poeta:

"Toda cosa, si la pierdes, tiene su compensación;
pero si pierdes a Dios, no hay cosa que lo compense."

Por eso decía Abu Abd Allah ibn Ata Allah (1): "Guárdate de poner tus ojos en cosa criada, mientras encuentres camino de poner tus ojos en Dios." Y en la idea expresada por Ibn Ata Allah

con la palabra "cosa criada" entran todos los seres que no son Dios, incluso las luces divinas, las moradas y estados místicos, los premios de la vida futura, igual que los bienes de la vida presente, las gracias interiores como las exteriores. No pongas, pues, tus ojos en cosa alguna de éstas, ni en ellas reposes ni te apoyes, tanto si duran, como si desaparecen, pues eso destruirá la pureza de intención con que debes servir a Dios tan sólo.

Dice el autor en su libro titulado *Tanwir*: "Ten presente que Dios, si te introduce en un estado místico, es tan sólo para que de ese estado saques provecho y no para que de ti mismo pretendas sacarlo. Ese estado no te ha sido otorgado, más que para traerte, de parte de Dios, una contemplación intuitiva de Él. Recíbelo, pues, en nombre de Dios, que es el iniciador de toda cosa. Él es quien inicia tu estado y Él es quien te lo conserva, hasta hacerte llegar a la meta que en tal estado te corresponde. Y cuando ya te haya llegado la seguridad, recíbela en nombre de Dios que es el repetidor de toda cosa. Él es quien repite tu estado y Él es quien lo ultima y completa. No busques, pues, ni desees que continúe allí el mensajero, después de haberte traído ya su mensaje, ni el fiador, después de haberte ya traído su fianza. Los que vanamente presumen de perfectos son los únicos que se avergüenzan al verse privados de sus estados místicos y depuestos de los grados de la divina comunicación. Entonces es cuando el vicio oculto se manifiesta y los velos se descorren. ¡Cuántos hay que presumen de estar contentos con sólo Dios, y todo su contento se cifra, sin embargo, en sus virtudes, en sus iluminaciones y en sus revelaciones! Y ¡cuántos hay que presumen de no buscar más que la gloria de Dios, y únicamente aman su propia glorificación por el prestigio de que gozan entre las gentes, basado precisamente en la fama que tienen de contemplativos! Sé, pues, esclavo de Dios y no de las causas creadas. Así como Dios es para ti Señor, sin causa, sé tú para Él siervo, sin causa, a fin de que así seas para Él, tal y como Él es para ti."

Y mi señor Abu-l-Abbas de Murcia (1) decía: "Dos clases hay de siervos: el que en el estado místico está con su estado, y el que está con Dios que se lo otorga. El primero es siervo de su estado, y el segundo es siervo de Dios que se lo otorga. La señal distintiva del primero es ésta: que se aflige cuando pierde su estado y se alegra cuando lo logra. La señal característica del segundo es ésta: que ni se alegra cuando lo logra ni se entristece cuando lo pierde... (II, 38, l.^a 4.)

(1) Cfr. *supra*, pág. 283, nota 1.

[Sentencia 227: Sólo Dios basta.]

"Si pones empeño en conservar algo que no es Dios, señal es de que no lo encontraste aún. Y si te entristeces de perder algo que no es Dios, señal es de que todavía no llegaste a unirte con Él."

El encuentro de su Señor y la unión con Él es el colmo de las aspiraciones del siervo, el objeto y fin de sus esperanzas y anhelos, por el cual logra su felicidad, que está en gozar de la gracia del Rey de la Majestad. Entonces olvida todo otro objeto, digno de ser amado, y se desentiende de todo otro ser, digno de ser con alegría gozado y deseado. Esta es la condición propia de los místicos que viven solos con Dios, apartados de cuanto no es Él y escondidos tras el velo del recuerdo de su glorioso Señor. (II, 38, 1.^a 6 *infra*.)

[Sentencia 239: La adversidad nos lleva a Dios.]

"Dios permite que los hombres te dañen, para que en ellos no te apoyes, pues Él quiere desprenderte de toda cosa, para que ninguna te impida apoyarte tan sólo en Él."

El daño que el siervo de Dios recibe de los hombres es una inmensa gracia con que le favorece, singularmente cuando el daño le viene de aquellas personas que debía esperar le tratasen con benevolencia y piedad, con respeto y veneración, pues esos malos tratos hacen que el siervo de Dios no descansa ya en los hombres ni en ellos ponga su apoyo, y así deje de familiarizarse con ellos para poner todo su empeño en realizar cumplidamente su condición de siervo de su Señor.

Decía mi señor Abu-l-Hasan al-Sadili (1): "Una vez me infirió un daño cierta persona y no pude soportarlo; pero me dormí luego, y en sueños oí una voz que me decía: "La señal característica de los sinceros amigos de Dios es ésta: que tengan muchos enemigos y que, sin embargo, de ello no se preocupen."

Decía un místico contemplativo: "El grito de dolor por el ataque injusto de parte de un enemigo es el azote con que Dios golpea los corazones, cuando éstos buscan su descanso en algo que no es Él. Sin ese azoté, el siervo de Dios dormiría confiado a la sombra de los honores y de la gloria mundana, que son velos que le impiden llegar al Dios de la majestad."

Y mi señor Abu Muhammad Abd-al-Sallam (2), maestro de mi señor Abu-l-Hasan al-Sadili (3), decía en una de sus plegarias: "¡Oh, Dios mío! Hay gentes que te piden que sometas tus criatu-

(1) Cfr. *supra*, pág. 270, nota 2.

(2) Cfr. *supra*, pág. 237.

(3) Cfr. *supra*, pág. 270, nota 2.

ras a sus órdenes y Tú les concedes lo que te piden y con eso se quedan satisfechas. ¡Oh, Dios mío! Yo, en cambio, te pido que me sometas a la tiranía de tus criaturas, a fin de que yo no tenga más refugio sino Tú..."

Dice el autor en su libro *Latayf al-minan*: "Ten en cuenta que lo regular es que los amigos de Dios, en los primeros pasos de su vida espiritual, vivan sometidos al duro trato de la gente, para que así se purguen de los defectos que todavía les quedan y se revistan por completo de los hábitos de virtud que les faltan. Dios lo dispone así también, a fin de que no busquen su reposo en el apoyo de las criaturas, ni hacia ellas se inclinen en demanda de auxilio. El que te hace un beneficio, es evidente, en efecto, que te hace su esclavo, por la gratitud que debes a su favor. Por eso dijo el Profeta: "Al que os tiende la mano para daros algo, es justo que le correspondáis; y si no es posible, debéis, a lo menos, rogar a Dios por él." Todo esto, a fin de liberar el corazón de la esclavitud contraída por el beneficio recibido de la criatura y quedar sólo obligado al Creador. Por eso decía el maestro Abu-l-Hasan [al-Sadili] (1): "Huye del hombre bondadoso, mucho más de lo que huyes del hombre malvado, pues el hombre bondadoso te herirá en el corazón, mientras que el malvado te herirá tan sólo en el cuerpo, y esta herida es mejor que aquélla. Un enemigo, por medio del cual llegas a Dios, es mejor para ti que un amigo que te aparta de Él. De la buena acogida que los hombres te dispensan, te viene oscura noche, así como de sus contradicciones te viene alegre día. ¿No ves acaso que con su buena acogida te seducen y tientan?" Por eso, el duro trato a que las gentes someten a los santos en los primeros pasos de su vida espiritual es la conducta habitual que sigue Dios con sus amigos y escogidos. A este propósito decía el mismo maestro Abu-l-Hasan: "¡Oh, Dios mío! Tú has decretado para ellos la vileza, a fin de ennobleclos, y el no-ser, a fin de que encuentren el ser. Toda nobleza que de Ti nos aparta, pedímoste que nos la trueques en vileza, acompañada de los dones de tu misericordia. Todo encuentro que nos vela los ojos para que no te veamos, pedímoste que nos lo cambies en pérdida, acompañada de las luces de tu amor..."

"Y asimismo, al que siente dulzura espiritual en un estado místico o al que experimenta grato sosiego en una morada, es conducta habitual de Dios para con sus amigos el turbarles o infundirles malestar en su estado, porque Dios tiene celos de sus corazones y no quiere que se familiaricen con cualquier cosa que no sea Él, ni se encadenen con la afición a las criaturas."

(1) Cfr. *supra*, pág. 270, nota 2.

Ya decía a este propósito el doctor Abu-l-Qasim al-Qusayri (1): "Una de las causas ocultas que apartan de Dios al alma es el confiado reposo en la dulzura espiritual que Dios te hace sentir en los varios grados de tu aproximación a Él, como si en los momentos en que familiarmente te habla te colmase de halagos y caricias. Todo nuevo favor con que te distingue y consuela guarda oculta debajo de sí una engañosa ilusión espiritual. El alma que tiene la fortuna de evitarla es aquella a quien Dios se le revela por la contemplación de su majestad y de su hermosura y no por el reposo y sosiego en el halago de sus estados místicos y de las gracias y favores con que Dios la distingue."

De aquí que la práctica de los ejercicios de piedad, para buscar en ella esa dulzura espiritual, es considerada por los místicos como una sehsualidad o voluptuosidad secreta. Y este es el sentido que tiene lo que se cuenta que le pasó a mi señor Abu-l-Hasan al-Sadili (2) cuando entró por vez primera en relación con su maestro de espíritu Abu Muhammad Abd al-Sallam (3) y le preguntó por su estado de alma. Abd al-Sallam le respondió diciéndole: "Yo me quejo a Dios de la dulce frescura que me produce la resignación y abandono a su voluntad, lo mismo que te quejas tú a Él del febril ardor que te produce la actividad y ejercicio de tu propia libertad." A lo cual replicó Abu-l-Hasan: "Mis quejas por el febril ardor que siento en el ejercicio de mi libre albedrío y de mi autónoma actividad, efectivamente que las he gustado y ahora todavía las gusto. Pero que tú te quejes a Dios de la dulce frescura que te produce tu conformidad con el divino beneplácito y tu entrega en las manos de Dios, eso sí que no lo comprendo." "Es que temo —repuso Abd al-Sallam— que la dulzura de ambos estados místicos me distraiga y aparte de Dios."

Mi señor Abu-l-Abbas de Murcia (4) decía también a este propósito: "El favor es un velo que oculta al que lo concede. Es decir, el reposar en el favor recibido, el descansar y detenerse en él, el gozarse y alegrarse de poseerlo..." (II, 52, l.^a 3.)

(1) Cfr. *supra*, pág. 270, nota 1.

(2) Cfr. *supra*, pág. 270, nota 2.

(3) Cfr. *supra*, pág. 237.

(4) Cfr. *supra*, pág. 283, nota 1.

FIN