

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-muhammadi*). 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 Muhammad<sup>220</sup>.

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»<sup>221</sup>.

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-luma*, 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 (*ṣabr*), 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,



es decir, constituyen una ayuda para el alma en su viaje. A continuación se examinarán las primeras etapas y se pondrán en relación con textos relevantes de Platón.

La primera etapa es la descrita con el nombre de *tawba*, que los traductores a menudo vierten al español con el término ‘arrepentimiento’. De hecho, la *tawba* no puede considerarse en sí misma una etapa de evolución, sino que más bien se refiere al momento inicial en que la persona se da cuenta de la necesidad de un cambio, y este breve destello de iluminación interior, considerado en la perspectiva sufí como una gracia divina, le permite efectuar una reorientación vital, es decir, un cambio de la *qibla* en el camino. Esa ‘sacudida’ inicial que impulsa al cambio puede darse de múltiples formas, una de ellas sería el encuentro con un hombre santo o con un maestro espiritual, simbolizado en el mito de Platón con la figura del mensajero que desciende al fondo de la caverna para avisar a los demás prisioneros. La condición es que en la ‘noche del alma’ breves destellos del mundo espiritual logren atravesar los velos y aporten un vislumbre de ‘algo más’. Esta intuición inicial, si se desarrolla correctamente, será el estímulo y esperanza necesarios para girar paulatinamente la mirada, desde las sombras ilusorias del mundo fenoménico y pasajero hacia la luz del corazón, considerado éste, como se verá, la sede del conocimiento profundo.

Platón explica en su obra *La República* que el arte de educar el alma consiste precisamente en esta reorientación. Por su relevancia, merece leer este conocido texto:

«La educación no es lo que algunos dicen ser. Dicen que ponen en el alma un conocimiento que antes no había en ella, como si pusieran la visión en unos ojos ciegos [...] Pero nuestra actual argumentación demuestra que esta capacidad está presente en el alma, el instrumento por medio del cual toda persona adquiere conocimiento. Es como si un hombre pudiera volver sus ojos de la oscuridad a la luz girando solamente todo



su cuerpo hacia ella; de forma análoga, ha de ser llevado con toda su alma desde el mundo del devenir hasta que sea capaz de mantenerse en la contemplación de la realidad y aquello que en el mundo de la realidad brilla con mayor resplandor, el bien. [...] El arte de la educación tiene como objetivo este importante problema: cómo se ha de orientar al hombre de la forma más fácil y completa. No se trata de darle la visión. Ya la posee. Sin embargo, está mirando en una dirección equivocada y no se dirige a donde debería, y este es precisamente lo que debería corregirse»<sup>222</sup>.

En la perspectiva sufí el corazón (*qalb*) no designa sólo el órgano corporal sino también el centro del alma, es decir, la sede o centro sutil del conocimiento que posee la facultad de visión, es decir, el conocimiento de aquello trascendente. El ‘corazón’ es también a menudo sinónimo de ‘intelecto’, pero no en la utilización abusiva que se hace hoy en día de esta palabra, sino en el sentido del latín *intellectus*, nombre de la facultad que permite percibir lo trascendente. El Corazón es, desde esta perspectiva, aquello que está en contacto con el mundo espiritual, es por tanto la sede del Espíritu (*al-Rūh*). En la literatura sufí es recurrente la comparación del espíritu y el corazón con sus símbolos astrológicos del sol y la luna. La relación entre aquellos tiene su expresión más evidente en el hecho de que la luna sea el receptáculo de la irradiación del sol y la transmita o refleja a modo de espejo a la tierra. El maestro sufí andalusí Ibn Masarra (883-931), por ejemplo, dice lo siguiente:

«Dios —enaltecido sea Su nombre— ha dispuesto asimismo que el alma racional [entiéndase aquí el Corazón] sea como la luna y ha dispuesto que el intelecto sea como el sol, de modo que esta alma racional que hay en el hombre recibe la luz del intelecto, así como la luna recibe la claridad del sol»<sup>223</sup>.



M. Lings, comentando este mismo motivo astrológico establece una interesante comparación entre dichos astros y la facultad de visión del Corazón:

«La luna transmite indirectamente la luz del sol a la oscuridad de la noche; y, de modo parecido, el Corazón transmite la luz del Espíritu a la oscuridad del alma. Pero lo indirecto no es la luna, sino su luz; cuando brilla en el cielo oscuro, está mirando directamente al sol, y éste no está en la noche, sino a pleno día. Este simbolismo revela la trascendencia del Corazón y explica qué sentido tiene decir que es la facultad de la visión espiritual (o intelectual) directa. Pero esta facultad se encuentra velada en el hombre caído»<sup>224</sup>.

El corazón, pues, está siempre orientado hacia la verdad, y por tanto el trabajo consistirá en abrir un paso hacia él, es decir en reorientar la mirada desde la oscuridad del alma a la luz del corazón, y esto es en lo que consiste la primera etapa de evolución espiritual. La *tawba* implica así la iluminación de aspectos internos de la conciencia que antes permanecían ocultos. Esto permite en primer lugar que la persona asuma su responsabilidad en lo que le sucede. Por ello a menudo las crisis acostumbran a ser momentos clave que llevan a efectuar esta reorientación, ya que en sí mismas obligan a un replanteamiento vital y por ello pueden ser auténticas oportunidades de cambio, pues si al alma todo le ‘funciona’ es difícil que se replantee ningún cambio. Valgan aquí las palabras de Rumi:

«No pongas el pretexto en el Hado, oh joven: ¿cómo podrás poner en otros tu propia trasgresión? [...] Da vueltas en torno de ti mismo y percibe tu trasgresión [...]. Sospecha de ti mismo, oh joven, no sospeches la retribución de la Justicia. Arrepiéntete como un hombre, vuelve tu cabeza al Camino, porque todo aquel que hace lo que pasa lo más minúsculo lo



verá. No te dejes engañar por las artimañas del alma apetitiva, porque el Sol divino no ocultará ni lo más minúsculo»<sup>225</sup>.

Empezar a sospechar de uno mismo, asumiendo la responsabilidad de los propios actos y sus consecuencias, resulta pues fundamental. Esta toma de conciencia de la injusticia realizada contra uno mismo, desemboca así en una reorientación interna, que de hecho es el significado auténtico de *tawba*. Para los maestros sufíes, la *tawba* no está relacionada sólo con la entrada al camino, sino que también es un antídoto contra la distracción o “negligencia dispersa” durante todo el trayecto. En palabras del gran sufí egipcio Dū l-Nūn al-Miṣrī (S. IX): “para la mayoría, el arrepentimiento se refiere a los pecados, pero para los elegidos concierne a la distracción (*gafla*)<sup>226</sup>”. Es decir, la *tawba* permite dar la espalda al mundo y orientarse hacia el corazón. El arrepentimiento, por tanto, consiste esencialmente en volverse hacia Dios, a imagen de lo que Él hace volviéndose hacia el hombre.

### La educación del deseo: ascesis y tradición, el ejemplo de Ulises

La *tawba* da paso a la etapa siguiente de *wara* o abstinencia. La toma de conciencia de que, sin saberlo, se pueda estar cometiendo injusticia incluso contra uno mismo, genera un sano temor (*taqwā*) que permite el desarrollo de una actitud más atenta y cuidadosa respecto al propio funcionamiento y la propia conducta. La abstinencia surge naturalmente del temor a infringir inconscientemente las Leyes de la existencia. El Corán afirma en varias aleyas la responsabilidad del ser humano en aquello que le sucede:

«Cualquier dolor que os aflija es a causa de lo que buscaron vuestras manos, sin embargo, Él pasa por alto muchas cosas»<sup>227</sup>.

