

estos esplendores: necesariamente, cuando el reflejo se movió hacia su fuente, el descarriado perdió la luna y dejó de ensalzar; o la reverberación de la luna apareció en un pozo y él metió la cabeza dentro y glorificaba (al reflejo). Su alabanza pertenece a la luna, no al reflejo, la loa se torna en impiedad cuando se comprende mal el tema; ese audaz se desvió por (su) perdición: la luna estaba arriba y el creía que estaba abajo. Las personas se distraen con estos ídolos y luego se arrepienten del deseo que se han permitido, porque se dejan ansiar un fantasma y permanecen más alejados de la realidad (que antes)»<sup>57</sup>.

Según el Corán toda alabanza se dirige en realidad a Dios:

«Le glorifican los siete cielos, la tierra y sus habitantes. No hay nada que no celebre Sus alabanzas, pero no comprendéis su glorificación. Él es benigno, indulgente»<sup>58</sup>.

Por tanto, glorificar un objeto o persona olvidándose de la fuente es caer en la idolatría:

«Servís, en lugar de servir a Dios, sólo ídolos, y creáis una mentira. Los que vosotros servís, en lugar de servir a Dios, no pueden procuraros sustento. ¡Buscad, pues, en Dios el sustento! ¡Servidle, dadle gracias! ¡A Él seréis devueltos!»<sup>59</sup>.

Esta concepción la encontramos también en otras tradiciones; por ejemplo, en la hindú hay una palabra en sánscrito, *upādhi*, que significa “mentira, engaño, disfraz”, pero también “limitación, idiosincrasia o atributo”<sup>60</sup>. Es decir, el mundo no es totalmente una ilusión carente de realidad, sino básicamente un lugar de manifestación, donde lo infinito e inconmensurable se concreta y se hace finito y visible. Platón, en *La República*, dice que el error que hace el



hombre común es confundir con la belleza misma las cosas particulares bellas, que lo son precisamente en la medida en que participan de la belleza. Y dice que el hombre que cree en las cosas bellas pero no en la belleza misma, es decir, que confunde la imagen con la realidad, vive como en un sueño<sup>61</sup>. Despertar de este sueño consistirá así en ir haciéndose progresivamente consciente de la fuente de luz origen de las sombras, que en clave sufí significará ver el fundamento divino detrás de la existencia. Lo que es lo mismo que decir que el mundo no es una realidad fría y carente de sentido, sino que su fundamento es el Amor, como dice el hadiz comentado según el cual Dios amó ser conocido y por ello creó el mundo. Pero para dar este paso hacia la consciencia de la fuente vemos que es necesaria la guía de un mensajero que ha salido de la oscuridad de la caverna, ha despertado de la ilusión y ha hecho el camino de vuelta para conducir al resto. Así, la función de los profetas consistirá en relacionar y unir la parte con el todo, el reflejo con la fuente.

### Los mensajeros del mundo real o la guía de los profetas

La caverna del mito de Platón simboliza por tanto el mundo efímero en el cual se reflejan las sombras del mundo eterno y real. Los prisioneros no tienen posibilidad alguna de conocer la verdad sobre su situación, excepto si uno de ellos se libera e inicia el camino de ascensión. Sólo cuando uno de ellos se escapa y vuelve para explicarlo, los demás pueden empezar a sospechar de la ficción en la que viven e iniciar también el proceso de liberación. El prisionero que se libera y vuelve para conducir a los demás es según Platón el auténtico filósofo, y cabe recordar aquí que este concepto no corresponde exactamente al concepto actual de filósofo referido a un plano puramente intelectual, sino que en Platón la noción se acerca más al concepto de conocedor gnóstico que emprende la aventura de la experiencia interior.



Así, la idea de una sucesión de enviados escogidos por la voluntad divina que despiertan espiritualmente a los seres humanos es común en ambas concepciones. En Platón la encontramos expresada en el siguiente texto de la *Apología de Sócrates*, en el que remarca que es voluntad divina el que Sócrates ande examinando a los atenienses y que, si lo condenan a muerte, quizás el dios envíe a otro con esta misma función:

«Según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiéndooos y reprochándoos uno a uno, no cesaré [...]. Pero, quizá, irritados [...] me condenaréis a muerte a la ligera [...]. Después, pasaríais la vida durmiendo, a no ser que el dios, cuidándose de vosotros, os enviara otro»<sup>62</sup>.

En el sufismo, esta figura del enviado o filósofo gnóstico que ha visto el ‘exterior de la caverna’ y luego intenta persuadir a los demás, corresponde a la de cada uno de los mensajeros enviados sucesivamente durante toda la historia religiosa de la humanidad, es decir, los profetas. Igual que el prisionero liberado del mito, los profetas han tenido acceso a un conocimiento de la Realidad, obtenido por inspiración o revelación profética.

El concepto de profeta lo encontramos en el Corán expresado bajo el término árabe *nabīy*, formado a partir de la raíz *n b'*, la cual denota también otros conceptos relacionados, como los de ‘noticia’, ‘anunciar’, ‘dar a conocer’, ‘informar’, ‘hacer saber’ o ‘revelar’ entre otros. El concepto, por tanto, tiene que ver con el hecho de informar o dar a conocer algo. El profeta es así el que informa o trae noticias de un ámbito oculto (*al-gayb*) de la realidad al resto de personas de la comunidad donde transmite el mensaje. Es alguien que ha tenido una experiencia o contacto directo con la esfera de la divinidad. Y más aún, es alguien que ha ‘muerto antes de morir’ y se ha convertido en la teofanía de la Misericordia Divina. En Pla-

tón encontramos implícito este principio cuando Sócrates dice que la sabiduría humana es digna de poco o nada y que solo el dios es sabio<sup>63</sup>, y en otro lugar cuando afirma que no ha sido maestro de nadie, pues en realidad siempre se ha dedicado al servicio al dios<sup>64</sup>. Rumi, por su parte, relata las palabras que Noé dirigió a su pueblo:

«No luchéis conmigo, pues yo soy un velo: en realidad lucháis con Dios en él, oh hombres dejados de la mano de Dios”. Noé dijo: “Oh hombres testarudos que sois, yo no soy yo: estoy muerto al alma (apetitiva), vivo por el Alma del alma. Ya que estoy muerto a los sentidos del padre de la humanidad, Dios se ha hecho mi oído y percepción y vista”»<sup>65</sup>.

El Corán habla de esta relación entre Dios y los distintos profetas. Por ejemplo dice de Moisés que Dios le habló directamente:

«Dijo: “¡Pueblo mío! No estoy extraviado, antes bien he sido enviado por el Señor del universo. Os comunico los mensajes de mi Señor y os aconsejo bien. Y sé por Dios lo que vosotros no sabéis”»<sup>66</sup>.

O de Abraham dice también que fue objeto de una revelación:

«Y así mostramos a Abraham el reino de los cielos y de la tierra, para que fuera de los convencidos»<sup>67</sup>.

Y según la tradición, el profeta Muhammad vio los siete cielos, el paraíso y el infierno durante su ascensión celestial. Pero no solo los profetas, sino también muchos místicos a lo largo de la historia religiosa de la humanidad han tenido experiencias del otro mundo. La función profética, sin embargo, a diferencia de la experiencia mística, incluye la responsabilidad de transmitir el mensaje recibido.



En el siguiente pasaje coránico referido a Abraham se ve esta idea de un mensajero escogido por la gracia divina, que es guiado y después intenta guiar a la gente de su pueblo, los cuales, sin embargo, inmersos en la inercia de sus antepasados siguen adorando estatuas en lugar de al Dios Único:

«Antes, dimos a Abraham, a quien conocíamos, la rectitud. Cuando dijo a su padre y a su pueblo: “¿Qué son estas estatuas a cuyo culto estáis entregados?”. Dijeron: “Nuestros padres ya les rendían culto”. Dijo: “Pues vosotros y vuestros padres estáis evidentemente extraviados”. Dijeron: “¿Nos hablas en serio o bromeas?”. Dijo: “¡No! Vuestro Señor es el Señor de los cielos y de la tierra, que Él ha creado. Yo soy testigo de ello”»<sup>68</sup>.

Vemos aquí un arquetipo común al platonismo y al sufismo: en ambas cosmovisiones el mensajero era siempre alguien de entre los habitantes de la misma ciudad o comunidad a la que transmitía los mensajes, que en el caso del mito de Platón es simbolizado por uno de los varios prisioneros que se encuentran en la caverna. Una aleya, dirigida al profeta Muhammad, pone de manifiesto el mismo principio:

«Antes de ti no enviamos más que a hombres de las ciudades, a los que hicimos revelaciones»<sup>69</sup>.

Este es un principio fundamental del Islam, y lo encontramos expresado en la segunda parte de la profesión de fe (*Šahāda*):

«No hay más dios que *Allāh* (Dios) y Muhammad es su enviado».

Es decir, sin mensajeros del Real nadie puede conocer a Dios ni las raíces teomórficas del mundo y del ser humano. Los profetas forman así una cadena bien ordenada e ininterrumpida (de ciento



veinticuatro mil profetas según la tradición sufí), desde Adán, el primer profeta, hasta Muhammad, el último y por ello calificado en el Corán como el ‘sello de los profetas’. Y su función como transmisores forma parte del plan divino para darse a conocer. Los demás prisioneros de la caverna equivalen así al resto de personas que reciben el mensaje a través de un profeta en particular o, en tiempos posteriores, a través de los santos y maestros espirituales, considerados los herederos de los profetas, y que aceptan el mensaje o bien lo rechazan. Quienes lo aceptan escapan también del mundo de ignorancia y oscuridad en el que viven inmersos el resto y pueden llegar al grado de la gnosis, que en el mito de Platón equivale a salir de la caverna y ver la fuente de luz real.

Un elocuente pasaje de Rumi habla de esta posibilidad de liberación así como de las tres categorías de seres humanos y de la función profética:

«Algunos hombres han obedecido a la razón hasta el punto de haber llegado a ser ángeles perfectos y luz pura: son los profetas y los santos. Están libres del temor y de la esperanza. “Están al abrigo de todo temor y no se les puede entristecer”. En otros la concupiscencia se ha impuesto de tal modo a la razón que se han convertido en animales; otros, finalmente, han permanecido en conflicto. Estos últimos son gentes que guardan en su corazón una pena, un dolor, un gemido y un pesar y que no están satisfechos de su propia vida: son los creyentes. Los santos los esperan para hacerles alcanzar su “morada”. Los hacen ser como ellos. Los demonios esperan igualmente para atraerlos hacia ellos y hacia los abismos»<sup>70</sup>.

La figura del maestro que vemos esbozada aquí, y que es referida habitualmente con los términos de *šayj*, *muršid* o *ḫw*, es omnipresente en toda la historia del sufismo. El maestro sufí es el representante de la función esotérica del Profeta del Islam y por el



mismo motivo es la teofanía de la Misericordia Divina que se presta a los que desean volverse a ella. Estando él mismo conectado a través de la cadena iniciática (*silsila*) al Profeta y a la función de la iniciación (*walāya*) inherente a la propia misión profética, el maestro sufí puede liberar al hombre de los estrechos confines del mundo material hacia el luminoso espacio ilimitable de la vida espiritual. A través de él, que actúa como representante del Profeta, la muerte y el renacimiento espirituales tienen lugar en virtud de la *baraka* que lleva dentro de sí<sup>71</sup>.

En la poesía sufí encontramos múltiples referencias a esta condición del enviado que consigue escapar de la inercia en que vive el resto. Por ejemplo, Yunus Emre, el poeta místico sufí de la Turquía del S. XIII y cuyos poemas de amor místico se siguen cantando hoy, se compara a sí mismo en uno de sus poemas con un pájaro que se ha escapado del pueblo<sup>72</sup>. Y Rumi dice lo siguiente:

«Los espíritus que se han escapado de sus jaulas son los profetas, guías excelentes. Desde fuera viene su voz, refiriéndose a religión: “Este, éste es el camino de evasión para ti”»<sup>73</sup>.

El enviado propone así un camino de ascensión, de salida de la caverna, camino que en el sufismo recibe el nombre de *ṭarīqa*. Y seguirlo es según el Corán garantía de llegar a la seguridad y la felicidad, como se deduce del siguiente pasaje:

«¡Hijos de Adán! Si vienen a vosotros enviados salidos de vosotros contándoos Mis signos, quienes temen a Dios y se enmendan no tienen que temer y no estarán tristes»<sup>74</sup>.

Encontramos otras referencias explícitas a este concepto de camino por ejemplo en la historia del éxodo del pueblo de Israel. Si atendemos al carácter simbólico de las historias bíblicas-coránicas vemos que, en realidad, las figuras de Moisés y faraón, aparte de su



valor histórico, tienen sobretodo un valor como símbolos internos. Rumi dice al respecto lo siguiente:

«Esto (que voy contando acerca de Moisés y Faraón) no es una historia a los ojos de un hombre de experiencia propia: es una descripción de un estado actual (en toda alma)»<sup>75</sup>

«La mención de Moisés se ha convertido en una cadena (traba) en los pensamientos (de mis lectores) (pues creen) que estas historias ocurrieron hace mucho tiempo. La mención de Moisés sirve como máscara, pero lo que te concierne ahora, oh buen hombre, es la luz de Moisés. Moisés y el faraón están en tu ser: debes buscar a estos dos adversarios en ti mismo»<sup>76</sup>.

En base a esto, una aleya coránica relaciona el Éxodo con esta noción de camino:

«Inspiramos a Moisés: “¡Sal de noche con Mis siervos y ábreles un camino seco en el mar! ¡No temas que os alcancen, no tengas miedo!”»<sup>77</sup>.

La exégesis simbólica de la historia es clara: el camino que propone la guía profética, en este caso de Moisés, es una invitación al alma, representada por los Israelitas, a que abandone su sumisión esclava al dios-Faraón, es decir, a todos los elementos inferiores del alma que impiden la liberación debido a la adoración a falsos dioses, y emprenda un camino (*ṭarīqa*) de liberación a través de la sumisión libre a la voluntad del Dios Único. La huida es pues desde lo falso hacia lo Real. La obediencia al mensajero, por tanto, comporta libertad y superación de la esclavitud.

El mensajero que representa el principio liberador es un principio o arquetipo más amplio de lo que parece a primera vista, pues, como todo arquetipo, se puede encontrar en diferentes nive-



les de realidad. En su origen, el arquetipo en cuestión corresponde al profeta enviado a una comunidad, pero también puede corresponder a un santo o a un maestro espiritual que guía un grupo de alumnos-discípulos, e incluso puede corresponder a alguien que aporte luz en un grupo todavía más pequeño, como en un grupo de amigos o en una familia, y todavía se puede interpretar en un sentido más microcósmico como un enviado interior, es decir, como la parte intuitiva del ser humano responsable de las intuiciones que promueven el desarrollo interior y la progresión por las diferentes etapas o estaciones espirituales. La siguiente aleya permite hacer estas dos lecturas, es decir, la de un enviado externo, profeta, santo o maestro espiritual, y la de un enviado interno, que son las intuiciones que llegan al corazón:

«Dios ha agraciado a los creyentes al enviarles un Enviado salido de ellos, que les recita Sus aleyas, les purifica y les enseña la Escritura y la Sabiduría. Antes estaban evidentemente extrañados»<sup>78</sup>.

Aquí cobran pleno sentido las palabras citadas de Rumi ‘Debes buscar a estos dos adversarios (Moisés y faraón) en ti mismo’, pues el ‘Moisés interior’ representa las intuiciones que aportan luz al corazón, por el contrario el ‘faraón interior’ representa todas las dudas que asaltan al corazón y lo oscurecen.

Los sufíes hablan de una etapa o estación (*maqām*) del camino espiritual conocida como ‘el alma inspiradora’, en la cual ‘el pájaro del corazón’ empieza a cantar los secretos del Amado, es decir, es el momento del camino en el que empiezan a llegar las intuiciones interiores. Para llegar a este punto, sin embargo, primero es necesario confiar en el mensaje revelado por el enviado externo, el cual propone un camino a seguir. Ibn ‘Arabī explica que el sentido esotérico del episodio coránico en que Moisés dice a la gente de su pueblo que crea porque así Dios enviará lluvias abundantes, es



que las lluvias simbolizan las gracias espirituales que Dios les dará si creen y emprenden un camino hacia Él<sup>79</sup>. Es decir, la confianza y la creencia, como veremos, tienen una cualidad operativa porque orientan hacia el camino. Por el contrario, cerrar la puerta a la posibilidad de la veracidad de la revelación aparta del camino.

Volviendo al mito, vemos que en el fondo de la caverna no hay luz para ver el engaño, y los prisioneros deben primero hacer un acto de fe para liberarse: confiar en la palabra del mensajero, es decir, en que existe un mundo real exterior a la caverna. Encontramos el mismo arquetipo en el Corán cuando anuncia reiteradamente el precepto de creer en los enviados y en su mensaje, ya que es la manera de liberarse. El tema de la confianza es así de vital importancia en la tradición sufí, ya que abre la puerta a nuevas posibilidades. Es sólo a partir de este acto de confianza inicial en el enviado que los prisioneros pueden empezar el camino de ascensión, equivalente a la búsqueda espiritual que todo peregrino emprende, y que no es una búsqueda a ciegas, sino una búsqueda orientada por la revelación inicial que indica la dirección en la cual buscar. El Corán propone así emprender un camino (*ṭarīqa*) de ascensión, durante el cual la fe se va fortaleciendo a través de la comprensión-percepción de los signos que Dios revela a la humanidad. Finalmente, el camino lleva a la conexión interior, con la que se obtiene la paz.

Los prisioneros de la caverna que rechazan al mensajero del mundo real corresponden, por tanto, a los incrédulos que desmienten la realidad divina con toda clase de argumentos. Esta actitud se caracteriza por una falta de confianza en los profetas mensajeros, los cuales hablaban desde la experiencia directa y no desde la simple hipótesis u opinión. Si atendemos a la génesis lingüística del concepto de creencia o fe, que en el Corán corresponde al verbo árabe *āmana*, vemos que el término está formado a partir de los fonemas *a m n*, raíz a partir de la cual se forman los diferentes términos relacionados con el concepto. Pero a partir de la misma



raíz se forman también términos que denotan la idea de ‘confiar’ (*amina*), ‘confianza’ (*amāna*), ‘seguridad’ (*amana*), ‘digno de confianza’ (*amīn*), etc. Es decir, la idea de creer o tener fe y la idea de confiar están estrechamente relacionadas. Y no sólo en el Corán, pues si miramos el Evangelio vemos que la palabra original que después fue traducida como ‘fe’ corresponde al término griego *‘pistis’*, y los diccionarios de griego traducen esta palabra como ‘confianza’, ‘certeza’, ‘convicción’, ‘fe’, ‘seguridad’, ‘confiar en otros’, ‘tener confianza en alguien’, etc. Cuando el Nuevo Testamento griego fue traducido al latín, *‘fides’* fue el término latín escogido para traducir *‘pistis’*, ya que *‘fides’* significa ‘confianza, certeza, seguridad, creencia’. Y si miramos a la Torá vemos también que el término hebreo original es *‘emuná’*, que evoca igualmente la idea de ‘confianza’.

Sin embargo, esta idea de creer en el sentido de confiar que vemos en los textos sagrados difiere bastante de la definición moderna de creencia que se encuentra muy a menudo. Si *pistis*, *emuná* o *āmana* significan o implican la idea de ‘confianza’, debemos preguntarnos porque esta noción ha sido excluida de la definición que a menudo se hace del término ‘fe’, que ha llegado a ser definido como ‘firme creencia en algo de lo que no se tiene prueba’. Es decir, la definición moderna de fe excluye totalmente la idea de confiar, y se focaliza solo en el hecho de no tener prueba de aquello en lo que se cree. La dimensión humana de la creencia como confianza queda así suprimida, y la creencia se convierte en algo vacío que depende únicamente de tener o no una prueba. Por ello muchas personas hoy en día piensan que la fe consiste sólo en creer en cosas de lo que no se tiene prueba, y de ahí a etiquetar los textos sagrados de irracionales hay un paso.

La idea de confiar en la veracidad de los mensajeros tiene su fundamento en la alta calidad humana de los mismos. El profeta Muhammad, por ejemplo, cuando todavía no había recibido la revelación del Corán era conocido en la Meca como el *amīn*, que significa ‘el digno de confianza’, ya que todos confiaban en él para depositar

en sus manos las mercancías que luego vendía en sus largos viajes cuando todavía era comerciante. Esta confianza fue básica en la aceptación del Corán, pues, los pueblos, por lógica natural, dan credibilidad a lo que alguien les dice, no sobre la base de que la noticia les satisfaga o les guste, sino sobre la base del prestigio del emisario. Sin embargo, cuando llegó la revelación, algunos habitantes de la Meca, pocos al principio, creyeron-confiaron en ella, mientras que otros la rechazaron a pesar del gran prestigio de hombre digno de confianza que tenía el emisario. Cuenta la historia que un día, cuando hacía poco que había recibido las primeras revelaciones, el Profeta reunió a todos los que pudo de su pueblo y les dijo: “¿Si os informara de que un enemigo está a punto de atacaros desde detrás de la colina, me creeríais?”. Respondieron: “Sí, te creeríamos”. Entonces dijo: “¡Pues, he aquí que os advierto de la llegada de la Última Hora! (el Juicio)”. Al oír esto, *Abu Lahab*, uno de los adversarios más reacios al Profeta y que lideraba la oposición a la Revelación dijo: “¿Para esto nos has hecho venir? ¡Muérete!”<sup>80</sup>. Cabe preguntarse, entonces, qué lleva a semejante acto de desconfianza, y el mito de Platón, como también el Corán, aportan luz para entenderlo.

### El rechazo de los prisioneros o la actitud desvalorizadora

Platón explica que los prisioneros de la caverna se burlarían e incluso podrían matar a quien intentase mostrarles la irrealdad de las sombras y desatarlos para iniciar la ascensión al mundo real. Alegóricamente retrata así la condición del ser humano negador que rechaza toda invitación a la búsqueda de la verdad, toda llamada a despertar del sueño de desatención, y prefiere en cambio la comodidad de la vida del mundo. En el Corán encontramos el mismo arquetipo en centenares de aleyas, en las que aparecen términos contruidos a partir de la raíz *k d b*, que denota los conceptos de ‘desmentir’, ‘considerar falso’, ‘no creer’, ‘tratar de impostor’ etc. Por ejemplo:

