

AMINA GONZÁLEZ COSTA
GRACIA LÓPEZ ANGUITA
(EDS.)

*Historia del sufismo
en al-Andalus*

Maestros sufíes
de al-Andalus y el Magreb

2009

φ

ALMUZARA

INTRODUCCIÓN A LA CIENCIA DE LAS TIPOLOGÍAS
ESPIRITUALES QUE RESULTAN DE LA
MANIFESTACIÓN DE LOS NOMBRES DIVINOS:

LA PSICOSOFÍA EN EL PENSAMIENTO
DE IBN 'ARABĪ Y SU ESCUELA

Pablo Beneito. Universidad de Sevilla

1. EL CONOCIMIENTO DE LOS NOMBRES Y LA 'IBĀDA TĀMMA
SEGÚN QAYŞARĪ

El sufí Dāwūd al-Qayşarī (1350 d. C.), autor de la llamada escuela *akbarī*, es decir, seguidor de la enseñanza de Muḥyiddīn Ibn 'Arabī de Murcia (1165-1240 d. C.), explica en su comentario a *Fuṣūṣ al-ḥikam*¹⁴⁴ o *Engarces de la sabiduría*, obra clave del maestro andalusí, lo siguiente:

«Ningún siervo conoce de los nombres de Dios (al-ḥaqq) sino aquello que su propia esencia le otorga conocer en virtud de su predisposición; y nadie puede servir y adorar a Dios (al-ḥaqq)

144 D. Qayşarī, *Maṭla' juṣūṣ al-kalim fī ma'ānī fuṣūṣ al-ḥikam*, Dār al-I'tiṣām, ed. M. Ḥasan al-Sā'idī, 1416H, vol. I, p. 183.

más que en la medida del saber y del conocimiento que tiene de Él, ya que a la adoración ('ibāda) precede necesariamente, por un lado, el conocimiento de su objeto (lit. "conocimiento de lo adorado", *ma'rifat al-ma'būd*), es decir, de Aquél a quien se sirve, en tanto que Señor y Soberano que requiere tal adoración; y por otro lado, el conocimiento del siervo sobre quien se ejercen tal condición señorial y tal soberanía que requieren, de su parte, la condición de la servidumbre.

Aquél a quien la predisposición de su esencia no confiere la ciencia y el conocimiento¹⁴⁵ de la totalidad de los nombres y atributos no puede, por tanto, adorar a Dios (*al-ḥaqq*) por medio de todos los Nombres. Así que no adora a Dios con una completa adoración ('ibāda *tāmma*) sino el Hombre Perfecto (*al-insān al-kāmil*) que es el siervo completo (*al-'abd al-tāmm*).»

En este pasaje expresa Qayṣarī tanto la necesidad como la intención última del conocimiento de los Nombres divinos: el ser humano, consciente de su servidumbre ontológica y en la medida en que su predisposición se lo permita, aspira al conocimiento de todos los nombres para perfeccionar la adoración de su Señor.

2. INTRODUCCIÓN: HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA «PSICOSOFÍA»

En estas páginas, se presentan tres textos íntimamente relacionados —contenidos en las obras *Inšā' al-Dawā'ir* y *Futūḥāt makkiyya* de Ibn 'Arabī y en *al-Nafaḥāt al-ilāhiyya* de su discípulo Ṣadr al-Dīn Qūnawī (m. 1274 d. C.)—, que permitirán establecer progresivamente una definición, al menos provisional, de la ciencia que he denominado —permítase el neologismo— «psicosofía».

Como veremos, esta ciencia constituye, por así decirlo, una psicología tradicional, fundada en la Ciencia de los Nombres, de la cual deriva lo que podría considerarse, salvando las distancias, una «psicoterapia espiritual». No obstante, las denominaciones de psicología y psicote-

145 El autor distingue a lo largo de este pasaje *'ilm* y *ma'rifa*, ciencia y gnosis.

rapia, tal como se emplean en la actualidad en otros contextos, no pueden con propiedad aplicarse al objeto de nuestro estudio.¹⁴⁶

La psicología se nos presenta como una ciencia inspirada, fundada en la revelación y la tradición islámicas, cuyo objeto es el conocimiento de sí y del otro en tanto que lugares de manifestación de las *onomatofanías* (*maẓāhir al-taʿalliyāt al-asmāʿiyya*), en el contexto espiritual del aprendizaje y el perfeccionamiento humanos. Aquí vamos a abordar el tema, especialmente, desde la perspectiva del *tajalluq* o «teomimesis»: la adopción de las características de los nombres divinos, por la cual el ser humano restablece su teomorfismo original.¹⁴⁷

Para una amplia comprensión, téngase presente que vamos a tratar de la ciencia en la cual se fundan diversos aspectos de la práctica del *dīkr* con los Nombres divinos y sus variadas aplicaciones en la guía y la sanación espiritual en el ámbito, en particular, del sufismo y formas afines de esoterismo e iniciación.

3. LA «PSICOSOFÍA» EN *INŠĀʾ AL-DAWĀʾIR* DE IBN ʿARABĪ

En esta primera sección, se traduce y comenta la sección de *Inšāʾ al-dawāʾir* o *La producción de los círculos* que presenta y explica la «Tabla de la Presencia divina» (*ʿadwal al-ḥaḍra al-ilāhiyya*),¹⁴⁸ o «Tabla de los Nombres divinos» (*ʿadwal al-asmāʾ*), en la cual el llamado al-Šayj al-Akbar, o «Maestro Máximo», clasifica los nombres en las tres categorías generales de nombres de Esencia, nombres de Cualidades o Atributos y nombres de Actos. Dice Ibn ʿArabī:

146 Para evitar la confusión que la inadecuada transferencia de un término puede generar, es necesario recurrir ocasionalmente a neologismos que reflejen de modo patente la particularidad de aquello que designan. Tanto el trasfondo como el contexto de la psicoterapia moderna difieren, como veremos, de la «psicología» tradicional.

147 En una próxima ocasión, intentaré desarrollar el tema desde la perspectiva del *taḥaqquq* (*theosis*). Sobre el *tajalluq* como *teomimesis* (*teomimesis*), Vid. M. Chodkiewicz, «*La sainteté et les saints en Islam*», en *Le culte des saints musulmans*, París, 1996, p. 18 y notas 24-25.

148 Vid. Ibn ʿArabī, *Inšāʾ al-dawāʾir*, edición de S. H. Nyberg en su *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*, Leiden, 1919, pp. 28-31; vid. Ibn ʿArabī, *La Production des Cercles* (estudio y traducción francesa de P. Fenton y M. Gloton), París, 1996, pp. 30-34, en donde se reproduce el texto de la edición de Nyberg y a cuya paginación remito en adelante.

«Dios no es aprehensible, ni discernible, así como no es definible, ni calificable. La meditación (fikra) únicamente debe aplicarse a Sus actos y Sus creaturas...»¹⁴⁹

Puede anticiparse, así, que los «actos» (*af 'āl*) y las «creaturas» (*majlūqāt*) constituyen, pues, el dominio de aplicación de lo que llamamos «psicosofía». El Šayj continúa la frase diciendo:

«...y éstos son Sus más bellos Nombres (al-asmā' al-ḥusnā), con los cuales Dios se ha nombrado a Sí mismo en Su Libro excelso...»¹⁵⁰

En primer lugar, *Muḥyiddīn* nos recuerda —y esto resulta determinante con relación a la «psicosofía»— que el conocimiento de los nombres está directamente vinculado a la Revelación: Dios se ha nombrado a Sí mismo en Su Libro excelso por mediación de Su verídico Profeta.¹⁵¹

La «psicología» que deriva de la Ciencia de los Nombres está, así, necesariamente asociada al carácter profético de la Revelación y a la teosofía consistente en este conocimiento de las criaturas y de los Actos divinos; es decir, en el conocimiento de las *onomatofanías* si Actos y criaturas son considerados en tanto que manifestación de los efectos de los Nombres como propone el pensamiento *akbarī*.

En segundo lugar, explica el Šayj, como ya se ha anunciado, que estos Nombres excelsos incluyen nombres que se refieren a la Esencia divina, nombres que se refieren a atributos y nombres de actos.¹⁵² No obstante, entiende Ibn 'Arabī que un nombre de Esencia, por ejemplo, puede, además, hacer referencia a un Atributo o a un Acto, o a ambas cosas. Para determinar a qué categoría corresponde cada nombre, el Šayj compara y «contrapesa» los diversos significados posibles de un nombre, tras lo cual escoge «el más evidente» o predominante

149 Vid. *Production*, p. 31.

150 *Ibidem*. El texto dice en árabe: «*wa-innamā l-fikra fī af 'ālī-Hi wa-majlūqāti-Hi wa-hādīhi l-asmā' al-ḥusnā*».

151 Cf. *Ibidem*.

152 En otros textos, distingue los nombres de atributos de incomparabilidad (*asmā' šifāt al-tanzīh*) de los nombres de atributos de actos (*šifāt al-af'āl*). Vid. Ibn 'Arabī, *El secreto de los nombres de Dios* (ed. P. Beneito), ERM, Murcia, 1996, p. 18.

(*al-azhar*).¹⁵³ En este sentido, en relación a esta «Tabla de los Nombres divinos» donde los ha clasificado en las tres categorías mencionadas, añade el autor:

«He puesto en la columna de los Nombres de Esencia aquellos que más evidentemente a ella remiten, aunque, como acabamos de explicar, puedan también, por otra parte, designar ciertas Cualidades o ciertos Actos, o ambas cosas a la vez.

*Asimismo, he procedido con los Nombres de Cualidades y con los de Actos, clasificándolos según su significado más evidente (min *ÿihat al-azhar*), lo cual no impide que se incluyan también en otra columna.»*¹⁵⁴

A propósito de esta diversidad de significados y perspectivas de cada nombre —cuestión fundamental para una comprensión abierta y creativa de esta ciencia—, da el autor a continuación un elocuente ejemplo:

*«El Nombre Señor (Rabb) significa "el Inmutable" (al-*Tābit*) en tanto que Nombre de Esencia, pero como Nombre de Acto significa "el Reformador" (al-*Muṣliḥ*), y cuando significa "el Poseedor" (al-*Mālik*) forma parte de los Nombres de Calidad.»*¹⁵⁵

En contraste, y a título de ejemplo, nótese que este tipo de tratamiento de la cuestión, que tiene en cuenta la polisemia de los nombres, se echa en falta, sin embargo, en la sugerente obra de Laleh Bakhtiar *Moral Healing through the Most Beautiful Names*, reciente tentativa de desarrollar una terapia de inspiración sufí a partir de las aplicaciones de los Nombres.¹⁵⁶ En seguida volveremos a tratar de ello. Con respecto a la polivalencia inherente de los Nombres y al hecho de que la Tabla

153 *Production*, p. 33.

154 *Ibidem*.

155 *Ibidem*.

156 L. Bakhtiar, *Moral Healing through the Most Beautiful Names (The Practice of Spiritual Chivalry)*, Chicago, 1994, 290 pp. Esta obra es el tercer volumen de una interesante trilogía de la autora que incluye además los títulos *Traditional Psychoethics and Personality Paradigm*, Chicago, 1993, y *Moral Healer's Handbook: the Psychology of Spiritual Chivalry*, Chicago, 1994.

no contiene, como resulta obvio, la totalidad de los Nombres, añade el Šayj:

«Sabe que no he tenido la intención de limitar los Nombres divinos a estos que figuran en la Tabla, ni de insinuar que no existan otros. Sólo los he dispuesto así para llamar la atención sobre lo que vamos a mencionar...»¹⁵⁷

La «Tabla de los Nombres» que Ibn 'Arabī nos ofrece como modelo es, pues, un instrumento abierto a la reflexión y, sobre todo, a la inspiración. Sigue el autor diciendo:

«Cuando consideres el significado de uno de los bellísimos Nombres de Dios, aplícalo a la categoría que resulte más evidente e inscríbalo en la columna correspondiente de esta Tabla, pues los Nombres son muchos debido a la diversidad de significados que pueden asumir.»¹⁵⁸

A mi parecer L. Bakhtiar, en la obra mencionada, ha tratado los 99 nombres de la lista tradicional de Walīd b. Muslim¹⁵⁹ de una manera en exceso unívoca, en el intento de sistematizar una ciencia que, de hecho, si se consideran las premisas que presenta Ibn 'Arabī, no puede reducirse a un esquema teórico plano, ya que —como veremos— depende plenamente de la actualización del conocimiento inspirado.

Así que, junto a la diversidad de los nombres, tenemos la diversidad de sus significados. En este punto, comienza propiamente el apartado que ahora más nos concierne para la descripción de la «psicosofía» como ciencia práctica. El Šayj explica la razón de la lista:

«Únicamente he establecido esta lista para brindarte un acceso a los Nombres que te convienen y son beneficiosos para ti.»¹⁶⁰

157 *Production*, p. 33.

158 *Ibidem*. Por su parte, 'Abd al-Karīm al-Ŷīlī sigue la sugerencia del Šayj proponiendo una tabla similar elaborada por él, con cuatro columnas, en la cual distingue Nombres y Atributos de Esencia, Majestad, Belleza y Perfección. Vid. Ŷīlī, *al-Insān al-kāmil*, El Cairo, 1981, cap. 24, p. 92.

159 V. D. Gimaret, *Les noms de Dieu en Islam*, París, 1988, p. 56.

160 *Production*, p. 33.

A continuación precisa la utilidad de esta Tabla (*fā'idat hādā l-ġadwā*), compuesta

«para que el siervo se caracterice (*tajalluq*) por estos Nombres, de modo que se restauren en él las realidades (*ḥaqā'iq*) que asume por medio de ellos y se encuentre en relación de afinidad con todos ellos, desde el primero hasta la último.»¹⁶¹

He aquí un primer tratamiento de la «psicosophía», referido al perfeccionamiento de la propia receptividad y al conocimiento de sí. Veamos ahora otro planteamiento referido tanto al conocimiento de sí como al conocimiento del otro. En ambos casos, se trata no de una psicología (*'ilm al-nafs*) sino de una «psicosophía» o, si se prefiere, de una «psicognosis» (*ma'rifat al-nafs*). He optado por la denominación más general de «psicosophía» que remite a la *ḥikma* tal y como la presenta Ibn 'Arabī en un comentario del Nombre *al-Ḥakīm* en su obra magna, *Futūḥāt makkīyya*.¹⁶²

Sigue diciendo el Šayj:

«Cuando llegues a entender la intención de esta Tabla y lo que en ella he dispuesto, sabrás reconocer (*'alimta*) a quién se caracteriza por alguno de los Nombres (*mutajalliq*) [contenidos en ella].

Así, cuando en un momento dado disciernas en él (*ra'ayta 'alayhi*) uno de estos Nombres, lo relacionarás en ese momento con ese Nombre particular y con el "grado de presencia" (*ḥaḍra*) correspondiente.

Dirás, entonces, que esta persona se encuentra en ese instante en la presencia de los Actos, si se trata de uno de los Nombres de acción, o bien en la presencia de cierta Cualidad particular (*fī ḥaḍrat al-ṣifa al-fulāniyya*), o bien en la presencia

161 *Ibidem*. Si leemos *tunsab* (Vid. *Inšā'*, ed. Nyberg, p. 30, nota 23) en lugar de *yunsab*, el significado sería: «...de modo que del primero al último, remitan a ellos», es decir, de modo que las realidades remitan a los Nombres divinos y sólo a ellos se atribuyan.

162 Sobre la *ḥaḍrat al-ḥikma* y el Nombre *al-Ḥakīm*, vid. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, reimpr. Dār ṣādir, Beirut, IV, pp. 257-259, donde Ibn 'Arabī precisa que «todo *ḥakīm* es *'alīm*, pero no todo *'alīm* es *ḥakīm*». Sobre el Nombre *al-Šāfi*, «el Sanador», vid. *Idem*, pp. 275-276.

*de la Esencia, según lo que en él percibas de la presencia del Nombre en cuestión.»*¹⁶³

Continúa el Šayj con una preciosa indicación en la que, junto a la distinción entre el estado del momento y la estación espiritual, se introduce la distinción técnica entre el significado predominante (*gālib*) del Nombre que rige el estado y el significado predominante del Nombre que rige la estación (*maqām*). El texto continúa diciendo:

*«...Si determinado Nombre comporta distintos significados correspondientes a estas tres presencias [de esencia, cualidades y actos], considera entonces cuál es la significación predominante que reconoces en la persona, de modo que puedas relacionar su estado con la presencia que corresponda. Incluso en el caso de que, en virtud de su estación espiritual (maqām), esta persona esté por encima [de este grado de presencia], has de determinar [en qué presencia se encuentra] en función de su estado (ḥāl).»*¹⁶⁴

*Y esto aunque la condición de tal persona [que en virtud de su morada está por encima del estado transitorio] no pase desapercibida a quien de entre nosotros está perfeccionado y se encuentra, por tanto, en un estado superior.»*¹⁶⁵

No sólo se trata, pues, de percibir cuáles son los Nombres predominantes que rigen en una circunstancia espacio-temporal dada, por un lado, el estado y, por otro, la estación de una persona, sino que además cabe considerar a qué presencia —Actos, Atributos o Esencia— corresponden en cada momento y cuáles son, en consecuencia, el significado predominante del nombre predominante que rige el estado —presentado aquí como objeto primero de la psicología general— y el significado predominante del nombre predominante que rige la estación y que, en principio, sólo puede reconocer quien se encuentre en una estación superior.

Como puede observarse, Ibn 'Arabī emplea en el texto expresiones que implican tanto «consideración reflexiva» como «percepción visual»: *ra'ayta*, *fa-tanzur*... Entiendo que este pasaje, principalmente

163 *Production*, pp. 33-34.

164 Implícitamente, se indica a quien reconoce el grado de presencia del Nombre que rige el estado de otra persona o de sí mismo que actúe, en consecuencia, con el *adab* adecuado.

165 *Production*, p. 34.

dirigido a quienes, dotados de percepción interior, pudieran por tanto hacer uso efectivo de las indicaciones del Šayj, no hace referencia aquí a un procedimiento de intelección mecánica. El *ḥakīm* no sólo «discierne» (*naẓar*) y «observa con la vista física ordinaria» (*baṣar*) sino que, fundamentalmente, por lo que a la «psicofísica» se refiere, percibe con una «clarividente visión interior» (*baṣīra*).

Ibn 'Arabī alude aquí, al referirse a «quien está perfeccionado» (*mukammal*), a una penetrante percepción intuitiva: estamos, pues, en el dominio de la develación y de la contemplación. Ésta es otra de las diferencias esenciales entre la psicología y la «psicofísica» que, a diferencia de la anterior, se nos presenta como ciencia intuitiva de carácter contemplativo que sólo puede hacerse efectiva a través de la revelación y la clarividencia. En este sentido, el Šayj continúa diciendo:

*«A quien de entre nosotros está perfeccionado no se le oculta [esta distinción entre un estado transitorio y una morada realizada], de modo que puede distinguir con claridad a quien sólo manifiesta el influjo de un Nombre según lo que el momento (waqt) le confiere de quien efectivamente tiene el poder de ese nombre y autoridad sobre él.»*¹⁶⁶

*Mas quien no ha alcanzado esta perfección, dada la limitación de su conocimiento, sólo considerará a la persona en cuestión en función de su estado y del nombre que lo rija. Tal es pues la utilidad de esta tabla.»*¹⁶⁷

En la ontogonía *akbarī*, como explica Maurice Gloton, «los Nombres divinos coexisten ontológicamente, cooperan a la génesis de la Existencia universal e interactúan sin cesar como correlativos».¹⁶⁸ Por otra parte, como dice Ibn 'Arabī al respecto: «Toda realidad en acto puede considerarse como una línea trazada que representa una suma de Nombres divinos, de atributos de alabanza y de innumerables operaciones».¹⁶⁹

El Šayj comenta también, en el mismo sentido, que la mutua atrac-

166 Es decir, quien ha realizado plenamente la morada espiritual que corresponde al Nombre en cuestión y tiene, por tanto, conocimiento de sus efectos.

167 *Production*, p. 34.

168 Ibn 'Arabī, *L'interprète des désirs ardents*, estudio y trad. M. Gloton, París, 1995, p. 22.

169 *Idem*, p. 24.

ción (*tarāṣṣ*) «continua [de los Nombres divinos] determina la Vía propia del Acto creador». ¹⁷⁰

4. EL NOMBRE PREDOMINANTE (*AL-ḤĀKIM AL-AKBAR*)

En otros pasajes de sus obras, el Šayj llama a este nombre preponderante *gālib*, «el nombre gobernante» (*al-ism al-ḥākim*). Como veremos a continuación, varios nombres pueden regir simultáneamente diversos estados que confluyen en un único instante. En esta convergencia de propiedades, hay necesariamente un nombre cuya autoridad predomina sobre la autoridad de los restantes nombres en ese instante particular. Este nombre principal que determina la orientación global del instante, recibe la denominación de *al-ḥākim al-akbar*, «gobernador mayor». Dice Ibn 'Arabī en un pasaje de *Futūḥāt* con relación a esto:

«[...] El hombre, cuyo proceder está sujeto al gobierno (*ḥukm*) de los nombres divinos, es el lugar (*maḥall*) en que se manifiestan los efectos de la autoridad (*sulṭān*) que ejercen sobre él. Mas sólo pueden los nombres disponer (*ḥukm*) en el hombre en conformidad con el poder de acción que su estado (*ḥāl*), su momento (*zamān*) y su lugar (*makān*) les confieren [es decir, en la medida en que su estado y su situación espacio-temporal se lo permitan].

Así que los estados y los momentos confieren a los nombres divinos la autoridad que éstos ejercen sobre ellos, si bien cada uno de los estados y condiciones espaciales o temporales en que el hombre se encuentra está necesariamente regido por un nombre divino.» ¹⁷¹

Insiste el Šayj en clarificar esta relación de reciprocidad. Los estados, en tanto que receptores, determinan el poder de acción de los Nombres que los rigen. El pasaje sigue diciendo:

*«En un solo y mismo instante (*ān wāḥid*) pueden confluir en el hombre las disposiciones o propiedades (*aḥkām*) de múltiples nombres divinos, de modo que su estado [global] reciba*

170 *Idem*, p. 23.

171 Ibn 'Arabī, *Futūḥāt makkiyya*, ed. O. Yahya, El Cairo, X: 150, pp. 171-172.

diversos influjos simultáneos, ya que puede integrar distintos estados [confluentes],¹⁷² cada uno de los cuales requiere la autoridad de un nombre específico. Sólo se hace cargo de la dirección de un estado particular el nombre específico que tal estado particular requiere.

Así pues, necesariamente hay un nombre [de entre los que confluyen en un estado global] que tiene más autoridad que los demás [en ese estado], un "gobernante principal" (al-ḥākim al-akbar) cuyo poder ejecutivo determina la orientación de la acción conjunta de los nombres [que participan en esta convergencia de estados en el estado global del instante].»¹⁷³

De este pasaje se deduce que, en la práctica de la «psicofosía» —o si se prefiere, psicognosis—, el gnóstico ha de distinguir este *ḥākim akbar* que gobierna el instante de los otros nombres que, como Ministros que actúan a las órdenes de un mismo Rey, gobiernan bajo su autoridad general los estados confluentes.

Hay, pues, un nombre principal que rige un estado dominante en el instante. Esto corresponde al Atributo o Cualidad predominante (*al-waṣf al-gālib*) que, como veremos más adelante en el texto de Qūnawī, determina la imagen reflejada en el espejo.

Entiendo que, desde la perspectiva del sufismo y del conocimiento directo de las realidades, aunque se conozca la Ciencia de los Nombres por medio del estudio, la «psicofosía» no puede aplicarse de modo eficaz sino en virtud de una elevada condición espiritual. Sólo quien conozca el dominio de la Imaginación creativa, sepa orientar la energía espiritual del corazón y esté dotado de las necesarias facultades podría hacer uso de las indicaciones del Šayj: distinguir los efectos de los nombres que se manifiestan en los estados de los efectos de los nombres que rigen las estaciones y, lo que es aún más delicado, dar a otros indicaciones e instrucciones que no sean el resultado estéril de los prejuicios de un sistema condicionado, estático y convencional, sino el fruto inspirado de un conocimiento dinámico y providencial.

La «psicofosía» se situaría en este sentido, en tanto que ciencia de orden suprarrazional, más allá del ámbito de la psicología moderna.

172 Lit. «Ya que [el hombre] puede encontrarse en distintos estados», es decir, estados confluentes que integran su estado general.

173 Ibn 'Arabī, *Ibid.*

5. LA «PSICOSOFÍA» EN *AL-NAFAḤĀT AL-ILĀHIYYA* DE QŪNAWĪ

Como puede apreciarse en sus obras, Ṣadr al-Dīn no es únicamente un versado transmisor e intérprete de las ciencias islámicas y de la enseñanza del Ṣayj al-Akbar. El maestro de Konia habla con frecuencia en primera persona y se nos presenta, ante todo, como heredero (*wārīṭ*) que actualiza en su directa experiencia la espiritualidad muhammadí. Así, por ejemplo, en un capítulo de *al-Nafaḥāt al-ilāhiyya*,¹⁷⁴ Qūnawī comienza así el relato de una vivencia contemplativa:

«El Verdadero —exaltado sea— hizo que presenciara¹⁷⁵ una visión teofánica que tuvo lugar la noche del 27 del mes de Raʿyab del año 664H —una noche, pues, semejante¹⁷⁶ a la noche en que abrió a Su Enviado (Dios le bendiga y salve) la puerta de al-baʿt ilā l-ḥaqq— [...]»¹⁷⁷

Así como Ibn 'Arabī empleó en su obra visionaria *Mašāhid al-asrār al-qudsiyya wa-maṭāli' al-anwār al-ilāhiyya*¹⁷⁸ la expresión «*ašhada-nī l-ḥaqq bi-mašhad... wa-qāla lī... wa-qultu la-Hu...*», o Niffarī (m. c. 965), con anterioridad a él, describió en sus *Mawāqif* su experiencia mística diciendo «*awqafa-nī...*». Asimismo, emplea Qūnawī la expresión «*aḥḍara-nī l-ḥaqq fī mašhad... wa-qāla... fa-qultu...*» en este capítulo, cuyo título, *Nafḥa ilāhiyya wa-miḥna qudsiyya*, alude de hecho —obsérvese la no azarosa coincidencia de los adjetivos «*qudsiyya*» e «*ilāhiyya*»— a la citada obra *Mašāhid al-asrār*.

A continuación, la segunda sección de este mismo capítulo *Jiṭāb gaybī fī šūrat ḥadīṭ qalbī*—que comienza diciendo: «*innī jūtibtu bi-jiṭāb gaybī...*»—, evoca con la ilación de sus sentencias las *Mujāṭabāt* de Niffarī.¹⁷⁹ En este caso, las inspiraciones recibidas (año 665) son de

174 Vid. Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, *al-Nafaḥāt al-ilāhiyya*, ed. Muḥammad Hawāyāwī, Teherán, 1417H, p. 172.

175 Lit. «hizo que estuviera presente en... (*aḥḍara-nī*)».

176 Es decir, que corresponde a la misma fecha del calendario de la Hégira y que, según se desprende de la expresión, participa de una cualidad espiritual afín al «descenso» de la Profecía.

177 *Ibidem*

178 Cf. Ibn 'Arabī, *Las contemplaciones de los misterios*, ed. y trad. de S. Hakim y P. Beneito, ERM, Murcia, 1994.

179 Vid. Niffarī, *K. al-Mawāqif wa-l-mujāṭabāt*, ed. y trad. de A. J. Arberry, Cambridge University Press, London, 1935.

carácter auditivo (se trata en definitiva de inspiraciones cordiales, es decir, de «corazonadas») sin la dimensión visual propia de las contemplaciones.

En esta obra, Qūnawī se sitúa, pues, en la tradición de la inspiración dialógica en que se insertan en particular los *Mawāqif* de Niffarī, el *Ṭdāḥ al-ḥikma* de Ibn Barraḡān de Sevilla (m. 536/1141) —según el comentario de Ibn 'Arabī en su introducción a Mašāhid¹⁸⁰— y ésta misma obra del Šayj al-Akbar, *Las contemplaciones de los misterios*.

En estos pasajes, Qūnawī introduce el relato de sus experiencias indicando con esmero de qué modo y en qué momento han tenido lugar. No estamos, en definitiva, ante un ejercicio literario imitativo, sino ante el discurso inspirado de un «heredero» que realiza (*wāriṭ muḥaqqiq*) y actualiza el conocimiento vivencial de los misterios.

Pues bien, en esta misma obra, *al-Nafaḥāt al-ilāhiyya*, Qūnawī nos brinda una de las más sucintas y esclarecedoras exposiciones de los principios en que se funda lo que he dado en llamar «psicofía», la aplicación psico-espiritual de la Ciencia de los Nombres:¹⁸¹ el conocimiento del hombre, de sus estados, de sus moradas y de los secretos de su corazón a través de la Ciencia de los Nombres divinos, las modalidades de su manifestación y sus aplicaciones en la práctica espiritual.

En la primera sección del capítulo 40 (*Nafḥa rabbāniyya*), Qūnawī explica lo siguiente:¹⁸²

«Dice la súbita inspiración (*wārid*) —y el testigo (*šāhid*) da testimonio de su veracidad: La imagen [lit. el espejo] del espíritu de todo ser humano (*insān*) que se refleja en cualquiera de los mundos se conforma a su atributo predominante [lit. es el atributo que le domina: *al-waṣf al-gālib 'alay-hi*] en su constitución (*naš'a*) actual, en el momento en que se produce la separación (*ḥīna l-mufāraqa*), tanto si esta separación consiste en

180 Cf. *Las contemplaciones...*, pp. iv y xii. Amina González prepara una edición crítica de este comentario coránico inédito del maestro sevillano que es distinto a su también inédito *Tafsīr al-qur'ān*.

181 Otra denominación alternativa podría ser «onomatosofía», término que hace referencia directamente a las onomatofanías. De esta ciencia, deriva la ciencia que podría denominarse «onomatoterapia»: ciencia del tratamiento de los estados espirituales por aplicación de la Ciencia de los Nombres.

182 Vid. *Nafaḥāt*, pp. 177-178. No sigo la puntuación del texto de la edición crítica. El editor sigue criterios que no se entienden. Así, p. ej., separa sujetos y predicados con punto y coma.

retirarse [temporalmente del cuerpo] (insilāj),¹⁸³ como si tiene lugar por vía de la muerte efectiva [lo cual constituiría una separación definitiva del soporte físico]. Y esto es así también desde la perspectiva del Verdadero (al-ḥaqq): la imagen [lit. el espejo] de Su teofanía o auto-revelación [reflejada] en cada morada (mawṭin) o estación (maqām) espiritual, se conforma a aquello que esencialmente (al-ša'n al-dātī) te gobierna [lit. tiene soberanía sobre ti] cuando tal revelación tiene lugar.

Mas quien no está bajo el dominio de una circunstancia determinada o de un atributo específico, se manifiesta entonces en virtud de la esencia [lit. según la propiedad de la esencia] (bi-ḥukm al-dāt), en cada circunstancia (ša'n) según corresponda y en cada estación (maqām) según se requiera.

Quien tenga conocimiento de este secreto, conoce entonces el secreto de la constitución (naš'a) del mundo, del Istmo (barzaj), de la Vida Postrera (al-ājira), de la teofanía, del velo, de la carencia (naqṣ) y de la perfección.»

En primer lugar, tenemos la idea de que la imagen que de sí, del Cosmos o de Dios percibe el ser humano al reflejarse en el espejo que cualquiera de los mundos constituye para él [los mundos son aquí considerados en tanto que imágenes-espejo], es la imagen del atributo predominante que rige su constitución psico-físico-espiritual en el momento de la separación: separación del trance, del sueño, de la muerte,...

El texto insiste aquí en la idea de la separación. Tal vez la idea puede hacerse extensiva también al reflejo que el hombre percibe en el espejo de la realidad cotidiana con su percepción ordinaria.

Lo fundamental aquí es, nuevamente, la noción de un atributo dominante: en la incesante interacción de la multiplicidad de nombres que, «pugnan por manifestar sus efectos» hay, a cada instante, un nombre o un atributo particular cuyas propiedades predominan sobre las de los demás. El atributo que rige o domina un estado-tiempo, *al-waṣf al-gālib* —según la denominación de Qūnawī— corresponde a la noción de *al-ḥākīm al-akbar* de Ibn 'Arabī.¹⁸⁴

Qūnawī establece aquí una distinción fundamental entre quien está

183 Es decir, en que el espíritu o entidad psico-espiritual se separe de su soporte corpóreo, ya sea en el sueño o durante el trance extático.

184 Cf. *supra* la trad. de *Fut. X*: 150.

bajo el dominio específico de un atributo particular o de una circunstancia determinada, y quien *bi-ḥukmi l-dāt* no está dominado por ningún atributo particular.

La segunda sección del capítulo 40 (*Nafḥa rabbāniyya*) se titula «Utilísimo consejo» (*Waṣiyya mufīda ḡiddan*), lo cual advierte, obviamente, de que se va a tratar de una ciencia práctica, cuya aplicación aconseja vivamente el maestro. Dice así:

«Dado que los estados (*aḥwāl*) determinan la manifestación los Nombres, es preciso que el observador perspicaz [dotado de visión interior] observe atentamente su respiración (lit. alientos' *anfās*) y sus estados, con el fin de que pueda saber cuál es el nombre que le rige (*al-ism al-ḥākim 'alayhi*) en su estado (*ḥāl*), en su aliento (*naḥas*) y en su instante (*waqt*), de modo que actúe en consecuencia con la correspondiente y adecuada cortesía espiritual (*adab*), estando así consciente de su servidumbre particular a su Señor en conformidad con el nombre específico que gobierna su momento (*sulṭān waqtihi*), con presencia espiritual (*ḥuḍūr*) y directo conocimiento divino verificado (*ma'rifa ilāhiyya muḥaqqāqa*).»¹⁸⁵

Tenemos nuevas perspectivas. En definitiva, en la «psicofísica» cabe percibir el Nombre predominante del estado, del hálito, del reflejo, de la morada, del momento, del corazón o del secreto de sí mismo o de otro. La respuesta ha de ser, en consecuencia, el *adab* correspondiente, para lo cual se requiere la presencia espiritual que permite percibir y actuar con cortesía y el conocimiento que brinda las claves de una correcta orientación interior. Sigue Qūnawī —obsérvese el paralelo con el texto de *Futūḥāt*— diciendo lo siguiente:

«Toda divina orientación (*tawayyuh ilāhī*) tiene una propiedad particular en conformidad con el nombre especial que la caracteriza, con lo cual se requiere un *adab* específico (*adab jāṣṣ*) afín a cada relación (*nisba*) particular de entre las posibles relaciones de la servidumbre, que acompañado de una gnosis especial (*ma'rifa jāṣṣa*) produce todos los bienes de cuanto Dios ha predestinado y la estación espiritual

¹⁸⁵ Vid. Qūnawī, *Nafḥāt*, p. 178.

*requiere y determina. Y Dios es el que auxilia con Su don y Su generosidad.»*¹⁸⁶

Para familiarizarse con la «psicosofía» teórica y con el *adab* particular que cada Nombre en principio requiere, hay que recurrir, fundamentalmente, a los textos relativos al *tajalluq* en obras de autores sufíes sobre los Nombres divinos y a los textos que en los glosarios sufíes tratan de los *'abādila*.¹⁸⁷

Las aplicaciones prácticas de la «psicosofía» cubren un amplio espectro de posibilidades.¹⁸⁸ Así, por ejemplo, tras el relato de un sueño, un guía espiritual puede indicar a su discípulo la conveniencia de que practique un *dikr* o «rememoración» con un Nombre particular, acorde a su estado o su necesidad, cuyas propiedades resulten benéficas con relación a su aprendizaje o a un propósito ocasional.

Sin duda, un estudio comprensivo que tratara de esta Ciencia en toda su amplitud, integrando los distintos aspectos que brindan las fuentes tradicionales,¹⁸⁹ resultaría muy útil para explicar la relación de muchas y muy diversas manifestaciones del sufismo.

A modo de conclusión, sólo decir que la «psicosofía» trata, en definitiva, del perfeccionamiento, del conocimiento, de la adecuación al modelo profético y de la sanación de los corazones por medio de la Ciencia de los Nombres.

186 Vid. Qūnawī, *Nafaḥāt*, p. 178.

187 Para más referencias sobre los textos sufíes que fundamentan la «psicosofía», vid. P. Beneito, «Un ejemplo del influjo de Ibn 'Arabī en algunos autores persas: la difusión de la *psicosofía*», en *Šuhūd-i 'āšiqāneh*, Teherán, 2003, pp. 14-33 (en español) y 63-71 (en farsi).

188 No tengo conocimiento de ningún estudio de conjunto que trate la cuestión en toda su amplitud integrando diversas perspectivas. Nótese, por otra parte, que si en el sufismo la «psicosofía» trata del perfeccionamiento y el conocimiento, no es menos cierto que, cuando la «psicosofía» se vulgariza, pueden observarse aplicaciones de otro tipo, de distinta intención, vinculadas en general a prácticas de naturaleza simpatética ligadas a la magia.

189 Habría que incluir, por ejemplo, el estudio de los escritos sobre *dikr* contenidos en textos *kubrawíes* o *naqšbandíes*, entre otros.