

transposición a los tiempos modernos con la ayuda de las fuentes escriturarias del sufismo.

En el tercer capítulo se propone el método del sufismo como escalera para hacer la ascensión apuntada por Platón, pues éste, en distintos lugares de su obra, deja entrever que hay otro estado más allá de la de especulación filosófica, y que existe un método para ahondar en él. Algunos especialistas de Platón han hablado de los éxtasis socráticos en relación al estado de recogimiento usualmente practicado por el maestro de Platón, pues se nos dice que practicaba largas meditaciones incluso en los lugares más inesperados, como por ejemplo antes de entrar al banquete que da título al conocido diálogo. Y Platón alude también a los ritos místicos, seguramente de procedencia órfico-pitagórica, como método para purificarse y ascender a las alturas¹. Pero en sus escritos no aparece como tal un método para realizar tal ascensión, pues se limita a informar de las etapas de ascensión desde la belleza mundanal hasta la divina así como del feliz estado de 'locura' de quien hace tal progresión. Por ello se propone aquí el método del sufismo como posible equivalente actual a los ritos místicos que debieron acompañar a la reflexión filosófica.



CAPÍTULO I

UNA LECTURA SUFÍ DEL MITO DE LA CAVERNA

El mundo fenoménico como prisión del alma

Platón fundamenta su concepción metafísica del mundo en la distinción entre mundo fenoménico y mundo real. Con la parábola del mito de la caverna retrata alegóricamente esta distinción y, por otra parte, deja entrever su concepción sobre el conocimiento, pues éste se basa en el proceso ascendente que sigue el alma hasta llegar al conocimiento de la realidad. Ambos aspectos del pensamiento platónico, ontología y teoría del conocimiento, tienen interesantes paralelismos con los mismos aspectos del pensamiento sufí. Recordemos primero a modo de introducción la alegoría de Platón para luego ir desgranando algunas de las coincidencias existentes entre ambas cosmovisiones.

En la oscuridad del fondo de una caverna aparecen unos prisioneros encadenados por los pies y el cuello, en una posición que sólo les permite mirar hacia adelante. Esta inmovilidad les impide girarse y ver que al otro lado del muro que tienen detrás pasan personas transportando objetos, y que hay también un fuego, la luz del cual proyecta las sombras de dichas personas y de los objetos en la pared



que los prisioneros tienen delante y que éstos toman por figuras reales sin darse cuenta de la ilusión. Los habitantes de la caverna viven así, ignorantes de su situación real y de su condición de prisioneros. Se hacen especialistas en las sombras, las enumeran y predicen el orden en que irán apareciendo, y los que sobresalen en esta habilidad reciben los honores de los demás. Platón se plantea, sin embargo, que pasaría si un día uno de ellos consiguiese liberarse y salir de la caverna, y después de ver el mundo exterior volviese para avisar al resto de cautivos y los animase a liberarse también. Seguramente, dice, la reacción de los prisioneros sería burlarse, oponerse e incluso intentar matar a aquel que quisiera sacarles de su estado de ensueño.

Podemos empezar el análisis comparativo examinando esta idea de un encarcelamiento inicial en un mundo de oscuridad, ilusorio, representado aquí por la caverna. Es un estado de desconocimiento de la verdadera naturaleza de la realidad, situación en que se encuentra el alma antes de emprender su camino de ascenso, un estadio inicial de no evolución que se caracteriza por la confusión o ilusión de tomar como real aquello que no es sino tan sólo una sombra o reflejo. Los prisioneros viven en esta situación de ignorancia y despreocupación sobre la existencia de un mundo más verdadero que el que perciben con los sentidos. Se contentan con su reducido mundo de oscuridad y se hacen especialistas en las sombras, dedicando sus capacidades a una ciencia fundamentada en una ilusión.

En la literatura del sufismo encontramos abundantes referencias a la misma idea del mundo fenoménico como prisión de la que es preciso liberarse. Rumi, por ejemplo, dice:

«Este mundo es la cárcel y nosotros los prisioneros: ¡excava un hoyo en la prisión y escápate!»².

En todas las místicas, de hecho, encontramos el mismo tema recurrente; sin ir más lejos, Santa Teresa de Jesús habla de esta noción de cárcel en la que vive el alma:

«Quedóme también poco miedo a la muerte, a quien yo siempre temía mucho; ahora paréceme facilísima cosa para quien sirve a Dios, porque en un momento se ve el alma libre de esta cárcel y puesta en descanso»³.

Y si miramos a la fuente escrituaria sagrada del sufismo, el Corán, vemos que describe la situación en la que se encuentran los *kāfir* (término coránico que se suele traducir por ‘velado’ o ‘incrédulo’) de una forma similar a como describe Platón la situación de los prisioneros en la caverna:

«Les hemos puesto al cuello argollas, hasta la barbilla, de tal modo que no pueden mover la cabeza. Les hemos puesto una barrera por delante y otra por detrás, cubriéndoles de tal modo que no pueden ver»⁴.

Los prisioneros de la caverna se esfuerzan así en dominar una ciencia efímera estimulados por el premio de los honores que reciben si tienen éxito. Y debido a la falta de luz, no pueden ver el engaño en el que viven. Se encuentran velados. La preocupación por la reputación va ligada así a su visión parcial. Rumi comenta también estas aleyas coránicas en relación al tema del peligro de encadenarse interiormente a la reputación:

«Dios ha hecho que la reputación sea como cien montones de hierro: ¡muchos están atados por esta cadena invisible! [...] Dios dijo: “(Hemos puesto en sus cuellos) grilletes y están obligados a levantar la cabeza”; estos grilletes no nos los han puesto desde el exterior. “Y tras ellos hemos puesto una barrera y les hemos cubierto (de oscuridad)”»⁵.

Y relaciona este peligro con la ilusión de no ver la fuente de la que emanan los dones y las bellas cualidades del mundo:



«Si la ventana o la casa está llena de luz, no creas que hay nada refulgente excepto el Sol. Cada puerta y pared dicen: “Soy luminosa, no recibo los rayos de otro, yo soy esto”. El Sol dice: “Oh vosotras, erradas, cuando me ponga, resultará evidente”»⁶.

No darse cuenta de la ilusión es así el origen de tal encadenamiento. Y en el Corán vemos también la misma noción de un encarcelamiento en un mundo ilusorio en otra aleya en la que se dice que los incrédulos son presa de una ilusión⁷.

Esta etapa inicial de desconocimiento y despreocupación por la verdadera naturaleza de la realidad, la cual está más allá de lo aparente y superficial, se denomina en terminología coránica *al-nafs al ammāra*⁸, que se puede traducir como ‘el alma que ordena el mal insistentemente’, y es el primero de los tres grandes estadios o etapas de evolución del alma que aparecen descritos en el Corán, aunque de hecho se trata de una etapa de no-evolución. El segundo gran estadio correspondería al alma que ha empezado ya el proceso espiritual y que progresivamente deviene consciente de sus imperfecciones, asume y se responsabiliza de sus acciones y busca el conocimiento, etapa denominada como *al-nafs al-lawwāma*⁹, literalmente ‘el alma que reprueba’ (el mal); finalmente, el tercer estadio es el del alma que llega definitivamente a la paz después del largo camino, etapa que se denomina *al-nafs al muṭmaʿinna*¹⁰. Estas tres etapas suelen subdividirse en otras tantas, por ejemplo en las siete clásicas etapas comentadas en algunos textos sufíes, pero también en más, llegando incluso hasta cuarenta.

También en el Corán encontramos la misma relación luz-oscuridad, pues se dice que los que están velados viven en la oscuridad y no tienen luz para ver la superficialidad de sus acciones:

«Las obras de los infieles son como espejismo en una llanura [...]. O como tinieblas en un mar profundo, cubierto de olas, unas sobre otras, con nubes por encima, tinieblas sobre tinie-

blas. Si se saca la mano, apenas se la distingue. No dispone de luz ninguna aquel a quien Dios se la niega»¹¹.

El tema de la polaridad luz-oscuridad es así de vital importancia para entender el pensamiento platónico-sufí. Si analizamos la raíz lingüística del término coránico *zulūmāt* (oscuridad, tinieblas) descubrimos una clarificadora correspondencia: con los mismos fonemas radicales de su raíz (*z l m*) se forman también términos relacionados con el concepto de ‘injusticia’ y con acciones relacionadas con el comportamiento injusto en general (*zalama*). La correspondencia es clara: quien no tiene luz actúa injustamente, en contra suya y de los demás, y de ahí que la necesidad de adquirir luz (*nūr*) se considere uno de los propósitos fundamentales del método sufí.

La ausencia de luz no permite que los prisioneros de la caverna vean la trampa del mundo en el que viven, y por ello dedican sus esfuerzos y su ingenio a una actividad carente de valor: enumerar y predecir el orden de las sombras. Platón retrata así, de forma alegórica, la situación del hombre mundano afanado exclusivamente en asuntos mundanales y sin ninguna referencia o alusión al ámbito trascendente, y dice que aunque puede ser de mente aguda y sagaz, fundamentalmente está desligado de la verdad. En su obra *Teeteto* hace una dura crítica a este uso parcial del intelecto:

«Sus disputas no quedan sin resultado; siempre media algún interés para ellos, y muchas veces va en ello la vida, si bien todo esto les hace ardientes, ásperos y hábiles para adular al juez con palabras y complacerle en sus acciones. Por lo demás, tienen el alma pequeña, sin rectitud, porque la servidumbre a que está sujeta, desde la juventud, la ha impedido elevarse, y la ha despojado de su nobleza, obligándola a obrar por caminos torcidos y exponiéndola, cuando aún era tierna, a grandes peligros y grandes temores. Como no tienen bastante fuerza para arrastrarlos, tomando el partido de la justicia y de la



verdad, se ejercitan, desde luego, en la mentira y en el arte de desafiarse los unos a los otros, se doblegan y ligan de mil maneras, de suerte que pasan, de la adolescencia a la edad madura, con un espíritu enteramente corrompido, imaginándose, con esto, haber adquirido mucha habilidad y sabiduría. Tal es, Teodoro, el retrato de estos hombres»¹².

En el sufismo vemos la misma concepción. Rumi dice que el alma inferior o compulsiva (*nafs*) es sagaz y aguda, pero su orientación o su *qibla*¹³ es este mundo. El ser humano puede actuar sin conocer el sentido profundo de sus acciones, esforzarse por cosas sin valor mientras piensa que actúa bien, valga la siguiente aleya:

«Di “¿Os informaremos de quiénes son los que más pierden por sus obras, aquellos cuyo celo se pierde en la vida de acá mientras creen obras bien?”»¹⁴.

Y este engaño se relaciona con la ignorancia respecto al mundo eterno:

«Hemos engalanado a sus propios ojos las acciones de los que no creen en la otra vida»¹⁵.

Así pues, esforzarse sólo por las cosas de este mundo, sin tener en cuenta el otro, es caer en la trampa sin darse cuenta. Rumi, en una divertida metáfora compara la situación de la persona velada con una mosca en un charco:

«La mosca alzaba su cabeza, como un piloto, posada sobre una brizna de paja en un charco de orín de asno. “Los he llamado mar y buque”, dijo. “Lo he estado ponderando largo y tendido. ¡Mirad! He aquí el océano y el barco, y yo soy el piloto, experto y juicioso navegante”. Propulsaba la balsa por el “mar”; tan

pequeña cantidad le parecía ilimitada. Con relación a ella, la orina no tenía fin, ¿dónde estaba la visión para ver correctamente? Su mundo se extiende hasta donde alcanza su vista; su “mar” tiene la misma proporción que su ojo»¹⁶.

Vemos así que en ambas concepciones, platónica y sufí, se preconiza un uso de la razón que debe llegar a ser universal, y no parcial e interesado; pero este paso tan necesario, como se verá, sólo puede darse bajo la guía de una cosmovisión metafísica que reoriente tal uso hacia su función verdadera.

Otras aleyas del Corán utilizan términos contruidos a partir de la raíz ‘g r r’, que denota ‘engaño’ o ‘ilusión’, para referirse al estado en que el ser humano no puede darse cuenta de la condición efímera del mundo, debido a que éste se le aparece engalanado con toda suerte de atractivos. Así, dicha ilusión le conduce a afanarse sólo en asuntos mundanales y a competir por ellos sin darse cuenta de su condición efímera. En la siguiente aleya vemos un término con la misma raíz, que se ha vertido al castellano por ‘falaz’:

«¡Sabed que la vida de acá es juego, distracción y ornato, rivalidad en jactancia, afán de más hacienda, de más hijos! Es como un chaparrón: la vegetación resultante alegre a los sembradores, pero luego se marchita y ves que amarillea; luego, se convierte en paja seca. En la otra vida habrá castigo severo y perdón y satisfacción de Dios, mientras que la vida de acá no es más que *falaz* disfrute»¹⁷.

Según esta perspectiva, en la otra vida el ser humano será informado de qué hizo realmente durante su vida terrena, es decir, de cuál fue la naturaleza real de su esfuerzo: “Luego, volveréis a Mí y ya os informaré de lo que hacíais”¹⁸; “el día que recuerde el hombre sus esfuerzos”¹⁹, pues el velo será retirado: “Estas cosas te traían sin cuidado. Te hemos quitado el velo y, hoy, tu vista es penetrante”²⁰.



Es decir, el ser humano se dará cuenta del uso real que hizo de su razón y de sus capacidades, de su tiempo y de su vida entera.

Pero la vida del mundo no se considera sólo como algo carente de valor a lo que se deba renunciar, sino, ante todo, como una oportunidad que conviene aprovechar. La vida y la muerte, dice una elocuente aleya, fueron creadas como una prueba, para ver quién actuaría mejor²¹. En el sufismo y por ende en el Islam en general, por tanto, no se propone una retirada del mundo, sino más bien una vida que equilibre acción y contemplación. Las situaciones cotidianas son consideradas así como pruebas y ocasiones para el desarrollo interior. En palabras de Rumi, el día de la resurrección Dios dirá a cada uno:

«¿Qué has producido para Mí durante ese plazo que te di?
¿En qué (obra) has llevado a su fin tu vida? ¿En qué (cosa) has consumido tu alimento y fuerza? ¿Dónde has empeñado el lustre de tu ojo? ¿Dónde has vertido tus cinco sentidos? Has gastado ojos y oídos y el entendimiento y las puras substancias celestiales (los sentidos interiores): ¿qué has comprado de la tierra? Yo te di manos y pies como azada y pico (para labrar el suelo de las buenas obras)»²².

Podemos concluir, por tanto, que los prisioneros del platonismo y del sufismo son en realidad los mismos; ambos se encuentran cautivos de la misma ilusión. Dice Platón que, debido a su incapacidad para ver detrás del muro que tienen a sus espaldas las personas transportando los objetos reales y la fuente de luz responsable de las proyecciones, los prisioneros darían a las sombras que veían reflejadas en la pared el nombre de las cosas de las cuales eran reflejo. Las sombras, sin ser objetos reales, recibirían el nombre de objetos reales. Esta es la confusión propia del mundo de opinión en que viven los prisioneros, mundo que simbólicamente corresponde al mundo material o sensible experimentado por los sentidos. Pla-



tón distingue así entre opinión y ciencia, y dice que mientras la primera está basada en los objetos cambiantes del mundo sensible, efímero por definición, la segunda versa sobre las Ideas o Formas en sí del mundo inteligible, eterno e inmutable.

Las Ideas en sí o los Bellos Nombres divinos

Vemos, por tanto, que en ambas concepciones platónica y sufí el mundo sensible es considerado por una parte efímero, cambiante y perecedero, y de otra como reflejo del mundo real eterno, el espejo del divino, el rostro de Dios. Encontramos en dos aleyas los fundamentos de esta doble concepción:

«Todo aquel que está sobre ella (la tierra) es perecedero. Pero subsiste tu Señor, el Majestuoso y Honorable»²³

«De Dios son el Oriente y el Occidente. Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Dios. Dios es inmenso, omnisciente»²⁴.

Es decir, la ‘faz’ de Dios está en todas partes, pero a la vez Dios está más allá del mundo y es independiente de él, pues el mundo es perecedero mientras que Dios es el Real y el Eterno.

Llegamos así a uno de los conceptos más importantes de la cosmovisión sufí: la Unidad del Ser (*wahd al-wuḥūd*), idea central en sufíes como Ibn ‘Arabī²⁵. Según esta concepción, Dios (*Allāh*) es Uno (*Aḥad*), y toda la existencia es una manifestación o auto-revelación de esta Unidad absoluta e indefinible. El mundo debe entenderse así como epifanía o manifestación (*taḥallī*) divina, proceso que se produce incesantemente, pues según otra aleya Dios ‘siempre está ocupado en algo’²⁶. El concepto de Dios en el Islam (y como veremos también en el platonismo) dista mucho, por tanto, del concepto aristotélico del Dios estático y como motor inmóvil:

