

SER EL CORÁN: REFLEXIONES ACERCA DE LA PALABRA VIVA

Cada cosa existente encuentra en el Corán todo lo que desea.
*Futūhāt al-makkiyya*¹

Según Ibn ‘Arabī, el universo es un inmenso texto cuyos caracteres escribe el Cálamo divino sobre la Tabla guardada; dicho de otro modo, el cosmos visible e invisible está formado por las palabras —los seres vivos— que el Espíritu universal deposita en el Alma del mundo. Las palabras del universo admiten variaciones infinitas porque son inagotables. Por eso, declara Ibn ‘Arabī: «Las palabras de Dios no son sino las formas de las criaturas que tienen la posibilidad de existir; y estas no terminan nunca».² Y añade el gran Šayj: «El mundo [...] es, para nosotros, el gran volumen del Corán (*al-mušaf al-kabīr*), que Dios nos ha recitado como una sucesión de estados espirituales, así como el Corán es, para nosotros, una recitación de palabras. En efecto, el mundo está formado por letras escritas y bordadas sobre el pergamino extendido de la existencia. La escritura en el pergamino no se detiene nunca; no tiene fin».³

El pergamino de la existencia está, como nos refiere también el gran maestro, escrito por ambas caras: «En el mundo —nos dice de nuevo el Šayj— hay un Libro bordado por ambos lados, pues este Libro posee dos caras (marcadas): una de ellas busca lo alto y los Nombres divinos; y la otra, lo bajo, la naturaleza».⁴ El libro escrito por dentro y por fuera constituye una alegoría de los significados exotérico y esotérico del mensaje revelado, al igual que la espada de dos filos que sale de la boca, acerca de la cual leemos en el Nuevo Testamento: «Ciertamente, la palabra de Dios es viva y poderosa, y más cortante que cualquier espada de dos filos. Penetra hasta lo más profundo del alma y del espíritu, hasta la médula de los huesos, y juzga los pensamientos y las intenciones del corazón» (Hebreos, 4:12). El simbolismo del libro se relaciona, en general, con el del tejido, en el que se trenzan los sentidos aparentes y ocultos del texto, los aspectos visible e invisible de la realidad, como la trama y la urdimbre de un tapiz.

La epistemología islámica establece una escala en el proceso de conocimiento cuando señala que, para conocer a Dios, el ser humano debe antes conocerse a sí mismo pero, para conocerse, tiene primero que conocer el cosmos y, para ello, debe previamente conocer el Corán. Si el cosmos es un libro infinito, y el Corán un universo a pequeña escala, el ser

humano es el intérprete cualificado de ambos libros. Debe profundizar en el mensaje revelado y comprender el cosmos para conocerse a sí mismo y para vislumbrar aquello que es posible entender de Dios. El texto sagrado es, en suma, un universo cifrado que permite leer el mundo exterior como texto. Entre estos dos universos, o entre estos dos libros, se ubica un intermediario privilegiado: el ser humano perfecto, el *insan al-kamil*. Él es, como nos asegura el gran Šayj, el hermano del Corán,⁵ y es a él a quien corresponde descifrarlo, convirtiéndose a la vez en intérprete del libro sagrado y en intérprete de la creación, el que otorga sentido a ambos.

El Corán debe ser interpretado y también los eventos de la vida cotidiana remiten a significados que no siempre resultan evidentes. La interpretación del mundo se torna imperativa debido a la naturaleza imaginal —o ambigua— de lo que llamamos realidad, una realidad que es afirmada y negada al mismo tiempo, pues todo lo que no es Dios se halla a idéntica distancia de ser y no-ser. Por eso, cuando el Profeta declara en un hadiz que la vida en este mundo es como un sueño, nos está sugiriendo también que interpretemos los sucesos de la existencia de igual modo que interpretaríamos nuestros sueños.

Se afirma que el Corán es un texto «totalizador» porque congrega todos los mensajes de las escrituras anteriormente reveladas. «El Corán — subraya el gran maestro andalusí— no sólo alberga todos los conocimientos contenidos en las escrituras, sino también lo que no está incluido en ellas. El que recibe el Corán recibe la luminosidad perfecta (*ḍiya'*) que incluye a todo conocimiento [...] Debido al Corán cabe decir que Muḥammad recibió las “palabras todo-comprehensivas” (*yāwami' al-kalim*). Así, las ciencias de los profetas, los ángeles y cada lengua conocida están contenidos en el Corán y son explicados a través de él a los “compañeros del Corán”.»⁶ Estos compañeros también reciben el nombre de «portadores del Libro».

A propósito de una visión de juventud, Ibn ‘Arabī nos relata lo siguiente: «Vi en un sueño que la Resurrección había comenzado y la gente surgía como las olas del océano. De pronto escuché recitar el Corán en el ‘Illiyūn, y exclamé: “¿Quiénes son esos que recitan el Corán en un momento como este, sin estremecerse de miedo?”. Se me dijo: “Ellos son los portadores del Corán”. En ese momento dije: “Entonces quiero ser uno de ellos”. De inmediato apareció una escalera y ascendí por ella a una sala en el ‘Illiyūn, en la cual viejos y jóvenes estaban recitando el Corán al profeta de Dios, Abraham, el Amigo Íntimo. Me senté ante él y comencé a recitar con plena confianza, sin sentir temor, alarma ni cautela». ⁷ Según el

Libro sagrado, el ‘Illiyūn es el lugar en el que está salvaguardada la «escritura de los justos» (83:18-21), que es otro de los apelativos del texto revelado. Cumpliendo con esa aspiración, Ibn ‘Arabī no buscó sino en el Corán la inspiración y el contenido de su enseñanza oral y de su ingente obra escrita. Por eso no debe extrañar que recalque: «Todo aquello de que hablamos en nuestras sesiones y nuestros escritos procede del Corán y de sus tesoros».⁸

Parece obvio que nadie que no sepa árabe pueda entender el Corán. Pero, de ser cierta esa afirmación, Abū Ya’zā, maestro de Abū Madyan y uno de los santos medievales más importantes del Magreb, no hubiese podido despejar las dudas que muchos de quienes le visitaban esperaban resolver con sus sabios comentarios. Y es que Abū Ya’zā era bereber, desconocía el árabe y necesitaba de un intérprete para dialogar en ese idioma con sus interlocutores arabo-parlantes. Y, a pesar de que sólo conocía del Corán la Fātiḥa y las tres últimas azoras, las más cortas del libro, sin embargo, su simbiosis con el texto coránico era tal que, si alguien cometía en su presencia un error en la recitación del texto original, era capaz de corregirlo de inmediato. Este grado de identificación absoluta con el mensaje revelado es, dicho sea de paso, una de las características más ostensibles de los llamados santos muḥammadíes.

Refiriéndose a su propia experiencia de ser un recipiente del Corán, comenta Ibn ‘Arabī: «Por ello decimos que a tu corazón ha descendido de una sola vez, sin querer por ello decir que lo aprendieses y comprendieses totalmente, siendo como es nuestra Palabra espiritual. Él se halla en ti sin que lo sepas [...] Yo lo vi en mí mismo al principio y lo vi en mi maestro (*šayj*) Abūl-Abbās Al-‘Ūryabī, de la ciudad de Al-Ūlya, en el oeste andalusí. Oí decir a algunas de las gentes de nuestra cofradía (*ṭarīqa*) que habían aprendido el Corán de memoria, o ciertos versículos de él, sin que, como es la costumbre, ningún maestro (*mu’allim*) se los hubiera enseñado. Mas lo encuentran en su corazón y lo pronuncian en árabe, tal y como está escrito, aunque no fuera esta su lengua».⁹

Así pues, la identificación con el Corán es un profundo estado espiritual que va más allá de las apariencias y convenciones exteriores. Todo es posible a este respecto. Una persona puede hablar árabe a la perfección y no entender en absoluto los entresijos del mensaje coránico, y otra, ignorar el árabe por completo y llegar a transformarse, como Abū Ya’zā, al-‘Ūryabī o el mismo Ibn ‘Arabī en un Corán de carne y hueso.

Convertirse en un Corán viviente —o, al menos, llegar a ser su hermano o portador— es la meta última del sendero del sufismo. Cuando

le preguntaron a Aīša, la esposa más joven del Profeta, cuáles eran los rasgos de carácter del mensajero de Dios, ella respondió que su carácter era el Corán. E insistiendo en la identificación entre el Corán y Muḥammad, nos indica Ibn ‘Arabī: «Si alguna persona de la comunidad del Mensajero no ha conocido al Mensajero de Dios y desea verlo, que se fije en el Corán porque, cuando lo mire, no habrá diferencia alguna entre ver el Corán y contemplar al Mensajero de Dios».¹⁰ Y en otro lugar insiste en que «el carácter del mensajero de Dios era el Corán y la asunción de los nombres divinos como sus propios rasgos».¹¹

Asimismo, según recoge el libro sagrado en sendas ocasiones (7:158 y 62:2), el Profeta era *ummi*, es decir, «iletrado». Si bien algunos comentaristas leyeron esa declaración en el sentido ordinario de que no sabía leer ni escribir, lecturas menos reduccionistas —como la efectuada por Ibn ‘Arabī y otros insignes exponentes del sufismo— nos advierten de que el supuesto analfabetismo del Profeta se refiere, más bien, a la capacidad de poner entre paréntesis el pensamiento discursivo, de detener la interpretación habitual del mundo para permitir que emerjan sus significados más recónditos, de convertirse en espejo impoluto capaz de reflejar con las mínimas distorsiones tanto el mensaje divino como el mensaje de la creación.

El apelativo de «iletrado», aplicado al profeta y otros santos musulmanes, supone, estrictamente hablando, que su conocimiento de la realidad divina no se deriva de la especulación o la consideración racional, sino que es un don que procede directamente de Dios. La *ummiyya* es, en suma, un estado espiritual en el que la faceta más profunda del corazón se abre a la revelación de la realidad sin que apenas existan velos que obstruyan su recepción; es el estado de «inocencia espiritual» o, según consigna la tradición neotestamentaria, de «pobreza de espíritu».

Por paradójico que nos parezca en un hombre que escribió docenas de libros, Ibn ‘Arabī también fue un iletrado. No sólo porque supo sumir su corazón en los reinos más allá del pensamiento, sino porque confeccionó todas sus obras en un estado completo de inspiración divina y sin atenerse a ningún plan preconcebido. Simplemente —como él mismo confiesa— permanecía en una actitud de ignorancia e indigencia intelectual ante la puerta del misterio esperando a que esta se abriera. Y comenta a este respecto el gran Šayj: «Para nosotros, el hecho de ser un “iletrado” no contradice la memorización del Corán o de los hadices proféticos. En nuestra opinión, una persona es “iletrada” cuando no utiliza su consideración reflexiva ni su juicio racional para expresar el significado

y los misterios que entraña el Corán. No utiliza las pruebas racionales para obtener el conocimiento de las cosas divinas, como tampoco emplea las analogías, las evidencias legales o la asignación de causas que ocupan a las autoridades para aprehender los decretos de la Ley. Cuando el corazón está a salvo de la consideración reflexiva, entonces, de acuerdo tanto a la Ley como a la razón es “iletrado” y se halla de inmediato y de la manera más perfecta receptivo a la divina apertura». ¹²

De lo que se trata entonces es de abrir el centro más íntimo de nuestro corazón —denominado por los sufíes «secreto de los secretos» (*sirr al-sirr*)— para acoger la revelación que tiene lugar a cada instante. Así pues, para empezar a atisbar el contenido sin fondo ni orilla del Corán —y, en el mejor de los casos llegar a convertirse en un Corán viviente— hay que devenir un iletrado, sumiendo la mente en un silencio absoluto y renunciando a cualquier tipo de concepto y juicio preestablecido para escuchar directamente el gran texto de la creación y para descubrir nuevos significados cada vez que se recita el Libro sagrado. Porque, de igual modo que la creación se ve renovada de manera incesante por el Aliento del Todo-Misericordioso, el Corán también está descendiendo de continuo al corazón de los creyentes, mostrándoles un significado insospechado a cada lectura.

El gran Šayj llega a señalar que, si no captamos un nuevo sentido cada vez que leemos el mensaje revelado, es que no estamos leyéndolo correctamente, porque «el Corán —según apunta— es perpetuamente nuevo para aquellos que lo recitan», ¹³ insistiendo en la idea de la renovación permanente de los sentidos implícitos en el discurso divino. Así, señala: «Si bien [el Corán] descendió al corazón de Muḥammad, no cesa de descender al corazón de los fieles de su comunidad hasta el Día de la Resurrección. Su descenso a los corazones es siempre nuevo porque la Revelación es perpetua». ¹⁴ Esta revelación permanente implica que el Corán, como escribía el gran místico y sabio persa Shihāb al-Dīn Yaḥyā Sohravardī, está siendo revelado de continuo y personalmente a cada uno de nosotros. El Libro sagrado pasa a ser, de ese modo, la recitación de nuestro propio itinerario espiritual. Las virtudes de los profetas reseñados en el texto se ven transformadas en las cualidades de las diferentes etapas espirituales que atraviesa nuestra existencia (es decir, el Moisés de tu ser, el Jesús de tu ser, el Abraham de tu ser, etcétera, como los denomina el místico persa). Sus aleyas son atemporales porque se adaptan a cada situación concreta y a cada circunstancia individual, y su

lectura se convierte, en suma, en una revelación siempre renovada en la que Dios se dirige específicamente a cada lector.

De igual modo que el Corán ha sido escrito para cada uno de nosotros, también el libro de la vida reviste un significado único e intransferible para cada persona, al cual deberemos abrirnos también con la máxima inocencia espiritual y bien ligeros de equipajes personales, intelectuales y culturales, como si no supiésemos gran cosa, como si el mundo fuese siempre nuevo, como si siempre leyésemos por primera vez no sólo el Corán, sino cualquier otro libro.

Me gustaría ahora evocar otra extraña visión de nuestro autor en la que el Profeta le muestra en su forma primordial el Corán como un terrón de tierra: «Vi en sueños un ser de entre los ángeles que me dio un trozo de tierra aglutinada, sin polvo, y de una profundidad sin fondo. Cuando lo tuve en las manos, descubrí que ese trozo de tierra era ni más ni menos que Su palabra, “Os encontréis donde os encontréis, volved el rostro hacia la Mezquita Sagrada”... [hasta] “¡Dadme las gracias y no Me seáis desagradecidos!” (2:150-2)¹⁵ Yo estaba estupefacto, no podía negar ni que era la esencia misma de esos versículos, ni que era al mismo tiempo un trozo de tierra. Me fue dicho entonces: “Es así como el Corán fue revelado —o como estas aleyas fueron reveladas— a Muḥammad”. Yo veía al mismo tiempo al Enviado de Al-lāh que me decía: “Es así como me fueron reveladas, experimentalo tú mismo; ¿puedes negar lo que constatas?”»¹⁶ Volviendo, ya para concluir, a la imagen del mundo como texto y de los seres como palabras divinas, es como si el auténtico Corán —del cual el texto que conocemos es el peldaño más ostensible de un descenso sin fin— estuviese entretejido en la tierra, el agua y el viento, como también en cada acción y cada pensamiento del ser humano.

-
- ¹ *Futūḥāt al-makkiyya*, III.94.2. *The Sufi Path of Knowledge*, p.242.
- ² *Futūḥāt*, vol. IV, 167.
- ³ *Futūḥāt*, vol. I, 101.
- ⁴ *Futūḥāt*, vol. I, 366.
- ⁵ *Futūḥāt*, III, cap. 366, p.329.
- ⁶ *Futūḥāt*, II 107.20.
- ⁷ *Ibid.*, pp. 83-4.
- ⁸ *Futūḥāt*, III, *Dos horizontes*, p. 134.
- ⁹ *El esplendor de los frutos del viaje*, pp. 84-85.
- ¹⁰ *Futūḥāt*, IV 60.33. *The Sufi Path of Knowledge*, p. 241
- ¹¹ *Futūḥāt*, III 61.2.
- ¹² *The Sufi Path of Knowledge*, p. 236.
- ¹³ *Futūḥāt*, III, pp. 93-94. *An Ocean Without Shore*, p. 25.
- ¹⁴ *Futūḥāt*, III, p. 108. *Ibid*, p. 140.
- ¹⁵ Las azoras completas son como siguen: (150) «Vengas de donde vengas, vuelve tu rostro hacia la Mezquita Sagrada. Y en cualquier lugar en el que estéis, volved el rostro en dirección a ella, para que nadie tenga nada que decir contra vosotros, salvo los injustos; pero a esos no les temáis, temedme a Mí. Así completaré Mi gracia en vosotros y quizá así seáis bien dirigidos. (151) Igual que os hemos mandado un Enviado de entre vosotros para que os recite Nuestras aleyas, para que os purifique, para que os enseñe la Escritura y la Sabiduría, para que os enseñe lo que no sabíais. (152) ¡Acordaos de mí, que Yo Me acordaré de vosotros! ¡Dadme las gracias y no me seáis desagradecidos!»
- ¹⁶ *Futūḥāt*, I, p. 714. Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, p. 107.

Francisco Martínez Albarracín: Caravaca de la Cruz, 1956. Licenciado en filosofía por la Universidad de Valencia, amplió estudios en Viena y es profesor de bachillerato. Entre sus publicaciones se cuentan los libros *Tres maestros de la filosofía: Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Ortega y Gasset; De Orfeo a los Dióscuros* y *De sofía y teosofía. Jacob Boehme y otros ensayos*. Es miembro fundador de MIAS-Latina, co-director de la Colección Dragomán, y uno de los coordinadores del Círculo de Estudios Espirituales Comparados (CEEC).

Nika Rodríguez Mohamedi: Licenciada en psicología, posgrado en protocolo, comunicación y relaciones institucionales y corporativas, profesora de hatha yoga y meditación, máster en programación neurolingüística. Codirige el centro de meditación 'Yoga Mukta' y es miembro del Fórum Filosófico Melilla.