

esta duda positiva de que el Corán sea realmente un libro sagrado revelado por Dios, e invitan a la prudencia, por ejemplo:

«Di: “¿Qué os parece? Si procede de Dios y vosotros, luego, no creéis en él, ¿hay alguien que esté más extraviado que quien se opone tan marcadamente?”»²¹⁰.

Y según otra aleya, el uso negativo de la capacidad de conjeturar u opinar tiene en su base la creencia en otros dioses distintos al Dios Único:

«¿No es, acaso, de Dios lo que está en los cielos y en la tierra? ¿Qué siguen, pues, quienes invocan a otros asociados, en lugar de invocar a Dios? No siguen sino *conjeturas*, no formulan sino *hipótesis*»²¹¹.

Aquí puede establecerse una conexión con el tema del *cientificismo*, pues elaborar hipótesis basándose sólo en el costumbre o hábito de observar la sucesión de acontecimientos, desconectándolos de su fuente divina, supone en realidad divinizar las causas secundarias, elaborando hipótesis sobre lo cambiante y percedero. Se recordará aquí que Platón basaba la opinión en los objetos cambiantes del mundo, mientras que por el contrario basaba la ciencia auténtica en las Ideas en Sí, es decir, en las leyes eternas del Ser, cuya raíz son los atributos divinos.

Si miramos el orden de las suras del Corán vemos una progresión que permite entender mejor el mito de Platón: la sura número veintiuno se titula ‘Los Profetas’, y alude a la figura del mensajero escogido que es enviado a transmitir el mensaje divino. Correspondería al mensajero de la caverna y a la necesidad de confiar en él. La siguiente, la veintidós, es ‘La Peregrinación’, y alude al viaje externo que lleva a ver los signos divinos y que es un símbolo del viaje interno que emprende el alma. La sura veintitrés se titula ‘Los

creyentes’, y alude a esta dimensión de la creencia que se refuerza con la visión de los signos. La sura veinticuatro es ‘La Luz’, y alude a la luz que Dios da a los creyentes y que permite seguir avanzando en Su camino y Su conocimiento, y equivaldría a la luz del sol que recibe al prisionero que sale de la caverna. La veinticinco es ‘El Discernimiento’, y alude a la capacidad que se obtiene con la Luz para poder discernir el bien del mal, la justicia de la injusticia, las acciones que tienen valor de las superficiales y banales, etc., y que permite llevar el conocimiento espiritual al terreno práctico y cotidiano.

Actitud socrática e islam

Sin duda alguna Sócrates fue un gran maestro, pero, según cuenta Platón en la *Apología de Sócrates*, éste declaraba que no había sido ni se consideraba a sí mismo maestro de nadie. Esta paradoja puede ser comprendida a la luz de la cosmovisión sufi, pues, como se ha venido repitiendo, el mundo es considerado manifestación divina. Ello implica que los maestros también lo son, como dice el hadiz: Dios ha llegado a ser su vista, su oído, su mano, su lengua y su pie, y a través de ellos se perpetúa la enseñanza espiritual. Los maestros como Sócrates están al servicio del mandato divino, y dan fe de este hecho los siguientes textos de la Apología, en los que Sócrates habla de la orden divina de examinar a los hombres:

«Al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás»²¹².

«Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: ‘Mi buen amigo, siendo ateniense, de



la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio, no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?». [...] Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios»²¹³.

«Como digo, realizar este trabajo me ha sido encomendado por el dios por medio de oráculos, de sueños y de todos los demás medios con los que alguna vez alguien, de condición divina, ordenó a un hombre hacer algo»²¹⁴.

Esta actitud socrática tiene una relación directa con el significado profundo del término *islam*, que suele traducirse por ‘sumisión’ o ‘conformidad’ al mandato divino. Para empezar, podemos afirmar que Sócrates estaba sometido al mandato divino, pues él mismo lo afirma en los citados pasajes con frases como ‘al ordenarme el dios’, ‘voy a obedecer al dios’, ‘esto lo manda el dios’, ‘realizar este trabajo me ha sido encomendado por el dios’, etc.... En el Corán leemos que “ciertamente, la Religión, para Dios, es el Islam”²¹⁵. Otros traductores vierten el término *islam* por ‘sumisión’ o ‘auto sumisión’, etc.

Ahora bien, para entender las implicaciones profundas de esta aleya es necesario distinguir entre dos conceptos: la ‘Voluntad divina’ por una parte y el ‘Mandato divino’ por otra. Como se ha venido repitiendo a lo largo de todo el presente estudio, el mundo entero, con todos los fenómenos y acciones, tanto las humanas como las que se dan en la naturaleza y en todo el universo, son fruto de la acción divina. Dios es el Creador absoluto (*al-Jāliq*). En el Corán se dice que no cae una hoja sin que Dios lo sepa, y que Dios da existencia al ser humano y a lo que hace. Esto no anula la libertad del ser humano, como se dijo, pues como explica Ibn ‘Arabī Dios crea el

acto para el siervo cuando éste tiene voluntad de realizar tal acto. Es decir, cualquier cosa que suceda es voluntad divina, pues la premisa de que cualquier fenómeno sucede por recreación divina implica que sin Su voluntad nada sucede. Como se dijo, sin Dios no crece la hierba, ni cae la lluvia, ni nosotros podemos llevar a cabo ningún acto voluntario o involuntario. Esto es por tanto en lo que consiste la Voluntad divina: todos los acontecimientos que se producen en este mundo, todas las acciones realizadas, sin excepción alguna, se deben a la Voluntad divina, y aceptar este principio es uno de los seis artículos de la fe (*imān*) musulmana, pues es el artículo de la providencia, que consiste en aceptar que todo, tanto lo bueno como lo malo, procede de Dios, es decir, es Su voluntad que suceda.

En este sentido, no puede haber distinción entre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto. Cada fenómeno, tal como es en la realidad, es un efecto directo de la Voluntad de Dios. Cada acontecimiento se produce de un modo determinado porque así lo quiere Dios. En palabras de Ibn ‘Arabī: “Cada decreto que se lleva a cabo en el mundo [o sea cualquier cosa que se produzca en el mundo como fenómeno concreto] es un decreto de Dios, incluso cuando viola el tipo particular de decreto que se ha dado en llamar la Ley Sagrada, ya que, en realidad, sólo cuando un decreto es verdaderamente un decreto de Dios puede ser llevado a cabo”²¹⁶. Este punto de vista, por tanto, es totalmente distinto del de la Ley Sagrada, que aprueba tal cosa y desaprueba tal otra. Cuando alguien hace algo “malo”, su acto va en contra de la Ley Sagrada pero, según Ibn ‘Arabī, nunca va en contra de la Voluntad de Dios porque es absolutamente imposible que algo ocurra contra la Voluntad de Dios.

Llegamos así al concepto de ‘Mandato divino’, que es distinto del de ‘Voluntad divina’, y que tiene relación directa con la actitud socrática, pues Sócrates, al igual que todos los enviados y verdaderos maestros espirituales, estaba sometido al Mandato divino. De nuevo nuestro sufi andalusí nos ayuda a entender esta importante cuestión. La explica poniendo el ejemplo de la relación que hay



entre un médico y la naturaleza, pues de igual modo que se dice del médico que está al servicio de la naturaleza, se dice de los Enviados y de los herederos espirituales de los Enviados que están al servicio del Mandato divino. Sin embargo, aunque el médico está al servicio de la naturaleza, para servirla verdaderamente, tiene que ir aparentemente en su contra. Puede ocurrir que la naturaleza produzca en el cuerpo una condición física particular que se llama «enfermedad». Si el médico le proporcionara su ayuda bajo pretexto de que está a su servicio, agravaría esta enfermedad, pues iría a favor del proceso iniciado por la naturaleza. Por el contrario, el médico le pone obstáculos a este proceso de la naturaleza a fin de devolver la salud —que, sin embargo, forma parte también de la naturaleza—, creando una condición física diferente, opuesta a la primera. Por consiguiente el médico no está al servicio de la naturaleza de forma absoluta. Lo está únicamente en la medida en que no puede devolver la salud al cuerpo del enfermo y cambiar su condición física más que actuando igualmente por medio de la naturaleza. No concede a esta más que una consideración particular, no un derecho general. El médico está, pues, a servicio de la naturaleza sin estarlo²¹⁷.

Igual es la forma en que los Enviados de Dios y los herederos espirituales de los Enviados están al servicio de Dios, pues están al servicio del Mandato divino y no al servicio de la Voluntad divina. Así, el Mandato divino no coincide necesariamente con la Voluntad. Obedecer al Mandato consiste en que los enviados y sus herederos se oponen a la Voluntad divina buscando, por medio de lo que ellos ordenan, la felicidad del ser sometido al castigo, es decir, sometido a las consecuencias negativas de sus propios actos. Si los enviados estuvieran al servicio de esta Voluntad, no exhortarían a los hombres al Bien, y en lugar de refrenar el mal lo favorecerían, igual que el médico favorecería la enfermedad²¹⁸. Pero al estar sometidos al Mandato los exhortan al Bien, lo que en el fondo también es Voluntad divina, pues el acto de amonestación del enviado también sucede por Voluntad divina.



En la historia de Sócrates vemos claramente esta diferencia entre Voluntad y Mandato en el pasaje citado arriba ‘Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros’. Sócrates, por tanto, se oponía a la Voluntad divina por la cual los actos injustos de los atenienses se producían, es decir, se existenciaban, y por el contrario servía al Mandato divino de oponérseles y conducirles por el camino de la virtud y de las leyes divinas. Sin embargo, muchos atenienses se le opusieron. Ibn ‘Arabī dice que el Enviado y el heredero son los médicos de la vida futura para las almas sometidas al Mandato de Dios. Meditan el Mandato del Altísimo, tienen en cuenta Su Voluntad y comprueban que Él les ordena lo que contradice Su Voluntad, porque solo se realiza lo que Él ha querido. Ahora bien, el Mandato puede no ser cumplido por quien ha recibido la orden, de modo que se habla entonces de “oposición” y de “desobediencia”. El Enviado es así un simple transmisor²¹⁹. Sócrates, por tanto, era un transmisor del Mandato divino, sometido a Dios en este sentido.

Volviendo al sentido del término *islam*, vemos que la actitud que implica de sumisión es similar a la actitud socrática, pues también es sumisión al Mandato divino y no a la Voluntad divina. Si *islam* es la actitud, *musulmán* es aquél que desarrolla esta actitud en sí mismo, es decir, que está sometido al mandato divino. Si la sumisión fuera a la Voluntad divina entonces todas las criaturas deberían entrar dentro de la categoría de ‘musulmán’, pues como hemos visto nada sucede sin la voluntad divina, es decir, todo está sometido a Su voluntad, consciente o inconscientemente. Sin embargo, sólo cuando esta sujeción es consciente y voluntaria y se traduce en la escucha del Mandato puede aplicarse propiamente el término *musulmán* a quién la posee.

Según la tradición islámica el profeta Muhammad es considerado el último de los profetas, que cierra la larga cadena ininterrumpida de profetas iniciada por Adán, y por ello en el Corán se le



nombra como ‘el sello de los profetas’. Muhammad fue sin embargo la concreción en el espacio y en el tiempo de una realidad mucho más grande, de un ser cósmico que es anterior a su aparición como profeta individual en un momento determinado de la historia. Esta realidad se conoce como la “Realidad de Muhammad” (*ḥaqīqa Muhammad*), o también la “Luz de Muhammad” (*al-nūr al-muhammadī*). Según la tradición, la Luz fue lo primero que Dios creó, o dicho en terminología akbarí fue la primera autodeterminación con que la Esencia, en el nivel de la Unidad, se determinó a sí misma. De ahí el hadiz en que Muhammad dice de sí mismo: “la primera cosa que creó Dios fue mi Luz”, y otro en que dice: “Yo era profeta incluso cuando Adán se hallaba entre la arcilla y el agua”. Esta realidad fue contemplada también en el neoplatonismo, pues corresponde al Primer Intelecto de Plotino. Así, la Luz fue el punto de partida de todas las demás creaciones, es decir, es la base misma de la creación del mundo. Y la Luz siguió manifestándose, a partir de este primer momento, también en los sucesivos profetas hasta que alcanzó su última manifestación histórica en el profeta Muhammad²²⁰.

Ibn ‘Arabī destaca el carácter de servidumbre en que se encuentra el “espíritu muhammadiano” en relación con el Creador:

«El Profeta fue creado servidor desde el origen. Jamás elevó la cabeza, buscando el Señorío. Jamás cesó de vivir prosternado, sin abandonar jamás el estado de receptividad, de pasividad, con el fin de que Dios trajera a la existencia a partir de él lo que trajo a la existencia»²²¹.

Por tanto, el Profeta servía también al Mandato divino, como todos los profetas y enviados anteriores. En el islam, el Mandato divino se sustenta sobre los grandes cinco pilares, es decir la profesión de fe, la oración preceptiva, la limosna, el ayuno del Ramadán y la peregrinación. Por medio de la orden divina de practicarlos



Dios saca, en terminología coránica, de las tinieblas a la luz a aquellos que siguen el Mandato.

La función del Profeta y de sus herederos es pues la de actuar de transmisores de dicho Mandato. Sin embargo, en el Sufismo se contemplan las implicaciones profundas de estos cinco pilares, las cuales van más allá de su mera práctica exterior y ritual. Por ello en el caso del Sufismo, debido a dicha profundización, se desarrolló desde el principio un método propio, basado no sólo en el Corán sino también en la misma práctica del Profeta y de sus compañeros. A continuación veremos las primeras etapas del método sufí que se relacionan, en términos del mito de Platón, con el ascenso hacia la salida de la caverna.

El comienzo del camino: de las sombras ilusorias a la luz del corazón

En los tratados sufíes encontramos las tres grandes etapas de evolución del alma descritas más arriba subdivididas en múltiples etapas. En uno de los más antiguos textos autorizados, el *Kitāb al-lumá‘*, el sufí al-Sarrāy enumera siete principales estaciones espirituales (*maqāmāt*), que se han hecho famosas en el sufismo posterior y que son las siguientes: el arrepentimiento (*tawba*), la abstención o abstinencia (*wara‘*), el ascetismo o renuncia (*zuhd*), la pobreza (*faqr*), la paciencia (*sabr*), la confianza en Dios (*tawakkul*) y el contento o satisfacción (*riḍā*). Aunque en todas las descripciones de los autores sufíes las características principales de cada estación son semejantes, sin embargo, el orden y el número pueden variar. Es como querer describir el número de pasos que uno debe dar para escalar una montaña. Se conoce el principio y el final, así como las peculiaridades más importantes del camino, pero existen diversos itinerarios. E incluso algunas estaciones pueden darse de forma simultánea. Por tanto, todos los esquemas son orientativos,

