

# Salvación y liberación

## Una perspectiva sufí

**Halil Bárcena**

(Institut d'Estudis Sufís de Barcelona)

*“¡Oh rico y bien alimentado!  
Guárdate de reírte de las fechorías  
del pobre que sufre”.*

(Mawlānā Rūmī, *Maṭnawī* II, 518).

### I

#### Preámbulo

#### Del sufismo, un saber y un sabor

A menudo, el ser humano vive desgarrado por lo que, bien vistas, no son sino falsas dicotomías que obstaculizan toda comprensión de la naturaleza real de las cosas, al tiempo que entorpecen el desarrollo normal de un vivir creativo y armónico, expansivo y liberador. Así, acción y contemplación, teoría y praxis, amor y conocimiento, universal y particular, búsqueda espiritual y proyección social, por no citar más que un puñado, constituyen otros tantos pares de opuestos, vividos la mayoría de las veces como excluyentes, cuando, en verdad, no son sino dimensiones complementarias de una misma realidad, una y única, que se estructura, despliega y muestra a través de dicha polaridad relacional (¡y no dialéctica!), recíproca y alternante, como, por ejemplo, las etapas del ciclo cardíaco, sístole y diástole, que ritman los movimientos de contracción y relajación del corazón, en un latido regular que integra los contrarios.

*“Nuestro amor es el fruto maduro del conocimiento”* (*Maṭnawī* II, 1533)<sup>1</sup>, decía el poeta y sabio sufí Mawlānā Rūmī (m. 1273), a quien remitiremos a menudo a lo largo de estas páginas, queriendo subrayar con ello la irrealidad de todo dualismo, en este caso el que opone amor y conocimiento, uno de los dramas de nuestra cultura. Y es que

---

<sup>1</sup> En adelante, las referencias a esta obra se anotarán con la abreviatura M, seguida del nº del libro y del nº de los versos en la edición de Reynold A. Nicholson (*Nāhīd*, Teherán, 1996).

si algo caracteriza al místico sufí es su capacidad de integrar realidades solo en apariencia contradictorias. En ese sentido, el sufí sabe unir y sumar, de ahí que pueda ser representado como una suerte de Y griega, con los brazos abiertos al cielo, es decir, en disposición de recibir. En realidad, la estampa del derviche giróvago cuando danza no dista mucho de dicha figura. Sea como fuere, el sufí no es de los de “o (*esto*) o (*aquello*)”, sino de los de “y (*esto*) y (*aquello*)”, por muy paradójico que pueda parecer. Como bien afirma el teólogo Xavier Melloni, una de las cosas propias del místico es, justamente, su capacidad de conjugar paradojas<sup>2</sup>.

Volviendo al amor y el conocimiento, no se trata aquí de una elección excluyente entre fuego y luz. “*La obra de los amigos de Dios es luz y calor*” (M I, 320), nos dice nuevamente Rūmī. Dicho de otro modo, la luz del conocimiento enciende el amor, mientras que el fuego del amor enciende la luz del conocimiento. De ahí que en el *taṣawwuf* o sufismo islámico, el sabio, emblema del hombre universal o *al-insān al-kāmil*, sea aquél en quien cielo y tierra se encuentran y reconocen mutuamente, en una *coincidentia oppositorum* que trasciende todo conflicto dual. Del mismo modo que la montaña es, simbólicamente hablando, el esfuerzo que la tierra hace para no separarse del cielo, el sabio sufí es el esfuerzo que lo mejor del género humano realiza para que la humanidad no se olvide y se aleje de lo divino, puesto que si algo define al hombre es su tendencia al olvido. No es casual al respecto que, en árabe, *nisyān*, “amnesia”, e *insān*, “ser humano”, poseen una raíz gramatical muy próxima. En otras palabras, el hombre es un ser olvidadizo.

Otra dicotomía -falsa dicotomía, habríamos de decir- es la que opone mística y mundo, como si aquélla no pudiese realizarse sino de espaldas a éste e, incluso, en guerra contra él. Antes de proseguir, sin embargo, hemos de realizar una puntualización a propósito del término “mística”. A menudo, se suele definir el sufismo como la dimensión mística del islam, lo cual es verdad, pero hasta cierto punto. Sabemos que las palabras poseen una historia. Como afirmaba el historiador Pierre Villar, la terminología jamás es inocente. Y el término “mística” posee una enorme carga semántica, derivada de la experiencia europea, es decir, de la teología cristiana, que no siempre resulta coincidente con la naturaleza intrínseca del sufismo y su devenir histórico.

---

<sup>2</sup> Cfr. Xavier Melloni, “Qué es ser un místico hoy”, en <https://www.espiritualidadprogresista.blogspot.com/2009/05/que-es-ser-un-mistico-hoy-por-xavier.html?m=1>.

Ahora bien, tomada en su sentido etimológico, “mística” es una palabra adecuada para referirse al *taṣawwuf* o sufismo islámico. Proveniente del griego *mustikos*, hace referencia a los misterios iniciáticos, de tal manera que el *mustés* encarnaría la figura del iniciado. Vistas así las cosas, el sufí sería el iniciado en el misterio de la espiritualidad islámica, condensada en el texto coránico; aunque de una forma más genérica y universal, podríamos afirmar que el sufí es quien sabe algo más que el resto acerca del secreto de la vida y su misterio, porque si algo es la vida es, precisamente, un misterio. Y por eso sorprende, porque irrumpe siempre de forma inesperada. Solo los necios y los soberbios creen poder controlarla. Pero, lo cierto es que la vida trasciende siempre cualquier tipo de control: político, cultural o religioso. Así las cosas, para el sufí, vivir no puede ser sino transitar con ojos maravillados a través del misterio del ser. El sufí sabe algo más que el hombre común, decíamos, pero su saber no es libresco, ni consiste en la acumulación de informaciones o conocimientos. A fin de cuentas, la sabiduría en modo alguno es un conocimiento. El sufismo es un saber y un sabor, y lo que el sufí sabe es un saber saboreado.

Pero, volvamos a la mística y el mundo, dos realidades muchas veces, ya lo hemos avanzado, contrapuestas. En una tradición como el islam, cuya cosmovisión pretende ser totalizadora y, en consecuencia, compromete al ser humano en todos sus aspectos y dimensiones, la espiritualidad, en general, y la mística, en particular, no significan, salvo raras excepciones, replegarse en lo sagrado, sino más bien integración de lo sagrado en todos los planos de la existencia. Por eso, no sorprende que, históricamente, el sufismo, o mejor dicho, los sufismos, en sus distintas expresiones y modalidades organizativas, hayan jugado un papel destacado tanto a nivel social y económico, como también político. Dicho sin embudos: el sufismo no se da fuera del mundo.

Para la antropología sufí, el hombre también es un ser histórico, y por tanto político, de tal manera que la perfección humana se adquiere en la sociedad y no fuera de ella. Salvación y liberación son realidades que se dan en la medina, esto es, en la ciudad. Existe un proverbio árabe que dice: “*Al que no va al zoco una vez a la semana, se le muere el corazón*”<sup>3</sup>. No hay experiencia plena de la vida -así define Raimon Panikkar la mística<sup>4</sup>- fuera de la ciudad, entendida ésta en un sentido lato. En ella se

---

<sup>3</sup> Citado en Abdelmumin Aya-Yaratullah Monturiol, *El tiempo de la Baraka*, Almuzara, Córdoba, 2014.

<sup>4</sup> Cfr. Raimon Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona, 2005.

expresa y realiza la dimensión relacional del ser humano, que se sabe corresponsable de todos los asuntos que conciernen a la comunidad. Al fin y al cabo, somos seres simbióticos. Del mismo modo que el sufí ha trascendido la dicotomía mortal que algunos han querido ver entre cuerpo y alma, o materia y espíritu, también ha trascendido esa otra dicotomía que opone lo humano a lo divino, lo particular a lo colectivo. Así, estar con Dios es estar con los hombres y viceversa, algo sobre lo que volveremos más tarde. En otras palabras, el sufí ve la parte en el todo y el todo en la parte.

## II

### El sufismo y la experiencia muḥammadiana

El sufismo constituye una espiritualidad comunitaria que se sabe heredera de la experiencia muḥammadiana. La dimensión relacional del ser humano, la proyección social o, lo que es lo mismo, el principio de comunidad o *umma*, constituye uno de los elementos vertebradores de la experiencia humana del profeta Muḥammad, que halla sus ecos y su fuente de inspiración en las páginas del Corán, en el que se exhorta sin paliativos a la acción liberadora a favor del esclavo y la viuda, el enfermo y el huérfano (ejemplo éste último del desheredado por antonomasia), así como a obrar en pro de la vida y contra la tiranía y la injusticia. Sin embargo, no es posible comprender el alcance real del mensaje social a favor de la justicia expuesto en el Corán y proclamado por el profeta Muḥammad, sin antes haber expuesto cuál es la intuición espiritual fundamental del profeta del islam, puesto que aquél dimana expresamente de ésta. Y es que no hay que olvidar que el Profeta es, primero de todo, un hombre de conocimiento, alguien que sana, salva y libera; un maestro espiritual del camino interior<sup>5</sup>, en suma, no un activista social o un filántropo, y, menos todavía, un legislador o un rey<sup>6</sup>. En Muḥammad, la intuición espiritual es la raíz; el despliegue comunitario, es decir, la proyección trascendente de la vida cotidiana, el fruto.

En ese sentido, cabe decir que nos vamos a ceñir a la experiencia muḥammadiana en sí, primigenia y primordial, en un instante previo a la formalización de la jurisprudencia islámica (*fiqh*), que ha pretendido regir con tanto celo la vida tanto

---

<sup>5</sup> Cfr. Abdelmumin Aya, *El secreto de Muhammad. La experiencia chamánica del Profeta del Islam*, Kairós, Barcelona, 2006.

<sup>6</sup> Cfr. Ali Abd al-Râziq, *El islam y los fundamentos del poder. Estudio sobre el Califato y el gobierno en el islam*, Universidad de Granada, Granada, 2007.

personal como comunitaria de los musulmanes que, en muchos casos, ha llegado al extremo de asfixiarla. Es el problema de la hipertrofia de lo jurídico, experimentada por el islam, a la muerte del Profeta. En efecto, el islam legalista de los *fuqahā'*, que es, insistimos, el islam postmuhammadiano, acabará por convertirse en una rígida ortopraxia, obsesionada por el formalismo y la estricta observancia ritual. Parafraseando al teólogo cristiano Alfred Loisy, quien se lamentaba que Jesús había anunciado el Reino de Dios pero lo que vino fue la Iglesia, podríamos decir que Muḥammad legó un humanismo espiritual que acabó ahogado en la ciénaga de la jurisprudencia islámica. Decimos esto, para comprender mejor la naturaleza del propio sufismo. Como ha sabido ver el islamólogo tunecino Abdelmajid Charfi, el sufismo nació al margen de la religión islámica institucionalizada, insatisfecho ante la piedad puramente exterior que los doctores de la ley trataban de imponer<sup>7</sup>.

Por consiguiente, vamos a describir de forma somera los principales hitos del itinerario espiritual seguido por el profeta del islam, así como la intuición espiritual a la que éste llega -el *tawhîd* o unidad absoluta de la existencia-, a fin de entender que su sensibilidad y proyección social no son sino la consecución lógica de su desvelamiento interior. En otras palabras, que, en Muḥammad, la experiencia de lo divino, se traduce en apertura y encuentro con el otro en el mundo. Y lo mismo podríamos decir del Corán en general. Y es que la ética coránica que encarna el Profeta no es anterior al *tawhîd*, sino el despliegue natural de éste.

Puede decirse que todo en la vida espiritual del profeta Muḥammad, al menos lo que aquí deseamos significar, comienza en el interior de una cueva, Gār Ḥirā', su lugar de retiro predilecto, excavada en lo alto de Ŷabal al-Nūr o Montaña de la Luz, a las afueras de La Meca, cuando se acercaba a los cuarenta años de edad. En el interior de dicha cueva, frente a la rotunda y abrasiva desnudez de la naturaleza mecana, solo consigo mismo, apartado de las tribulaciones de sus contemporáneos y del bullicio de una ciudad como La Meca, que era cruce de caminos y lugar de peregrinación, halla el Profeta la verdadera dimensión del silencio interior. Con todo, no se aparta del mundo porque lo rechace. De hecho, jamás alimentará una visión negativa, penitente o sufriente, de él; más bien lo contrario. No, el Profeta se retira del mundo para tomar distancia respecto de él y entenderlo -¡y entenderse!- mejor, en un movimiento que va de la acción a la quietud y de ésta, nuevamente, a la acción en el mundo. El retiro del

---

<sup>7</sup> Cfr. Abdelmajid Charfi, *L'islam entre le message et l'histoire*, Albin Michel, Paris, 2004, p. 135.

Profeta no es un fin en sí mismo. Es, pues, temporal y estratégico, algo que marcará el carácter comunitario del sufismo posterior. *Jalvat dar anyumān*, o “retiro en sociedad”, será el modo de vida escogido por los sufíes. Dicho en otras palabras, vivir en el mundo sin ser del mundo, o lo que es lo mismo, vivir en el mundo sin que éste habite en nosotros.

Será en la soledad de Gār Ḥirā’ donde irrumpirá en su vida el Corán, un texto que la tradición islámica considera revelación divina y que le procura al Profeta un vislumbre de lo real que brota del fondo de la consciencia más honda de un hombre que, tal como refiere el propio texto coránico, “no habla por propio impulso”<sup>8</sup>, ya que, en realidad, su voluntad ya no le pertenece; ni siquiera su vida es suya ya. Y es que el místico, y también el profeta Muḥammad lo es, no se pertenece ya a sí mismo.

Toda la experiencia muḥammadiana puede resumirse en tres términos: centro, cima y cueva. Es centro en tanto que centra y reunifica. Al fin y al cabo, el *tawḥīd* o principio de la unidad de la existencia tiene mucho de centramiento y reunificación. Hoy, por ejemplo, uno de los males que nos aquejan es que poseemos múltiples centros de interés, pero carecemos de centro. La experiencia muḥammadiana también es cima, que permite elevarse y proyectar una mirada mucho más abarcadora y total. El mundo del hombre común se extiende hasta donde alcanza su vista. No vemos las cosas tal como son en sí mismas, sino tal como somos. La visión está en función de la aptitud, de tal modo que la contemplación del mundo vale lo que se es. Así, lo que vemos no es lo que vemos, sino lo que somos, algo que ya intuyó el propio profeta Muḥammad, quien solía pronunciar esta breve invocación que Rūmī, maestro del cuestionamiento, hizo suya: “¡Señor, hazme ver las cosas tal como son!”<sup>9</sup>. Y, por último, la experiencia muḥammadiana es también cueva, otra forma de referirse al espacio simbólico del corazón, asiento de la verdadera naturaleza del ser humano, al que se debe penetrar a fin de realizar el imperativo pindárico de ser lo que en realidad siempre se ha sido y se es. En cierta medida, la experiencia de la cueva tiene que ver también con una cierta recuperación del estado primigenio de inocencia (*fiṭra*) del ser humano, de ahí que la tradición islámica hable de la naturaleza virginal o *ummī*<sup>10</sup> del Profeta; y decimos

---

<sup>8</sup> Corán 53, 4. Todas las citas coránicas pertenecen a la edición de Julio Cortés, *El Corán*, Harder, Barcelona, 1995, quinta edición revisada.

<sup>9</sup> Rūmī, *Fīhi-ma-Fīhi. El libro interior. Los secretos de Yalâl al-Dîn*, Paidós, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 30 y 78

<sup>10</sup> Acerca de la condición virginal o *ummī* del Profeta, véase Halil Bárcena, *Sufismo*, Fragmenta, Barcelona, 2012, p. 84.

virginal más que iletrada, como suele traducirse habitualmente de una forma un tanto reduccionista, ya que lo que se trata de subrayar es un estado de máxima apertura y receptividad a lo divino.

En Gār Ḥirā', tras la revelación coránica, se le hace evidente al Profeta la realidad del *tawḥīd* o unidad absoluta de la existencia, expresado mediante la siguiente fórmula apofática, que afirma negando: *lā ilāha il-lā Al-lāh*, esto es, “no hay más dios que Dios”. Para los místicos sufíes, el sentido profundo del *tawḥīd* es que nada es real, verdadero y operativo salvo lo realmente real, esto es, Dios; que no existe más realidad que la realidad realmente real, que todo es relativo, excepto lo absoluto; que sólo hay una realidad, lo que significa que sólo la realidad es y que toda realidad no es sino en virtud de su participación en la realidad. En resumen, el *tawḥīd* no es sino la manera islámica de decir la intuición universal de la unidad, que toda tradición religiosa y de sabiduría expresa de un modo más o menos explícito según sus propias categorías lingüísticas.

Sólo Él y nada más que Él es real. Por consiguiente, si sólo Él es real, todo cuanto existe no es más que Él. Leemos en el Corán: “*De Dios son el Oriente y y el Occidente. Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Dios. Dios es inmenso, omnisciente*”<sup>11</sup>. Nada cabe frente a Él, puesto que sólo Él es. Nada escapa a su mirada, por cuanto todo es Él: una no hay nada más que su rostro. El mundo es, pues, su mirada; y los signos divinos, sus guiños, que nos invitan a salir de nuestro ensimismamiento egoico, a fin de que nos adentremos en las profundidades abismales de lo real.

Así pues, todo es expresión múltiple -el Corán lo llama aleyas<sup>12</sup> o signos<sup>13</sup>- de dicha unidad absoluta de la existencia o *tawḥīd*. La experiencia muḥammadiana de la revelación tiene que ver con la comprensión profunda del funcionamiento intrínseco de la realidad, con eso que gobierna las cosas desde su interior y las hace ser lo que son y no otra cosa. El islam que vive el Profeta no es algo aparte de la vida, sino la vida misma en su máxima plenitud y esplendor. Su islam, que nada tiene ni de sumisión ni

---

<sup>11</sup> Corán 2, 115.

<sup>12</sup> En árabe, la palabra *aya*, que ha dado en castellano “aleya”, significa también “signo divino” y “prodigio” e indica tanto los versículos del Corán como las distintas manifestaciones de la naturaleza, considerados ambos como signos divinos. De ahí que la tradición islámica hable del Corán, en tanto que libro revelado, y del Corán de la naturaleza.

<sup>13</sup> La recensión de todas las aleyas que hacen referencia a los signos excede los límites de este trabajo. Por consiguiente, doy las referencias más significativas: 13, 3-4; 16, 11-13, 65-69; 17, 12; 26, 7-8; 30, 20-28; 36, 33-41; 40, 13; 41, 37-39; 41, 53; 42, 29, 32-33.

de sometimiento, consiste en vivir naturalmente lo que hay<sup>14</sup>. Y lo que hay es más, mucho más, que lo aparentemente observable, ya lo hemos apuntado anteriormente.

La apertura del Profeta a los signos divinos que componen el Corán de la existencia le permite presentir y entrever la unidad subyacente de todo cuanto es y existe, abriéndole nuevos horizontes a la inteligibilidad de la realidad. En ese sentido, no por casualidad, en árabe, *‘ālam*, “mundo”, *‘alāma*, “signo” e *‘ilm*, “conocimiento”, comparten una misma raíz gramatical, lo cual viene a corroborar cuanto hemos dicho acerca del mundo como también como texto coránico, espacio de mostración de los signos divinos. En cualquier caso, el *tawhīd* no es un dogma abstruso, ni un artículo de fe, sino algo, en principio, accesible a la comprensión humana. Y es que el Corán, que apela constantemente a la razón cuando alude a los signos divinos, no propone nada que uno no pueda comprobar por sí mismo. Damos, a continuación, dos de las aleyas más significativas de cuanto estamos diciendo:

*“Él es quien ha extendido la tierra y puesto en ella montañas firmes, ríos y una pareja en cada fruto. Cubre el día con la noche. Ciertamente, hay en ello signos para gente que reflexiona”*<sup>15</sup>.

*“Y ha sujetado a vuestro servicio la noche y el día, el sol y la luna. Las estrellas están sujetas por Su orden. Ciertamente, hay en ello signos para gente que reflexiona”*<sup>16</sup>.

Con todo, el profeta Muḥammad no arranca del *tawhīd*, sino que llega a él, algo que aparece explicitado en todos aquellos pasajes coránicos referidos a los signos divinos<sup>17</sup>. Por consiguiente, del *tawhīd* no se parte, sino que al *tawhīd* se llega. Ello quiere decir que el *tawhīd*, insistimos una vez más, no es una ideología previa, no puede serlo, ni un artículo de fe, ni tampoco un dogma, sino una forma de ver el mundo (y, por ende, de comprenderlo) y de estar en él. Hoy, sin embargo, para nosotros, el *tawhīd* posee un doble alcance: es, por un lado, la cristalización de la intuición espiritual fundamental a la que llega el Profeta, como estamos viendo, y, por otro, es la puerta de acceso que se nos invita a franquear, a fin de que actualicemos por nosotros mismos dicha intuición espiritual primordial muḥammadiana.

---

<sup>14</sup> Cfr. Abdenour Bidar, *L’islam sans soumission. Pour un existentialisme musulman*, París: Albin Michel, 2008

<sup>15</sup> Corán 13, 3.

<sup>16</sup> Corán 16, 12.

<sup>17</sup> Cfr. *supra*, nota 8



En resumen, cuando el Profeta proclama el *tawḥīd* no está diciendo en qué cree, sino cómo ve, vive y experimenta el mundo, puesto que el *tawḥīd*, lo hemos anticipado ya, tiene que ver, justamente, con el funcionamiento interno de las cosas. El *tawḥīd* no suma nada a la realidad. No se trata, pues, de una interpretación superpuesta al mundo, sino que, en puridad, es la operación de radical despojamiento de todo añadido o asociado (*širk*) a lo único que realmente es.

La existencia se le presenta al profeta Muḥammad como el espacio en el que la vida se expresa y multiplica en infinitos matices. Todo es expresión de lo que el Corán denomina la *rahma* o fuerza creadora y misericordiosa de Dios; *rahma* que es la materia prima, o si se quiere, la estructura interior que constituye un universo en el que todo cuanto existe, incluido el ser humano, es signo de la vida expresándose a sí misma a través de todo: “*Les mostraremos Nuestros signos fuera en los horizontes y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que es la Verdad. ¿Es que no basta que tu Señor sea testigo de todo?*”<sup>18</sup>.

Pero, no solo cuanto vemos fuera, en la naturaleza, por ejemplo, y en el interior del ser humano, son signos divinos. Y es que el concepto coránico de signo es mucho más vasto y polisémico de lo que pudiera pensarse a simple vista, porque también lo histórico y lo cultural, en este caso la pluralidad lingüística o las distintas razas humanas, constituyen signos de Dios<sup>19</sup>: “*Y entre Sus signos está la creación de los cielos y de la tierra, la diversidad de vuestras lenguas y de vuestros colores. Ciertamente, hay en ello signos para los que saben*”<sup>20</sup>.

“*Mi misericordia [rahma] es omnímoda*”<sup>21</sup>, dice de Sí mismo Dios en el texto coránico. Recuérdese que el Corán no es sino un monólogo divino. Por consiguiente, el mundo existente (*wuḥūd*) es el espacio de la extroversión (*yūd*) pura, libre y gratuita de la *rahma* o misericordia de Dios, entendido aquí bajo el calificativo de *Raḥmān*, esto es, el “Dador y multiplicador de vida”, ya que en el Corán Al·lāh, Dios, y *Raḥmān* aparecen prácticamente identificados entre sí: “*Invocad a Dios o invocad al Compasivo [Raḥmān]*”<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Corán 41, 53.

<sup>19</sup> Para una explicación más amplia del concepto coránico de signo, véase Halil Bárcena, “Nada es, todo significa. Sufismo o la contemplación de los signos divinos”, en Olga Fajardo (ed.), *La experiencia contemplativa. En la mística, la filosofía y el arte*, Kairós, Barcelona, 2017, pp. 163-183.

<sup>20</sup> Corán 30, 22.

<sup>21</sup> Corán 7, 156.

<sup>22</sup> Corán 17, 110

Así pues, Dios es pura misericordia o, lo que es lo mismo, puro amor, donación sin límites. A ojos islámicos, todo es revelación de la *rahma* divina. Nada es por sí mismo; en cambio, todo significa. De tal modo que a Dios no se le conoce sino a través de sus signos. Todo cuanto vemos en la naturaleza, pero también los hechos culturales e históricos, algo que resulta cuando menos sorprendente, son signos divinos. Son signos de Dios y Dios está en sus signos. Mejor todavía, Él es sus signos, puesto que entre sus signos y Él no hay, no puede haberla, alteridad alguna. Algunas fuentes tradicionales islámicas le atribuyen a Rūmī<sup>23</sup>, precisamente, haber sido el primero en citar el llamado *ḥadīṭ qudsī*<sup>24</sup> del “tesoro oculto”, uno de los predilectos de los exegetas sufíes, que dice así: “Yo era un tesoro oculto que deseó darse a conocer; y por eso creé el mundo”. Según eso el mundo es el espacio en el que se colma el deseo de extroversión de Dios, que se ve a sí mismo en todo. Dios es un secreto a voces, si se nos permite la expresión.

Hasta aquí, el itinerario espiritual seguido por el profeta Muḥammad. Sin embargo, todo ello se antoja insuficiente e incompleto, como si faltara algo más. Y es que otra de las singularidades de la experiencia muḥammadiana es la importancia concedida a la acción del ser humano en el mundo, a su proyección social, en tanto que ser histórico y, consecuentemente, también político<sup>25</sup>. La verdad, parece intuir y querer decirnos el propio Profeta, no es, no puede ser, un asunto personal, sino que se ha de proclamar y compartir, puesto que, al igual que el amor, la verdad no puede callar. Así pues, veremos, a continuación, las implicaciones comunitarias y sociales de la vivencia del *tawḥīd*, corazón de la cosmovisión coránica, tal como ha sido vista por el sufismo tradicional.

### III

#### Sufismo, espiritualidad y comunidad

No es posible comprender en su justa medida la importancia capital que el islam vivido por el profeta Muḥammad concede a la proyección social del ser humano, esto es, a la acción solidaria en el mundo, sin haberse adentrado antes en su andadura espiritual. De ahí que hayamos querido describir *in extenso* los pasos dados por el

---

<sup>23</sup> Cfr. Cyril Glassé, *Dictionnaire encyclopedique de l'Islam*, Bordas, Paris, 1991, p. 34

<sup>24</sup> Existen dos tipos de tradiciones proféticas: *qudsī* y *nabawī*. En el *ḥadīṭ qudsī*, Dios habla en primera persona por boca del Profeta, mientras que en el *ḥadīṭ nabawī* es el propio Profeta quien expresa su opinión. Los místicos sufíes han destacado sobremanera en el comentario de la primera categoría.

<sup>25</sup>

Profeta, desde la cueva de Ḥirā' hasta la enunciación del *tawḥīd*, su intuición espiritual fundamental. Porque, en él, insistimos una vez más, lo social y comunitario, también lo político, dimana de forma natural de lo espiritual. Y es que el corazón del místico se transparenta en los gestos. En ese sentido, desmentimos rotundamente que dicha dimensión social goce del peso que tiene en la propuesta espiritual del Profeta debido al entorno clánico y tribal en el que transcurrió su vida y en el que el individuo como tal carecía de entidad fuera del grupo. Sea como fuere, veamos, a continuación, la lógica expansiva del *tawḥīd* o unidad absoluta de la existencia.

El *tawḥīd*, comprensión unicista de la realidad que enuncia que todo cuanto existe es uno y, por consiguiente, expresión de la unidad, posee un doble alcance que constituye, al mismo tiempo, su sentido más profundo. Por un lado, la exclusión de toda dualidad en la realidad; y, por otro, la llamada al reconocimiento de la unidad total y completa de la existencia, en la que todo es interdependiente y está íntimamente relacionado entre sí. Cualquier partícula del mundo está habitada por toda la realidad del mundo. Diríamos que en el mundo existente no hay partes sino relaciones. “*Todo ser es relación*”, dejó escrito el filósofo persa Mol-lā Ṣadrā (m. 1640). Por consiguiente, si somos seres relacionales es en la simbiosis con los otros como realizamos nuestro destino como humanos. De ahí las siguientes palabras del profeta Muhammad, recogidas por Rūmī en su *Fīhi mā fīhi*: “*La sociedad es una misericordia*”<sup>26</sup>.

La asunción de la cosmovisión holística del *tawḥīd* comporta un notable reajuste vital, del que se deriva, a su vez, una actitud mucho más consciente y responsable de la persona en sus relaciones con el entorno natural, con los demás y en todas las facetas y ámbitos de la vida. Vivir en el recuerdo (*dīkr*), que es reconocimiento y presencia viva de la *rahma* o fuerza creadora de la vida que se expresa a través de los signos de lo real, comporta un obrar amoroso y solidario en el mundo a favor de la vida, la paz y la justicia, dado que el amor y la solidaridad derivan del sentido de la unidad subyacente de toda la existencia. Amar a una criatura, solidarizarse con ella, es reconocer su vínculo con lo real y con el todo y, llegado el caso, incluso, ayudarla a no perder dicho vínculo, que está en la base de su realidad. Para el profeta Muḥammad, la perfección del conocimiento se verifica con la perfección de las obras. A fin de cuentas, el *tawḥīd* es, ya lo hemos insinuado, una acción, no un dogma de fe y menos aún una ideología. Mejor todavía, el *tawḥīd* libera de toda ideología que pretenda suplantar a lo real.

---

<sup>26</sup> Rūmī, *Fīhi-ma-Fīhi*, op. cit., p. 94. El *ḥadīṭ* aparece citado también en M I, 3017.

Qué duda cabe que el itinerario espiritual seguido por el profeta Muḥammad y su vivencia del *tawḥīd*, plantea el reto de cómo estar en el mundo, porque si algo detesta el Profeta es el relativismo. Se le dice expresamente a él en el Corán: “*Di: ¿son iguales el ciego y el vidente? ¿Es que no reflexionáis?*”<sup>27</sup>. Y en otro pasaje: “*No es igual obrar bien y obrar mal*”<sup>28</sup>. Dos son las formas de estar en el mundo, las cuales se resumen en las siguientes tradiciones proféticas. Dice la primera: “*El mundo es maldito*”, mientras que la segunda reza así: “*El mundo todo él es una mezquita*”. La contradicción, obsérvese, es solo aparente. El mundo es maldito, y fuente perpetua de sufrimiento, si uno se identifica con él, pero es una mezquita, esto es, un lugar de postración y constante asombro y admiración (*ḥayra*), si se es capaz de entrever que todo en él es signo de una realidad única que las formas no agotan. El mundo es maldito, tal como un infierno, para quien cree ser por sí mismo, mientras que es una mezquita para quien es consciente de que nada nos pertenece -todo le pertenece a Dios, dirán los sufíes- y que tenemos las cosas, también la vida, en depósito. El Profeta es claro al respecto: “*El hombre se vuelve impío sólo cuando se cree capaz de bastarse por sí mismo*”. El mundo es maldito para quien se entrega a la adoración de su propio ego y sus pasiones desatadas. Nuevamente, acudimos al texto coránico: “*¿Qué te parece quien ha divinizado su pasión?*”<sup>29</sup>; pero es una mezquita para quien ha desidolatrizado su ser, que también eso es el *tawḥīd*. Así, quien dice “yo soy” se endiosa; pero quien dice “sólo Él es” se diviniza. Quien se vive a sí mismo como nada, lo vive a Él como todo. Por consiguiente, y dicho según la terminología sufí clásica, no hay *baqā’*, permanencia en Dios, sin antes haberse vaciado de sí mismo (*fanā’*), a fin de hacerse capaz de acogerlo a Él. En una palabra, no hay divinización total sin vaciamiento total. Por eso, no debe confundirse jamás la divinización con el endiosamiento.

Pues bien, la proyección social de quien vive y reside en la presencia de lo divino es siempre libre, gratuita y desinteresada, como libre, gratuita y desinteresada es la propia vida, cuya dinámica interna tiene que ver más con el dar que con el recibir y acaparar. Recuérdese el *hadīth* del “tesoro oculto” y la extroversión sin medida de Dios en el mundo existente, cuya finalidad no es otra que darse a conocer.

En repetidas ocasiones, que sería imposible recoger aquí, el Corán vincula estrechamente la apertura espiritual (*īmān*), eso que a veces ha dado en traducirse por fe,

---

<sup>27</sup> Corán 6, 50.

<sup>28</sup> Corán 41, 34.

<sup>29</sup> Corán 25, 43.

pero que en modo alguna debe confundirse con la creencia, y el obrar bien y el bien (*'amal*): “*A quienes crean y obren bien les introduciremos en jardines*”<sup>30</sup>. Quien reside en Él y no en el ego (como quien ha “*divinizado su pasión*”) vive ya, ahora y aquí, en una suerte de jardín paradisíaco. Y es que esa es la mayor recompensa de quien vive apaciguado, en estado de entrega confiada a la divinidad, que es lo que en verdad significa el término árabe *islām*: haberse liberado de sí mismo.

La acción en el mundo, amorosa y desinteresada, del místico sufí, que es el fruto maduro de la comprensión de la naturaleza real de las cosas, nada tiene que ver con lo convencionalmente tenido por correcto o con la buena voluntad. La apertura espiritual comporta siempre una acción desinteresada en el mundo. En cambio, de la buena voluntad no se sigue la comprensión espiritual. Del mismo modo que el tener aleja del ser porque confunde a la persona con sus posesiones, también el hacer por el hacer en sí mismo, por muy bienintencionado que sea, lo descentra a uno, al alejarlo de su sí mismo más profundo. Un hombre de espíritu es siempre un hombre de acción, pero un hombre de acción no implica que sea un hombre que haya vislumbrado el mundo de las realidades espirituales. El *īmān* desencadena el *'amal*, de la misma manera que el sol ilumina y calienta o la rosa exhala su perfume: porque sí, porque no puede ser de otra manera. Vale aquí el siguiente dicho sufí que, aunque aplicado a la experiencia estética, viene a poner las cosas en su justo punto: “*Si persigues a Dios hallarás siempre la belleza, pero si persigues la belleza no forzosamente hallarás a Dios*”.

El Corán es explícito al respecto de la acción a favor de la justicia y de los que más sufren, y como ello es indisociable del camino de despertar interior<sup>31</sup>. Damos un ejemplo entre otros muchos posibles:

“*¿Y cómo sabrás qué es la Cuesta [el camino interior]? Es manumitir a un esclavo, alimentar en tiempo de hambre a un pariente próximo huérfano, o a un pobre en la miseria. Es, también, formar parte de los que creen, de los que se recomiendan mutuamente la paciencia y la misericordia. Esos son los de la derecha [los bienaventurados, que, el día del Juicio, estarán a la diestra de Dios]*”<sup>32</sup>.

Algunos han querido ver en pasajes como este el embrión de un proyecto político de liberación. Como apunta con acierto el islamólogo francés Éric Geoffroy es

---

<sup>30</sup> Corán 4, 122.

<sup>31</sup> Cfr. Abdennur Prado, *El lenguaje político del Corán. Democracia, pluralismo y justicia social en el Islam*, Editorial Popular, Madrid, 2010.

<sup>32</sup> Corán 90, 12-20

indudable el carácter liberador y emancipador del *tawhīd*<sup>33</sup>. Lo hemos dicho ya. Libera, primero de todo, de uno mismo y de todo aquello en lo que el hombre deposita su confianza, al margen de lo real, ya sea esto incluso la propia religión, cuando es entendida como un sistema de creencias identitario y absolutizado.

Sin embargo, empecinarse en reducir el mensaje coránico a un programa de actuación política, como a veces vemos, constituye un verdadero dislate. De ahí que , para el místico sufí, toda acción liberadora a favor del hombre o del planeta, debe hallar su energía motriz y su fuente de inspiración primera y última no en el ego, sino en la fuente, profunda y misteriosa, de la propia interioridad, despojada de sí misma y receptiva a la propia dinámica de la vida.

#### IV Apostilla (pero no final) Salvación y liberación

El místico sufí no vive encerrado, según la imagen salomónica, en una torre de marfil; no es alguien que le dé la espalda a la vida, que se aísle voluntariamente de cuanto le rodea, desentendiéndose del mundo y sus gentes, indiferente ante el sufrimiento, a fin de concentrarse, únicamente, en la senda interior. El sufismo no preconiza la *fuga mundi*. Al místico sufí, nada humano le es ajeno. Para él, estar con las creaturas es como estar con Dios. “*No seas, pues, injusto con el huérfano*”, insta el Corán, “*y al que pide ayuda no le rechaces*” (Corán 93, 9-10); recordemos que el huérfano constituye en el discurso coránico el epítome del desvalido.

Para los sabios sufíes, no existe vivencia de lo sagrado al margen del mundo y los hombres. El sufí no llama a huir de lo real, sino a huir *a* lo real, que en modo alguno es lo que el hombre común entiende como tal. El sufí asume el reto de vivir integrando lo sagrado en todos los planos de la existencia, incluso el del compromiso con el destino del propio mundo y del género humano, sin atrincherarse jamás en el elitismo espiritualista, ciego ante el padecimiento del hombre. Porque nada debe quedar fuera de la vida espiritual, ya que ésta compromete al ser humano por entero. Es, justamente, la asunción del espíritu de la *futuwwa*, la antigua caballería espiritual sufí, que no es sino el fundamento ético del sufismo lo que le inmuniza al místico sufí frente al quietismo escapista y el diletantismo hedonista. En tanto que caballero espiritual de la fe (*fatà*), el sufí encarna las virtudes de nobleza y compasión, coraje y devoción, humildad y

---

<sup>33</sup> Éric Geoffroy, *L'islam sera spirituel o une sera plus*, París: Seuil, 2009, p. 122

abnegación, propias de la caballería. Denuncia el poeta persa Sa'dī Šīrāzī (m. 1292): *“Tú, que no haces caso del dolor de tu hermano, no tienes ningún derecho a llamarte hombre”*.

Al sufí le incumbe una responsabilidad particular en el destino de la humanidad, pues estar con Dios es estar con los hombres, algo que hemos repetido a lo largo de estas páginas. Con todo, un sufí no pierde jamás el sentido real de las cosas y de los fenómenos. Es inútil pretender cambiar la realidad circundante sin cambiarse a sí mismo, como confunden quienes tratan de explicarlo todo solo por razones sociológicas. Dicho sin tapujos, no hay cambio sin cambiarse. Y todo cambio, cuando lo es de verdad y en profundidad, exige autoconocimiento, pues cambiarse significa huir de la imagen ilusoria que uno posee de sí mismo y de las cosas, y no una mera operación cosmética. El hombre necesita conocerse para poder liberarse de sí mismo. He ahí el fin último del sufismo; fin que se subvierte cuando se reduce a intereses ideológicos partidistas, ajenos al verdadero espíritu de la senda sufí.

Lo que a menudo se ignora es que la libertad, al igual que la justicia o la verdad, es una realidad originada en el ser. Liberarse quiere decir identificarse con ella, encarnarla. No se trata, pues, de luchar por ella, como si se tratara de algo exterior, sino de vivir desde ella, del mismo modo que es distinto no decir mentiras que ser un hombre verídico. El sufí sabe que solo el gran combate interior, y eso significa en verdad el término árabe *ḡihād*, hoy tan maltratado, no las ideologías impostadas, libera de uno mismo y, por ende, transforma el mundo de verdad, puesto que, digámoslo una vez más, no hay cambio sin cambiarse. Y es que el fermento de toda metamorfosis colectiva no es sino dicha conversión existencial del ser humano. Es perfectamente vano, pues, esperar poder operar un enderezamiento social limitándose al ámbito meramente social. El soberbio desea cambiar el mundo; el sabio, cambiarse a sí mismo. En el texto coránico se advierte: *“Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene [su propia condición]”* (Corán 13, 11).

El ser humano no es una excepción biológica: como cualquier otro ser vivo, necesita alimentarse para sobrevivir. Es una obviedad que sin alimento el hombre perece, pero la lucha por procurarse el sustento diario en modo alguno justifica su existencia. Vivir es más que sobrevivir. Escribe Rūmī: *“No hipoteques tu corazón con pensamientos acerca del sustento, pues el sustento no te faltará jamás”* (M II, 454). Quien empeña su vida en pos del sustento, la pierde. Las necesidades del hombre completo, tomado en toda su amplitud, sin que lo más sutil de sí mismo le haya sido

amputado, no se reducen a lo meramente biológico. Y es que no solo de pan vive el hombre. El alimento del caballo y el jinete no son iguales, afirman los sufíes. Existe un tipo de hambre que no se sacia con cualquier pan, y es el hambre del espíritu. Dicho de otro modo, el hombre posee una necesidad innata de verdad y de belleza. Afirmaba Aristóteles que en el interior del hombre titila una chispa divina que es lo que nos hace plenamente humanos.

Hay algo en la vida sin lo cual la vida ya no es vida. Un derviche no deja que dicha chispa divina se apague jamás. El hombre verdadero, valga la expresión, es mucho más consciente de las realidades superiores que cualquier otra creatura terrestre. Dicho hombre aspira a lo absoluto, lo cual nada tiene que ver con el delirio prometeico de alcanzar la categoría de Dios, pues, bien lo sabe el derviche, una cosa es la divinización y otra bien distinta el endiosamiento, como ya hemos distinguido anteriormente. Quien cercena la dimensión de verticalidad del ser humano (mal)vive absolutizando el plano horizontal de la relatividad y de la contingencia, dando por real lo que no es sino pura ilusión.

El problema de ignorar qué es realmente lo sagrado, una de las enfermedades de nuestra atribulada contemporaneidad, es que se sacraliza cualquier cosa, como, por ejemplo, el propio sustento. En el sufismo, los fines corporales y los fines espirituales jamás deben buscarse por separado, algo que caracteriza al particular estilo de vida sufí de realización espiritual en el mundo y no al margen de él, cuyo mejor ejemplo fue el propio profeta Muḥammad, tal como hemos visto ya. Un sufí persigue conciliar acción y contemplación. Un sufí, que en puridad es un contemplativo en la acción, jamás esgrime excusas cuando del espíritu se trata. En contraste, hay quien afirma no disponer de tiempo para el espíritu, aduciendo que ha de trabajar duro para ganarse la vida. Es el ser humano reducido a mero *homo economicus* que vive interpretando económicamente todos los aspectos de la existencia.

“Puede vivir sin Dios”, se lamenta Rūmī, “pero no sin comida; puede vivir sin fe pero no sin ídolos” (M II, 3073). “¿Dónde habrá alguien que diga (...): ‘si como pan sin consciencia de los atributos de Dios me atragantaré?’” (M II, 3079). El místico sufí es de esos hombres “a quienes ni los negocios ni el comercio les distraen del recuerdo de Dios” (Corán 24, 37). Quien le da la espalda al espíritu, persiguiendo la abundancia material, ignora que, tal como afirma el propio profeta Muḥammad: “No es la abundancia de bienes materiales lo que trae la riqueza, sino que la verdadera riqueza



*es la riqueza del espíritu*”. Dios -el Amado, dirían los sufíes- alimenta con amor. Y solo Él libera.

Para el sufí, lo que a menudo solemos llamar libertad, un tanto a la ligera, no es sino la peor de las servidumbres. Muchas veces, el hombre es la nube que vela su propio sol. Y es que la esclavitud posee muchos rostros, algunos de ellos irreconocibles a simple vista, pero la libertad, la libertad real de la que habla el derviche, solo tiene uno. Dicha libertad está estrechamente vinculada a la sabiduría; en otras palabras, solo el sabio, esto es, quien se conduce según los principios que rigen la naturaleza real de las cosas, es libre.

Mientras que para el místico sufí el fin supremo de la existencia es conseguir liberarse *de sí mismo*, lo que hoy se persigue es obtener y asegurar a toda costa el máximo de libertad *para uno mismo*, sin importar demasiado respecto de qué. En otras palabras, se trata de alcanzar la libertad respecto del yo y no la libertad para el yo. La libertad camina de la mano de la responsabilidad, esto es, de nuestra capacidad personal de dar respuesta. De hecho, la responsabilidad constituye el verdadero corazón de la libertad. Ser libre, pues, no es tanto emanciparse de algo como ser capaces de responder; responder del mundo, por ejemplo, y responder al propio mundo. Para el sufí, la libertad no consiste en la realización de los deseos del yo imperativo y narcisista, sino la liberación de las tendencias petrificantes, si se nos permite la expresión, de dicho yo.