

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-wuġūd*), 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 (*taġallī*) 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:



Allāh no sólo es el origen del mundo sino también su fundamento, pues lo forma, sustenta y transforma a cada instante. Sin embargo, esta actividad intensamente dinámica no es caótica, sino ordenada de acuerdo a unos principios universales, que en la concepción del Islam corresponden a los Bellos Nombres o atributos divinos.

La teoría de las Ideas de Platón tiene cierta resonancia con este planteamiento metafísico sufí, ya que comporta la aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos. Esto implica que existe un mundo superior, más real que el mundo físico, constituido de entidades inteligibles que reciben el nombre de Ideas o de Formas, por ejemplo la belleza, la justicia o la bondad absolutas, de las cuales derivan su entidad todas aquellas cosas del mundo que calificamos de bellas, justas o buenas. Este mundo eterno e inmutable es el que permite la formulación de juicios universales y es, por tanto, objeto del verdadero saber o ciencia.

Platón argumenta la existencia independiente de estas realidades absolutas apelando a su indefinibilidad: no las podemos encerrar en una definición formal porque las reduciríamos, pero en cambio sí que las podemos captar o reconocer en los distintos objetos o situaciones del mundo que las reflejan. Si la Idea en sí no existiese, no podríamos reconocerla en los objetos. Por ejemplo, respecto a la Justicia en sí y a la definición del hombre justo, nos podemos preguntar si ser justo es, pongamos por caso, pagar las deudas que uno tiene, y llegamos a la conclusión que no del todo, ya que esto implicaría excluir de la definición de justicia todos los demás comportamientos o acciones calificadas como justas. Dicho de otra manera, significaría reducir el concepto sólo a unos casos concretos, cuando el sentido común sabe que el concepto va más allá y es mucho más amplio, y aunque no se puedan ver ni conocer todas las situaciones catalogadas de justas, se sabe intuitivamente que hay una Idea absoluta detrás (en este caso la de Justicia en sí) que permite discernir aquello que es justo.



Y según Platón, esta abstracción del Universal a partir del sensible se produce por un proceso de evocación o recuerdo, es decir, de reminiscencia. En el *Menón* y en el *Fedón* explica que el hecho de que el alma conozca las Ideas a partir de la experiencia sensible implica que las ha conocido antes, en una etapa anterior a la de su vida terrena, y que ahora las evoca o recuerda a partir de los distintos casos concretos. Lo demuestra el hecho de que aún viendo cosas que no son totalmente la Idea en Sí, sino que apuntan a ella pero en un grado inferior, imperfecto, se reconoce en ellas la presencia escondida de la Idea en sí, que se ha manifestado de una forma imperfecta en un caso concreto, aun siendo ella perfecta. Y esto significa que debemos haber conocido antes esta Idea perfecta²⁷.

En el sufismo encontramos el correlato a esta concepción en las aleyas coránicas que hablan del momento en que Dios enseñó a Adán, en su existencia pre terrena, todos los ‘Nombres’, conocimiento que los ángeles no tenían:

«Le enseñó a Adán todos los nombres, y mostró estos a los ángeles diciéndoles: “¡Decidme sus nombres si sois veraces!”. Dijeron: “¡Gloria a Ti! No tenemos más conocimiento que el que Tú nos has enseñado. Tú eres, en verdad, el Omnisciente, el Infinitamente Sabio”»²⁸.

Es decir, Adán, tenía en sí mismo el conocimiento de todos los Nombres divinos, equivalentes a las Ideas platónicas, antes de su existencia terrena, y por ello la humanidad los posee también en potencia en su interior. Por otra parte, también en la perspectiva sufí se contempla esta noción de imperfección de la Idea en sí, perfecta en Sí misma, cuando se manifiesta en el mundo. La Idea, en sí misma, no se puede manifestar, y permanece en su estado inteligible, pero hay algo en ella que es capaz de adquirir las características limitadas e imperfectas del mundo, en palabras de Ibn ‘Arabī:



«Todo lo que existe individualmente emana de las ideas que permanecen vinculadas al intelecto y no se pueden manifestar individualmente. [...] En consecuencia, existe algo en la realidad inteligible que es efímero, debido a su dependencia de una condición limitativa»²⁹.

La Belleza es otra idea en sí que Platón examina con profundidad, y concluye también que existe por sí misma, que es absoluta y no relativa, ya que cuando intentamos definirla sucede lo mismo: no podemos reducirla a un objeto bello en concreto porque reduciríamos el concepto excluyendo de la definición todos los demás objetos bellos. La Belleza es así algo que transluce a través de todos los objetos bellos, pero que no se agota en uno solo de ellos; o dicho en términos platónicos, la Belleza es aquello de lo que todos los objetos bellos participan. Es este ‘algo’ que no podemos definir, porque lo reduciríamos, pero que sí podemos identificar o reconocer cuando lo percibimos a través de los sentidos. Es decir, la Belleza no tiene una forma concreta, pero se manifiesta en todas las formas calificadas de bellas, todas son expresión de ella; es la Forma de las formas bellas. Si un objeto del mundo es bello, dice Platón, no lo es a causa de un color atractivo o de una forma determinada, sino por la presencia en él de aquello que es bello en sí; es por la Belleza que todas las cosas bellas son bellas³⁰. En el sufismo también se apela a esta presencia de la Belleza absoluta en los seres concretos del mundo. Por ejemplo, cuando se habla de la belleza del Amado se hace referencia a esta belleza absoluta que es la fuente de toda belleza en el mundo. Y como se verá más adelante en el punto sobre el amor platónico y la belleza en el sufismo, llegar a advertir la belleza divina en las cosas creadas libera al ser humano de su propia prisión.

Esta concepción difiere de la idea evolucionista según la cual el criterio estético es puramente subjetivo y consecuencia del proceso de adaptación al medio que ha seguido el ser humano. Según eso, si un objeto es bello no lo es porque participe de una belleza

universal sino porque nuestro criterio estético condicionado a través de la evolución nos hace encontrarlo bello. Esta concepción niega así la objetividad de las Ideas o Formas en sí y las reduce a simples constructos humanos subjetivos. En el Corán, sin embargo, encontramos aleyas que respaldan la visión platónica, por ejemplo una en que se distingue la voz humana de la del asno:

«¡Sé modesto en tus andares! ¡Habla en voz baja! ¡La voz más desagradable es, ciertamente, la del asno!»³¹.

Según esto existe una gradación de belleza, objetiva y no subjetiva, pues por ejemplo nos gusta más el canto de una bella voz humana o de un ruiseñor que el de una urraca, y esto no responde a ningún criterio adaptativo, pues si así fuera nos gustaría más la voz del asno que la del ruiseñor, ya que el asno, como animal de carga, ha contribuido más a la adaptación y supervivencia del ser humano que un ruiseñor en la rama distante de un árbol.

La belleza, por tanto, no es relativa al propio objeto o a gustos o necesidades personales o evolutivas, ni a ninguna convención creada arbitrariamente por los humanos, sino que es una realidad absoluta, existente por sí misma, que las cosas del mundo reflejan en mayor o menor medida. Platón refuta también este relativismo: en su obra *Crátilo* rechaza la teoría de Protágoras del *homo mensura*, es decir, la afirmación de que “el hombre es la medida de todas las cosas”, y afirma por el contrario que las cosas poseen una naturaleza propia y estable, independiente de nuestra percepción³². Y al final del mismo diálogo dice que el conocimiento sólo es posible si “existe lo bello en sí mismo”, que ni nace ni parece, que no es bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, o bello para unos y feo para otros³³, sino que es la Belleza en sí, e igual pasa con aquello bueno y las demás Ideas o Formas absolutas. El relativismo de los sofistas queda así rechazado por la postura platónica, la cual postula la perfección de las Formas absolutas como patrón de medida.



Los autores sufíes han aportado diferentes imágenes poéticas para ejemplificar esta calidad simbólica del mundo, que a pesar de su condición cambiante y efímera es capaz de reflejar el mundo eterno. Rumi, por ejemplo, compara el mundo de los seres creados que reflejan los atributos divinos con el cambiante curso de un río cuyas aguas claras reflejan el cielo nocturno:

«Debes saber que el mundo de los seres creados es como el agua clara y pura que refleja los atributos del Todopoderoso. Su conocimiento, justicia y bondad reflejan los atributos de Dios al igual que una estrella del cielo se refleja en el agua que corre. Los reyes son el teatro para la manifestación de la realeza de Dios. Los eruditos son los espejos para la sabiduría de Dios. Los pueblos y las naciones pueden cambiar a medida que una generación reemplaza a otra, pero los atributos divinos son eternos. El agua del arroyo cambia muchas veces, pero el reflejo de la luna y las estrellas en el agua es siempre el mismo. La justicia es la misma justicia y el saber es también el mismo saber, pero esas generaciones y pueblos han sido cambiados. Generaciones tras generaciones se han ido, pero estas Ideas (atributos divinos) son permanentes y perpetuas. El agua en este canal ha sido cambiada muchas veces, la reflexión de la luna y de las estrellas permanece inalterada. Por ello su fundamento no se halla en el agua corriente, no, sino en las regiones de la anchura del Cielo. Estos atributos son como estrellas ideales: que sepas que se hallan establecidos en la esfera de las Ideas (Realidades divinas). Los hermosos son el espejo de Su belleza, el amor hacia ellos es la reflexión del deseo del que Él es el objeto. Esta mejilla y lunar va a la fuente de ella; un simulacro, ¿cómo seguiría para siempre en el agua? La suma entera de las formas figuradas es una reflexión en el agua del río: cuando te refriegas el ojo, todas ellas son en realidad Él»³⁴.



Esta concepción encaja plenamente con la perspectiva platónica, pues también aquí se consideran las capacidades y atributos humanos como reflejo de los divinos. En la *Apología de Sócrates*, por ejemplo, dice Platón que la sabiduría que posee (Sócrates) es sólo posesión suya en apariencia, pues en realidad sólo el dios es sabio³⁵. Paradójicamente, era esta actitud humilde, derivada de su conocimiento sobre la fuente verdadera del saber, aquello que dotaba de sabiduría a Sócrates. Merece ser citado aquí otro gran pensador que abordó este tema, Calderón de la Barca, pues en uno de sus textos más conocidos vemos la misma advertencia de no caer en el engaño o ilusión de considerarse propietario de los atributos divinos, ya que no ver la fuente de la que emanan es sinónimo de vivir soñando:

«Sueña el rey que es rey, y vive con este engaño mandando, disponiendo y gobernando; y este aplauso, que recibe prestado, en el viento escribe y en ceniza le convierte la muerte»³⁶.

En la perspectiva sufí encontramos el correlato a esta idea de la perfección objetiva de las Ideas como patrón de medida en dos aleyas, según las cuales Dios representa el ideal supremo. Podemos decir, por tanto, que las Ideas o Formas en sí del platonismo equivalen a los Bellos nombres o atributos divinos en el sufismo, noventa y nueve de los cuales aparecen nombrados en el Corán. Así, se dice por ejemplo de Dios que es ‘el Justo’, ‘el Amoroso’, ‘el Generoso’, ‘el Creador’, ‘el Formador’, etc. Existen, sin embargo, algunas diferencias entre ambas concepciones que conviene señalar: Platón considera que las Ideas o Formas están por encima del demiurgo, a quien se refiere con otros calificativos que los traductores han vertido por ejemplo por *hacedor*, *constructor*, *artífice*, *artesano* o *creador*. En el *Timeo*, dice que es el demiurgo quien, mirando el modelo eterno, hizo el universo³⁸. Es decir, el Dios supremo del Platonismo está por debajo de las Formas eternas y supeditado a ellas, pues ellas constituyen el modelo al que ha de amoldarse necesariamente. Y



según interpretan algunos eruditos de la obra de Platón, para éste las Ideas son incluso anteriores a Dios y existen antes que él³⁹. Su existencia es independiente. En cambio, en el sufismo, como se verá, existe una identificación entre Dios y sus Nombres o atributos.

Del demiurgo y las ideas a la unidad divina

Según Platón, pues, el demiurgo, tomando a las Formas como modelo moldea la materia del universo y crea así todas las cosas de la realidad sensible. En su obra *Timeo* aborda el tema de la transformación mutua de los elementos, y dice que el aire evaporado vuelve a condensarse y a espesarse en nube y niebla, de los cuales, por ulterior condensación, fluye agua. Los elementos se dan así la generación el uno al otro mutuamente en un proceso circular. A partir de esta observación, Platón extrae la conclusión que debe de haber una suerte de masa de la cual todo se va haciendo, y pone el conocido ejemplo del hombre que moldea figuras de oro: supongamos un hombre que moldea todo tipo de figuras de oro y no para de transfigurar las unas en las otras; si alguien, señalando una figura determinada, preguntase: ¿qué es esto?, quien quiera dar una respuesta verdadera con absoluta seguridad dirá que es oro, pero de ninguna manera dirá que es un triángulo o cualquier otra de las figuras que se están haciendo, ya que están cambiando al mismo tiempo que se hace la afirmación. Se podría aceptar como respuesta segura que es *algo con tal cualidad*⁴⁰. Este símil le sirve para explicar que hay un cierto género de realidad invisible y amorfa, capaz de acogerlo todo, que nunca adopta de manera definitiva ninguna de las formas que le sobrevienen, que está por tanto libre de toda forma, y que participa de lo inteligible de una manera difícil de concebir. De hecho, la búsqueda de un principio único o substancia única fue una de las máximas preocupaciones de los filósofos griegos anteriores. Platón, sin embargo, da un paso

más y no reduce este principio a uno de los cuatro elementos en concreto, como hicieron sus antecesores, elemento del que nacerían los demás, sino que deja sin nombrar ni calificar esta sustancia misteriosa de la que ‘todo se va haciendo’.

Platón diferencia así tres géneros de realidad: la que es generada, que serían los objetos del mundo sensible, aquella en la cual tiene lugar la generación, que sería esta masa o realidad invisible, y aquella a imitación de la cual surge lo que es generado, que serían las Ideas o Formas en sí⁴¹. Y en otro lugar dice que es el demiurgo quien, tomando como modelos las Formas en sí, moldea esta realidad invisible creando todas las cosas. Platón, por tanto, aunque tiene fuertes tendencias hacia el monoteísmo, todavía no concibe la idea de la Unidad del Ser y considera el demiurgo como separado del modelo eterno de las Ideas o Formas absolutas.

La cosmovisión metafísica del sufismo, en cambio, es fruto del monoteísmo y en especial de la declaración de absoluta Unidad de Dios propia del Islam, y por tanto encontramos en ella una identificación entre Dios, que salvando las diferencias equivaldría al demiurgo, y sus Bellos Nombres, que equivaldrían a las Ideas o Formas en sí del platonismo. De acuerdo a la idea básica de *manifestación* comentada arriba, Dios, en tanto que Absoluto o Esencia, se manifiesta o autorevela en una serie de grados ontológicos que culminan en el mundo material o sensible. Según Ibn ‘Arabī es importante resaltar que todos los distintos niveles son formas de lo Absoluto. Estos grados pueden ser resumidos en tres grandes ‘mundos’, que empiezan por ‘debajo’ del nivel esencial: 1) El mundo puramente espiritual, que es el mundo de los atributos o Nombres divinos; 2) El mundo intermedio, que es el mundo donde los significados puramente espirituales toman forma y pueden ser así captados y que es también el mundo del Alma, mundo angélico o mundo de la resurrección donde van las almas después de su paso por la tierra; 3) El mundo material o mundo sensible que experimentamos por los sentidos. Sin embargo, no hay que pensar

