

ción propia de la *nafs* o alma inferior, o en términos platónicos del alma concupiscible. Por ello en el sufismo el control de la ira y del deseo ocupa un lugar muy importante, pues se considera que son fuertes obstáculos en el camino. Cuando la falsa identificación con las formas pasajeras cesa, el alma se identifica entonces con lo divino, que es lo real y permanente y que es su principio y esencia. El consejo del profeta Muhammad ‘morir antes de morir’, vemos así que encaja plenamente con la definición que Platón da al oficio del auténtico filósofo-gnóstico, que consiste en el ‘oficio de morir’: “cuantos rectamente se dedican a la filosofía [...] no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos”¹⁸³; “Los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible”¹⁸⁴.

La evolución del alma pasa pues necesariamente por esta muerte iniciática o desidentificación con las formas pasajeras. Antes de entrar en la técnica principal del sufismo, la del Recuerdo/Invocación (*dikr*), técnica esencial para la purificación del alma, se va a examinar el papel operativo que tiene la creencia, ya que, por su importancia, la fe puede considerarse como parte esencial del método sufi.

La cualidad operativa de la creencia

Como vimos anteriormente la confianza-creencia en el prisionero liberado, que había vuelto del mundo exterior, era esencial para la liberación del resto de los prisioneros de la caverna. Y como se expuso también, este arquetipo es el mismo que el del profeta que transmite a su comunidad el mensaje que le ha sido revelado. Así, el mundo de la caverna equivale al mundo del ser humano caído, donde la creencia deviene un resquicio de esperanza en la oscuridad del alma, un camino para salir de las tinieblas a la luz, como leemos en la siguiente aleya:



«Dios es el Amigo de los que creen, les saca de las tinieblas a la luz. Los que no creen, en cambio, tienen como amigos a los *taguts*, que les sacan de la luz a las tinieblas. Ésos morarán en el Fuego eternamente»¹⁸⁵.

Según la perspectiva del sufismo el ser humano fue creado con la más bella disposición, pero luego fue puesto en lo más bajo. El mito de la caída desde el estado paradisiaco al terrenal, más allá de la simple idea de condenación, es ante todo un anuncio del camino de vuelta a esta pureza primigenia. En las primeras aleyas del Corán leemos esbozado este momento:

«Dijimos: Descended todos de aquí, y si os llega de Mí una guía, los que la sigan no tendrán nada que temer ni se entristecerán»¹⁸⁶.

Y en otra sura vemos en qué consiste seguir la guía:

«Hemos creado al hombre dándole la mejor complexión. Luego, hemos hecho de él el más abyecto, excepto quienes crean y obren bien, que recibirán una recompensa ininterrumpida»¹⁸⁷.

Vemos así que la creencia y las buenas obras son el medio para volver al estado original de pureza. Por tanto tienen una cualidad operativa.

La creencia, en el método del sufismo, no es una cuestión de capricho, ni tan siquiera de una convicción previa, sino de necesidad, pues es el medio para librarse de la condición de ‘esclavitud’ respecto al mundo. El método de adorar o recordar a Dios no tiene como fin complacerle porque lo necesite, pues se deja bien claro que Dios no tiene necesidad alguna de las criaturas, sino que es una necesidad fundamental del ser humano que surge de su condición de pobreza y necesidad esenciales.



El ser humano, por su propia constitución, siempre cree y adora algo, consciente o inconscientemente. Ibn ‘Arabī señala que toda persona tiene una visión de la realidad. El Šayj usa la palabra árabe *i’tiqād*, que se suele traducir por ‘creencia’, y que significa anudarse, atarse o establecerse con firmeza. Con esta palabra se refiere a todos los nudos que moldean el entendimiento. Ser humano significa tener una perspectiva determinada, una opinión del mundo. En otras palabras, la creencia, creer en algo, es inevitable. Y las creencias, conscientes o inconscientes, están en la raíz de cada pensamiento y de cada acción humana¹⁸⁸. Así, la no creencia también es en cierto sentido una creencia; el no creyente también está “atado” a una visión de la realidad que condiciona la manera en que vive. Y si no adora a Dios, que es el Real (*al-Ḥaqq*), adora sin saberlo lo falso, divinizando lo creado y creando ídolos, externos e internos. Por tanto sólo puede escapar de esta sumisión a lo falso sometiéndose a lo Verdadero y Real, y este es el significado primigenio de la palabra *islam*, cuya raíz denota las nociones de ‘sumisión’ o supeditación a un vínculo y de ‘paz’, la cual se deriva de esta supeditación. Adorar y recordar a *Allāh* es así la vía de liberación, como dice Rumi: «si deseas un camino para salir de esta prisión en ruinas, no apartes tu cabeza del Amado, “pero inclínate en adoración y acércate”»¹⁸⁹.

El siguiente pasaje del *Mathnawī* habla de este valor intrínseco de la fe:

«(Dios dijo): “Ellos creen en lo no-visto: es lo que Yo quiero, por ello he cerrado la ventana del mundo pasajero”. El prestar servicio en la ausencia es cosa hermosa, y agraciada. El alcalde de una fortaleza quien en la frontera del reino, lejos del sultán y de la sombra del sultanato, preserva de enemigos la fortaleza y no quiere venderla ni por riquezas ilimitadas, quien, aunque ausente el rey en los confines extremos, guarda fe como alguien que está presente, él es mejor a los ojos del rey que los



demás que están sirviendo en su presencia y están preparados a consagrar (le) sus vidas. Medio átomo, pues, de atención al deber en la ausencia es mejor que cien mil veces de observancia del deber en la presencia. Obediencia y fe son laudables ahora; después de la muerte, cuando todo se descubra claramente, serán tenidas en muy poco»¹⁹⁰.

Según este texto de Rumi, por tanto, la fe en lo *no-visto* es voluntad del cielo. En la perspectiva del Islam ser creyente significa creer en los seis principios o artículos de la fe (*imān*) musulmana: creer en Dios y Sus Ángeles, Sus libros, Sus Enviados, en el Día del Juicio, y creer que ningún bien o mal viene sino de su Providencia. Un objetivo de los sufíes es llegar a desarrollar al máximo posible estas certezas, es decir, a tener un conocimiento directo por el corazón que va más allá de la simple creencia intelectual. Sin embargo, al principio es necesaria una fe inicial en este planteamiento, aunque sea débil y basada más en la esperanza que en una experiencia directa. La función del intelecto es conocer a Dios, pero no puede realizar tal empresa mientras el ego se interponga. Con el método del sufismo, el ego puede llegar a desaparecer de modo que el intelecto realice su función natural. Pero esta empresa enorme sólo la podrá acometer el alma precisamente orientándose hacia lo divino. Éste es uno de los aspectos distintivos del método sufí: el ser humano está velado al conocimiento de Dios y sólo actuando como si ya conociera a Dios podrá apartar los velos que esconden a Dios. Esta es la dimensión operativa de la creencia¹⁹¹.

Todo un aspecto del método del sufismo que permite desarrollar esta ciencia del alma se encuentra implícito en síntesis en uno de los hadices más citados en la literatura sufí, el hadiz del *iḥsān*. La raíz lingüística de dicho término árabe (ḥ s n) se utiliza en la construcción de otros términos cuyos significados son, por ejemplo, ‘bello’, ‘belleza’, ‘beneficencia’, ‘bien’, ‘hacer el bien’, ‘bienhechor’ etc., por ello *al-iḥsān* ha sido traducido a menudo por “la virtud



espiritual”. De ahí que este hadiz se conozca también como el hadiz de la excelencia, pues expresa la actitud o conducta excelente que debe desarrollar el ser humano para realizar esta actualización.

Cuenta la historia que al preguntarle el ángel Gabriel a Muhammad “¿Qué es el *ihsān*?”, el Profeta respondió: “Adorar a Allāh como si Le vieras, pues aunque tú no Lo veas, Él te ve”¹⁹². Hay dos principios fundamentales implícitos en este hadiz: el primero consiste en la actitud de adorar a Dios como si se le viera; el segundo es el de que Dios ve al ser humano. La primera parte se refiere por tanto al ser humano corriente, que mira el mundo sin ver los signos divinos en él. Como dice Rumi, Dios está fuera del mundo de la dualidad y no podemos conocerle a través de ningún contrario u opuesto:

«Las cosas escondidas se revelan por sus contrarios; como Dios no tiene opuesto, está oculto»¹⁹³.

Por ello el hadiz recomienda primero hacer “como si” se viera a Dios. Lings destaca este aspecto del “como si” como una actitud fundamental del método sufi:

«Todo un aspecto del método sufi reside en la palabra *ka'anna*, “como si...” [...]. Aunque siempre debe combinarse con el precepto de actualidad, que dice “pero de hecho”. Nadie como el místico es tan lúcidamente consciente de la caída del hombre, hasta el punto de que estima que una cosa es positiva en la medida en que es capaz de desencadenar una vibración en dirección al Corazón y de abrir un paso hacia él»¹⁹⁴.

Se recordará aquí que el corazón es el órgano del conocimiento esencial y que está siempre en contacto con el mundo espiritual, recibiendo sin cesar sus manifestaciones, pero que en el caso del hombre encadenado a su principio inferior su corazón se



encuentra velado y la luz que refleja no llega al alma. Lings compara el alma del hombre caído con una noche en la que el cielo está cubierto de nubes; así, lo que puede incitar a alguien a buscar la iniciación es que en la noche de su alma la capa de nubes debe ser lo suficientemente fina para que al menos algunos resplandores de la luz del Corazón puedan traspasar las tinieblas¹⁹⁵.

Es importante resaltar que según el sufismo las dudas no pueden ser resueltas sólo intelectualmente, sino que también se requiere el esfuerzo de las obras de adoración (*ibāda*) propias del método sufi. Con esto se llega al principio metafísico básico según el cual la creencia es lo contrario de la duda. Es decir, sólo se puede actualizar la creencia absoluta luchando contra todas las dudas que asaltan el corazón y echándolas de él. La creencia deviene así una actitud, más que algo puramente intelectual. Por eso Rumi dice lo siguiente:

«Vacía tu cerebro de incredulidad en el Amigo, para que pueda percibir dulces perfumes de su rosaleta»¹⁹⁶.

Aumentar la fe sólo es posible quitando los obstáculos que se interponen. Entendida así, la fe deja entonces de ser una mera hipótesis intelectual y pasa a ser una realidad viva, que actúa de motor y de Luz para guiar hacia la Presencia. Pero ésta sólo puede ser experimentada cuando ya no hay dudas que la velan. En otras palabras, no se trata de resolver del todo las dudas, cosa que no es posible, como condición previa para creer y empezar entonces el trabajo, sino de empezar el trabajo y vaciar el corazón de cualquier duda, persistiendo en ello hasta obtener los resultados garantizados de antemano según los autores sufíes¹⁹⁷. Ibn ‘Arabī cita, en relación a esto, las palabras del primer califa, Alí: “La fe es como un punto blanco que, al aumentar, va limpiando la negrura del espíritu, hasta dejarlo limpio por completo” y dice que cuando esto sucede desaparecen los velos y aparecen las contemplaciones espirituales y



místicas¹⁹⁸. Es aquí donde el “como si” cobra su pleno sentido. Y la técnica que permite realizar este trabajo de vaciamiento es la del Recuerdo o *dikr*, técnica fundamental del método sufí.

Este tema de la relación entre fe y duda se relaciona con otro tema importante que aparece en varios pasajes del Corán y que se refiere a la capacidad humana de opinar y de hacer hipótesis. Los términos lingüísticos que designan dicha capacidad son contruidos a partir de la raíz árabe ‘z n n’, la cual denota las nociones de ‘opinar’, ‘conjeturar’, ‘pensar’, ‘prever’, ‘hacer hipótesis’, etc. Si analizamos los distintos usos que se les da a dichos términos vemos que la misma capacidad de conjeturar puede tener un carácter positivo o negativo, y por ello unas veces es aprobada y otras censurada. Cuando se utiliza en el camino de verificar las verdades reveladas deviene una fuerza impulsora, mientras que cuando no tiene la premisa de la revelación como punto de partida se acaba convirtiendo en un obstáculo y en un velo. Así, en diversas aleyas donde aparecen dichos términos vemos que estos designan la suposición u opinión de los incrédulos de que no llegará nunca el día del Juicio, mientras que en tantas otras vemos que los mismos términos se refieren a la suposición u opinión de los creyentes de que sí llegará, suposición que les impulsa a vivir y actuar en consonancia con la consciencia de este gran acontecimiento futuro. Veamos algunos ejemplos, donde la palabra que designa la acción de suponer o conjeturar se señala en cursiva, y aunque se traduzca diferente al castellano siempre es de la misma raíz árabe (z n n):

«¡Buscad ayuda en la paciencia y en la azalá! Sí, es algo difícil, pero no para los humildes, que *cuentan* con encontrar a su Señor y volver a Él»¹⁹⁹.

«Aquél que reciba su Escritura en la diestra, dirá: “¡Tomad! ¡Leed mi Escritura! ¡Ya *contaba* con ser juzgado!”. Gozará de una vida agradable»²⁰⁰.



En estas dos aleyas vemos que el uso de la capacidad de opinar se fundamenta en la creencia en el otro mundo y en el día del Juicio, creencia que es uno de los seis principios o artículos de la fe musulmana. Así, aunque en su vida terrena el ser humano no pueda tener una certeza absoluta de la existencia del otro mundo ni del día del Juicio, vemos aquí que la confianza en el mensaje de los profetas lleva a suponer que esto es así, y esta suposición o creencia tiene la capacidad operativa de impulsar a la humildad, a la paciencia y a la oración, de las cuales según el Corán se obtienen beneficios.

Por el contrario, en la siguiente historia coránica vemos la misma acción de conjeturar, también señalada en cursiva, pero en el sentido de negación de los mismos artículos de fe:

«Proponles la parábola de dos hombres, a uno de los cuales dimos dos viñedos, que cercamos de palmeras y separamos con sembrados. Ambos viñedos dieron su cosecha, no fallaron nada, e hicimos brotar entre ellos un arroyo. Uno tuvo frutos y dijo a su compañero, con quien dialogaba: “Soy más que tú en hacienda y más fuerte en gente”. Y entró en su viñado, injusto consigo mismo. Dijo: “No *creo* que éste perezca nunca. Ni *creo* que ocurra la Hora (día del Juicio). Pero, aun si soy llevado ante mi Señor, he de encontrar, a cambio, algo mejor que él”²⁰¹. El compañero con quien dialogaba le dijo: “¿No crees en Quien te creó de tierra²⁰², luego, de una gota y, luego, te dio forma de hombre?”»²⁰³.

En estas aleyas vemos así que la acción de suponer o conjeturar, es decir, de tener una opinión sobre algo de lo que no se tiene certeza absoluta (en este caso la existencia del otro mundo y el día del Juicio) puede tomar dos direcciones opuestas. Los autores sufíes, sin embargo, aconsejan decantarse hacia la opción más previsor y prudente. Rumi, por ejemplo, en una alusión al pueblo



de *Saba*, que empezaron negando el mensaje del profeta Salomón y luego lo aceptaron, aconseja de creer en los enviados o mensajeros divinos, de tener fe en su mensaje y en los artículos de fe que transmiten, como la creencia en el día del Juicio:

«¡Cree a los nobles mensajeros, oh Saba! Cree a un espíritu preso de Aquel que lo capturó. Créelos, son soles nacientes, y te preservarán de las ignominias de al *Qaria* (día del juicio). Créelos, son relucientes lunas llenas, antes de que te enfrenten a *al-Sahira* (infierno). Créelos, son las lámparas de la oscuridad; hónralos, son la llave de la esperanza. Cree a aquellos que no esperan tu generosidad; no te descarríes, ni apartes a otros (de la Verdad). [...] ¡Atiende, escucha los testimonios de los reyes (espirituales); los cielos (les) creyeron: cree tú!»²⁰⁴.

Y Rumi aporta también una elocuente parábola que ilustra el sentido de la prudencia:

«O bien considera lo que les sucedió a los antiguos, o que vuelles con prudencia hacia el fin ulterior. ¿Qué es la prudencia? Precaución en cuanto a dos planes: de los dos tomarás aquel que está lejos de la insensatez. Dirá, una persona: “En este camino no hay agua durante siete jornadas, y hay arena que quema el pie”. Dirá otra: “Esto es falso: sigue adelante, porque cada noche hallarás una fuente manando”. La prudencia está en que lleves agua de suerte que seas salvado del horror y estés en lo justo. Si hay agua, que derrames la tuya; y si no la hay, ¡hay del hombre voluntarioso! Oh hijos del Vicario (Adán), obrad con justicia: obrad con prudencia en atención al Día de la Reunión (del Juicio)»²⁰⁵.

En relación a este tema hay un escrito del sufí *al-Gazzālī* en el que cita las palabras de Ali²⁰⁶ al respecto:

«Ali, una vez, discutiendo con un incrédulo, dijo: “Si tu tienes razón, entonces ni tu ni ninguno de nosotros estará peor en el futuro, pero si nosotros estamos en lo cierto, entonces nosotros escaparemos, y tu sufrirás”. Esto que dijo no fue porque él estuviera en ninguna duda, sino simplemente para causar una impresión en el incrédulo. Por todo lo que hemos dicho se sigue que el principal asunto del hombre en este mundo es prepararse para el siguiente. Incluso si él está en duda respecto a la futura existencia, la razón sugiere que debería actuar como si así fuera, considerando lo tremendo que hay en juego. La Paz sea con aquellos que siguen la instrucción»²⁰⁷.

El ser humano común, por tanto, aunque no tenga conocimiento directo de las realidades espirituales, puede vivir de acuerdo a la experiencia de profetas y santos, pues debido a la magnitud de lo que está en juego es más lógico hacerlo. Como apunta Platón “la muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar”²⁰⁸. Es decir, sólo por una pequeña posibilidad de que sea cierto el mensaje profético conviene actuar con prudencia, pues hay mucho a ganar y poco a perder, sobretudo si se tiene en cuenta el carácter efímero y temporal de la vida presente, pues según una aleya “la vida de acá no es, comparada con la otra, sino breve disfrute”. Es decir, vemos que la creencia tiene un aspecto operativo: si alguien actúa de acuerdo al mensaje revelado del Corán y al final resulta que después de la muerte no hay nada, habrá perdido bien poco, pues esta vida presente no es más que un instante en la eternidad, le espera la no-existencia eterna. Por el contrario, si el mensaje de todos los profetas respecto a la vida venidera y el día del Juicio es verdad, y alguien por prudencia y fe se guarda por si acaso en esta vida, habrá ganado un bien eterno. Diversas aleyas instauran en el alma



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 perecedero. 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 sufí, 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

