

Serge Raynaud de la Ferrière

**Los
Propósitos
Psicológicos
Tomo XXVIII**

Los Sufíes

No se puede hablar seriamente del Sufismo, sin apoyarse sobre la enseñanza de aquel a quien se nombra el “Gran Sheikh” por excelencia, es decir: Muhyi-d-Dîn ibn’ Arabî.

Una decena de años antes de morir, ese Maestro compuso una Obra, que ha permanecido como uno de los grandes clásicos del Islam y que acaba de ser traducida por primera vez a una lengua europea (Ediciones Albin Michel)*. Bajo el título “La Sabiduría de los Profetas”, Titus Burckardt, bosqueja la enseñanza y describe su considerable influencia.

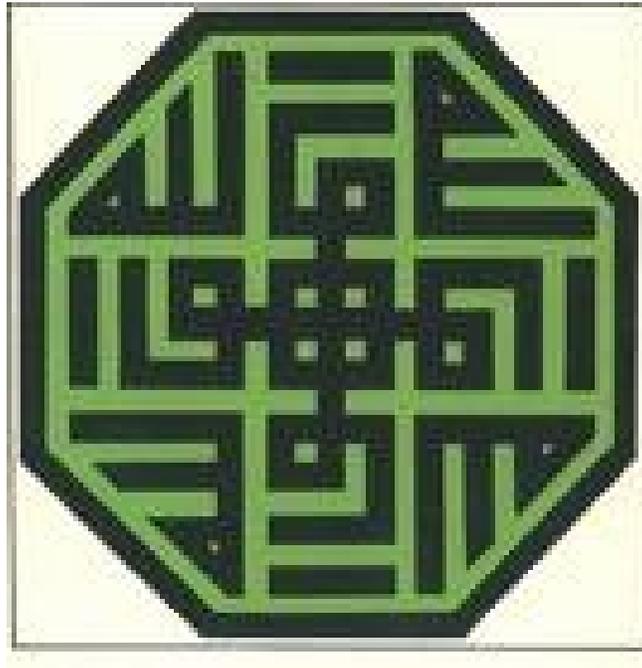
De ese autor es de quien tomaremos numerosos pasajes y he aquí, ante todo, las primeras líneas de su Introducción.

El Sufi Abu Bakr Muhammad Ibn al’Arabî, de la tribu árabe de Hâtim at-Tâ’î, nació en el año 560 de la hégira (año 1165 de la era cristiana) en Murcia, Andalucía y murió en el 638 en Damasco. En los medios esotéricos del Islam se le apoda *muhyi-d-dîn*, “el vivificador de la religión” y *ash-sheikh al-akbar*, “el más grande maestro”. Su obra doctrinal se impuso por su profundidad y por su síntesis, así como por la fuerza incisiva de ciertas formulaciones, que se refieren a los aspectos más elevados del Sufismo. Los libros y los tratados del maestro fueron muy numerosos, la mayoría de ellos parecen estar definitivamente perdidos. Entre aquellos que perduran: los *Futûhât al-Makkiyah* (“Las Revelaciones de la Meca”) y los *Fuçuç al-Hikam* (“La Sabiduría de los Profetas”) son los más célebres.

Precisemos que el título “La Sabiduría de los Profetas” no es más que una paráfrasis, desde entonces consagrada por el uso, del título árabe *Fuçuç al-Hikam*, que significa literalmente “los engarces de las sabidurías”. Esa expresión más que definir el contenido del libro, lo resume simbólicamente, y no podría ser comprendida sin conocimiento previo del simbolismo del cual se trata: *al-façç* -singular de *fuçuç*- es el engarce que engastaba la piedra o el sello (*al-khatam*) de una sortija. Por “las sabidurías” (*al-hikam*) es preciso comprender los aspectos de la Sabiduría divina.

Los “engarces” que engastaban las piedras preciosas de la Sabiduría (*al-hikmah*) eterna, son las “formas” espirituales de los diferentes profetas, sus respectivas naturalezas, a la vez humanas y espirituales, que son vehículo de tal o cual aspecto del Conocimiento divino. El carácter incorruptible de la piedra preciosa corresponde a la naturaleza inmutable de la Sabiduría.

* N.E. Este Propósito Psicológico fue editado por primera vez en junio de 1958



“Sello” (khatam) en letras kúficas monumentales, compuesto por la fórmula huwa-Allâh: “El es Dios”, repetida cuatro veces a modo de swástika y encuadrada por un octógono. Las cuatro hâ del pronombre huwa forman el cuadrado central, con la cruz inscrita en el cuadrado. Las cuatro waw del mismo pronombre constituyen las ramas enrolladas de la swástika. El nombre Allâh, repetido cuatro veces, llena los espacios intermedios.

La letra hâ corresponde a la no-manifestación o a la contracción, la letra waw a la manifestación o a la expansión. El pronombre huwa (él) es el símbolo de la Aseidad divina y toda la fórmula expresa la identidad de la Esencia y de las Cualidades divinas y universales; es pues análoga a la ecuación Atman - Brahman en el Hinduismo. La disposición de las cuatro huwa en forma de swástika sugiere también el “Expir divino”. El octógono es el símbolo del Trono divino (ar-'arsh) que no es otro que el Espíritu Universal (ar-rûh).

Cada capítulo del *Fuṣṣûḥ al-Hikam* está dedicado a un profeta, es decir a uno de los profetas mencionados en el Corán, comenzando por Adán -considerado en el Islam como profeta- hasta Muhammed quien “sella” la profecía universal.

La cadena coránica de los profetas comprende también al Cristo y a ciertos profetas de los antiguos pueblos de Arabia, como *Salih* y *Hûd*, que las escrituras judeo-cristianas no conocen. La base y el punto de partida de cada

capítulo es un pasaje de la escritura, lo más a menudo una palabra que el Corán presta a uno de los profetas.

Entre los 27 capítulos de la obra, los dos primeros, sobre Adán y sobre Set, resumen, ellos solos en cierto sentido, toda la doctrina metafísica de Ibn'Arabî bajo la doble relación de la manifestación universal de Dios y de la realización espiritual.

He aquí pues el texto original (según la traducción y las notas de T. Burckhardt) y, a fin de no recargar esos párrafos con numerosas llamadas al pie de página, daremos los comentarios al final del capítulo con la explicación sobre cada palabra árabe, escrita entre paréntesis, en itálicas.

DE LA SABIDURIA DIVINA EN EL VERBO ADAMICO

Dios (*al-haqq*) quiso ver las esencias (*a'yân*) de Sus Nombres muy perfectos (*al-asmâ al-husnâ*), que el número no sabría agotar -y si tú quieres podrías decir igualmente: Dios quiso ver Su propia esencia (*'ayn*)- en un objeto (*kawn*) global que, estando dotado de la existencia (*al-wujûd*), resume todo el orden divino (*al-amr*), a fin de manifestar por ello Su misterio (*sirr*) a El-mismo¹

Ya que la visión (*ru'yâ*) que tiene el ser² de sí mismo en sí-mismo no es pareja a aquella que le procura otra realidad de la cual él se sirve como de un espejo: ahí, él se manifiesta a sí mismo bajo la forma que resulta del "lugar" de la visión; ésta no existiría sin ese "plano de reflexión" y el rayo que ahí se refleja. Dios ha creado el mundo entero ante todo como una cosa amorfa³, desprovista

- 1 Alusión a la palabra divina (*hadîth qudsî*) revelada por boca del Profeta: "Yo era un tesoro escondido, Yo he querido ser conocido y Yo he creado el mundo".
- 2 Literalmente: "la cosa" (*ash-shay'*). Ibn'Arabî emplea a veces el término "cosa", para designar una realidad que no quiere definir de ninguna manera; no dice la "Esencia" (*adh-dhât*), para no afirmar la trascendencia y la no manifestación de aquello de lo cual se trata y no dice tampoco el "Ser" o la "Existencia" (*al-wujuûd*), para no subrayar la inmanencia y la manifestación.
- 3 U "homogénea" (*musawwî*) es decir, que no lleva aún la impronta cualitativa y diferenciada del Espíritu.

de gracia⁴ y semejante a un espejo que no ha sido pulido aún⁵; ahora bien, es una regla de la Actividad divina el no preparar “lugar” alguno sin que éste reciba un espíritu divino, lo cual es expresado -en el Corán- por la insuflación del Espíritu divino en Adán⁶; y esto no es otra cosa -desde un punto de vista complementario del primero- que la actualización de la aptitud (*al-isti'dâd*) que posee tal forma, previamente dispuesta, a recibir la efusión (*al-fayd*) inagotable de la revelación (*at-tajallî*) esencial. No hay pues -fuera de la Realidad divina- más que un puro receptáculo (*qâbil*); pero este receptáculo proviene, él mismo, de la “Efusión muy Santa” (*al-fayd al-aqdas*), es decir de la manifestación como principio, metacósmica, donde las “esencias inmutables” están divinamente “concebidas”, antes de su aparente proyección en la existencia relativa⁷.

Ya que la realidad (*al-amr*) toda entera, desde su comienzo a su fin, viene de Dios solo y es hacia El que regresa. (Corán, LVII, 5).

Así pues, la Orden divina (*al-amr*) exigía la clarificación del espejo del mundo; y Adán se convirtió en la claridad misma de ese espejo y el espíritu de esa forma.

En cuanto a los Angeles (de quienes se trata en la narración coránica de la creación de Adán), representan ciertas facultades de esa “forma” (*çûrah*) del mundo, que los Sufíes llaman el “Gran Hombre” (*al-insân al-kabîr*), de manera que los Angeles son a ésta aquello que las facultades espirituales y físicas son al organismo humano⁸. Cada una de esas facultades -cósmicas- se encuentra como velada por su propia naturaleza; ella no concibe nada que sea superior a su esencia -relativa-; ya que hay en ella algo que pretende ser digno del alto

4 Rawh: “gracia”, “libertad”; algunos leen rûh, “espíritu”.

5 Es el caos primordial, donde las posibilidades de manifestación, todavía virtuales, se confunden en la indiferenciación de su materia.

6 “Cuando Yo lo haya formado, y Yo haya soplado en él Mi Espíritu” (Corán, XV-29).

7 Este pasaje, el Sufí persa Nûr ad-dîn'Abd ar-Rahmân Jâmî, lo explica así: “La Majestad de Dios (al-haqq) se revela de dos maneras. Una de ellas, que corresponde a la revelación interior, puramente inteligible, que los Sufíes llaman la Efusión muy Santa, consiste en la auto-revelación de Dios manifestándose a Sí-mismo desde toda la eternidad bajo la forma de los arquetipos y de lo que ellos implican como caracteres y capacidades. La segunda revelación es la manifestación exterior, objetiva, que se llama la Efusión santa (*al-fayd al-muqaddas*), consiste en la manifestación de Dios por mediación del molde de los mismos arquetipos. Esta segunda revelación es consecutiva a la primera; ella es el teatro donde aparecen las perfecciones que, según la primera revelación, están virtualmente contenidas en los caracteres y capacidades de los arquetipos.” (Lawâih, cap. XXX, edición del texto persa y traducción inglesa por E. H. Whinfield y Mîrzâ Muhammad Kazvînî.

En este texto las expresiones “formas” o “caracteres”, que se refieren a los arquetipos deben ser comprendidas como simples “alusiones”, ya que los arquetipos o “esencias inmutables” están evidentemente más allá de toda individuación o distinción formal.

rango y de toda estancia elevada cerca de Dios. Esto es así porque ella participa -de cierta manera- de la síntesis divina (*al-jam'îyat al-ilâhiyah*) que rige sea al lado divino (*al-janâb al-ilâhî*), sea al lado de la Realidad de las realidades (*haqîqat al-haqâiq*), sea aun -por ese organismo, soporte de todas las facultades- a la Naturaleza universal (*tabî'at al-kull*); esta engloba todos los receptáculos (*qawâbil*) del mundo, desde su cima hasta su fondo⁹. Pero esto, la razón discursiva no lo comprende, ya que ese orden de conocimientos proviene únicamente de la intuición divina (*al-kashf al-ilâhî*); es por ella solamente que se conocerá la raíz de las formas del mundo, en tanto que ellas son receptivas con respecto a los espíritus que lo rigen.

Así, ese ser -adámico- fue llamado Hombre (*insân*) y Representante (*khalîfah*) de Dios. En cuanto a su cualidad de hombre, ella designa su naturaleza sintética -conteniendo virtualmente todas las otras naturalezas creadas- y su aptitud para abrazar todas las Verdades esenciales. El hombre es a Dios (*al-haqq*) aquello que la pupila es al ojo (la pupila se llama en árabe “el hombre en el ojo”), siendo la pupila aquello por lo cual se efectúa la mirada; ya que por él (es decir por el Hombre Universal) Dios contempla Su Creación y le dispensa Su misericordia.

Tal es el hombre. A la vez efímero y eterno, ser creado perpetuo e inmortal. Verbo que discrimina -por su conocimiento distintivo- y une -por su esencia divina-¹⁰. Por su existencia, el mundo fue acabado. El es al mundo lo que el engarce al anillo: el engarce lleva el sello que el rey aplica sobre los cofres de su tesoro; y es por eso que el hombre -universal- es llamado representante de Dios, cuya creación él salvaguarda, como se salvaguardan los tesoros por un sello: todo el tiempo durante el cual el sello del rey se encuentra colocado sobre los cofres del tesoro, nadie osa abrirlos sin su permiso; así al hombre se ve confiada la salvaguarda divina del mundo y éste no cesará de ser salvaguardado durante todo el tiempo que el Hombre Universal (*al-insân- al-kâmil*) permanezca en él. No ves que cuando él desaparezca y sea quitado de los cofres de este bajo mundo, nada de aquello que Dios había conservado quedará y todo cuanto ellos contenían, saldrá, cada parte reuniendo su parte -correspondiente-; el todo se transportará al otro mundo y el Hombre Universal será el sello sobre los cofres del otro mundo, perpetuamente.

8 Según el adagio Sufi: “El hombre es un pequeño cosmos y el Cosmos es como un gran hombre” (Esa concepción existe también en la Qabbalah hebraica, por ejemplo).

9 La criatura “pretende” pues a la totalidad en virtud a la vez de su origen divino, de su prototipo universal y de su raíz natural.

10 Son esos los dos aspectos de toda palabra revelada, con los cuales se relacionan las dos designaciones del Corán como “Recitación” (*al-qur'ân*) y como “Discriminación” (*al-furqân*).

Todo aquello que implica la “Forma Divina”, es decir todo el conjunto de los Nombres -o Cualidades Universales- se manifiesta en esa constitución humana, que, por ese hecho, se distingue -de las otras criaturas- por la integración -simbólica- de toda la existencia. De ahí el argumento divino condenando a los Ángeles -que no veían la razón de ser ni la superioridad intrínseca de Adán-; retén eso, ya que Dios te exhorta por el ejemplo de otro y mira por donde el juicio golpea a aquel a quien golpea. Los ángeles no realizaban aquello que implica la constitución de ese representante -de Dios sobre la tierra- y no realizaban tampoco lo que implica la adoración esencial (*dhâtiyah*) de Dios; porque cada ángel no conoce de Dios más que aquello que infiere de sí mismo. Ahora bien, los Angeles no tienen la naturaleza integral de Adán; ellos no realizaban pues los Nombres divinos cuyo conocimiento es el privilegio de esta naturaleza y por los cuales ésta Lo “loa” -afirmando Sus aspectos de Belleza y de Bondad- y Lo “proclama Santo” -testimoniando Su Trascendencia esencial-; ellos no saben que Dios posee Nombres que se sustraen a su conocimiento y no sabrían pues “LoarLo” ni “ProclamarLo Santo”.

Ellos fueron víctimas de su propia limitación cuando dijeron con respecto a la creación -de Adán sobre la Tierra-: “¿Quieres Tú pues crear a alguien que siembre la corrupción?” Ahora bien, esa corrupción, ¿qué es sino la revuelta, por tanto, precisamente eso que ellos mismos manifestaban?

Aquello que los ángeles decían de Adán se aplica a su propia actitud hacia Dios. Por otro lado, si tal posibilidad -de revuelta- no estuviera en su naturaleza, no la habrían afirmado inconscientemente a propósito de Adán. Si hubiesen tenido el conocimiento de ellos mismos, habrían estado exentos, dado ese conocimiento, de los límites que sufrieron y no habrían insistido (en su acusación contra Adán) hasta ser vanidosos de su propia “loa” de Dios y de aquello por lo cual ellos Lo “proclamaban Santo”, mientras que Adán realizaba Nombres divinos que los Ángeles ignoraban; por esto ni su “loa” (*tasbîh*) ni su “proclamación de la Santidad divina” (*taqdîs*) eran semejantes a las de Adán.

Esto, Dios nos lo describe para que estemos en guardia y que aprendamos la justa actitud hacia El -exaltado sea El!- libres de pretensión con respecto a aquello que hemos realizado o abarcado por nuestra ciencia individual. Por otro lado, ¿cómo podríamos pretender poseer algo que nos traspasa -en su realidad universal- y que no conocemos -esencialmente-? Se, pues, atento a esa instrucción divina sobre la manera como Dios castiga a los más obedientes y a los más fieles de Sus servidores, Sus más próximos representantes -según la jerarquía general de los seres-.

Pero regresemos ahora a la Sabiduría -divina en Adán-. Podemos decir a su respecto que las Ideas universales (*al-umûr al-kulliyah*), que no tienen evidentemente existencia individual como tales, no están menos presentes, inteligible y distintamente, en lo mental. Ellas quedan siempre interiores en

relación con la existencia individual, pero determinan todo aquello que pertenece a ésta. Mucho más, aquello que existe individualmente no es otra cosa que (la expresión de) esas Ideas universales, sin que esas últimas cesen, sin embargo, de ser en si mismas puramente inteligibles. Son pues exteriores en tanto que determinación implicada en la existencia individual y, por otra parte, interiores en tanto que realidades inteligibles. Todo aquello que existe individualmente viene de esas Ideas, que permanecen sin embargo inseparablemente unidas al intelecto y no sabrían manifestarse individualmente para salir de su existencia puramente inteligible, se trate de manifestación individual en el tiempo o bien fuera del tiempo¹¹; ya que la relación entre el ser individual y la Idea universal es siempre la misma sea que ese ser esté sometido o no a la condición temporal. Solo que, la Idea universal asume a su vez ciertas condiciones que son propias de las existencias individuales, siguiendo las realidades (*haqâiq*) que definen esas mismas existencias. Así ocurre, por ejemplo, en la relación que une el conocimiento y el conocedor o la vida y el viviente: el conocimiento y la vida son realidades inteligibles, distintas una de otra; ahora bien, nosotros afirmamos de Dios que El es conocedor y viviente, igualmente del Ángel y del hombre; en todos esos casos, la realidad inteligible del conocimiento o la de la vida permanece igual y su relación con el conocedor y el viviente es siempre idéntica; y sin embargo, se dice del conocimiento divino que es eterno y del conocimiento del hombre que es efímero; hay pues en esa realidad inteligible algo que es efímero por su dependencia con respecto de una condición (limitativa). Ahora bien, considerando la dependencia recíproca de las realidades ideales y de las realidades individuales: de la misma manera que el conocimiento determina a aquel que participa -ya que se le llama conocedor- asimismo aquel que es calificado por el conocimiento determina a su vez al conocimiento, de modo que él (el conocimiento) es efímero en conexión con lo efímero y eterno en conexión con lo eterno; y cada uno de los dos lados es, en relación con el otro, a la vez determinante y determinado. Es seguro que esas Ideas universales, no obstante su inteligibilidad, no tienen, como tales, existencia propia, sino solamente una existencia principal*; asimismo cuando ellas se aplican a los individuos, aceptan esa condición (*hukm*) sin asumir no obstante la distinción ni la divisibilidad; ellas están presentes íntegramente en cada cosa calificada por ellas, como la humanidad (la calidad del hombre), por ejemplo, está presente integralmente en cada ser particular de esa especie sin

11 Burckhardt hace notar que según el lenguaje del cual se sirve Ibn 'Arabî, en este texto, la idea de "existencia individual" (*wujûd 'aynî*) puede ser simbólicamente transpuesta más allá de la condición formal, que es el dominio de la individuación propiamente dicha. Así, por ejemplo, un Ángel no es un "individuo", porque no representa una variante al interior de una especie; sin embargo, el argumento enunciado más arriba se aplica igualmente a los Ángeles.

* No existe la palabra principal pero se mantiene para designar lo que existe como principio

sufrir la distinción ni el número, que afectan a los individuos, y sin cesar de ser en ella misma una realidad puramente intelectual.

Ahora bien, como hay dependencia mutua entre aquello que tiene una existencia individual -o substancial- y aquello que no tiene y no es, a decir verdad, más que una relación no-existente (es decir no manifestada) como tal, es fácil concebir que los seres están ligados entre sí, ya que en este caso, hay siempre un término medio, a saber la existencia como tal, mientras que en el primer caso la relación mutua existe a pesar de la ausencia de un término medio.

Sin duda, lo efímero no es concebible como tal, es decir en su naturaleza efímera y relativa, sino en relación con un principio del cual él obtiene su propia posibilidad, de manera que él no posee el ser en sí mismo, pero lo consigue de otro al cual está ligado por su dependencia. Y es seguro que ese principio es en sí mismo necesario, subsistente por sí mismo e independiente en su ser, de toda otra cosa. Es ese principio el que, por su esencia misma, confiere el ser a lo efímero, que es aquello que depende de él.

Pero puesto que -el principio- exige por sí mismo la existencia del ser efímero, éste se comprueba, bajo ese aspecto, no solamente “posible” sino también “necesario”. Y puesto que lo efímero depende esencialmente de su principio, es preciso que él aparezca también bajo la “forma” -cualitativa- de este último, en todo aquello que él posee en sí mismo, como los “nombres” y las cualidades, a excepción sin embargo de la autonomía propia de los principios que no es aplicable al ser efímero, a pesar de que éste sea “necesario”, pues es necesario en virtud de otro y no de sí mismo.

Dado que el ser efímero manifiesta la “forma” de lo eterno, es por la contemplación de lo efímero que Dios nos comunica el conocimiento de Sí mismo. Nos dice que El nos muestra Sus “signos” en lo efímero (Corán, XLI, 53). Es a partir de nosotros mismos que concluimos en El; no Le atribuimos ninguna cualidad sin ser nosotros mismos esa cualidad, a excepción de la autonomía principal. Ya que Lo conocemos por nosotros y a partir de nosotros, Le atribuimos todo aquello que nos atribuimos a nosotros mismos y es por eso, por otra parte, que la revelación nos fue dada por boca de los intérpretes -es decir de los Profetas- y que Dios Se describe a nosotros por medio de nosotros mismos. Cuando Lo contemplamos, nos contemplamos y, contemplándonos, El Se contempla, a pesar de que seamos evidentemente numerosos en cuanto a individuos y géneros. Estamos unidos, es verdad, en una sola y misma realidad esencial, pero existe también distinción entre los individuos, sin lo cual, por otra parte, no habría multiplicidad en la unidad.

De la misma manera, a pesar de que seamos calificados, bajo todos los aspectos, por las cualidades que pertenecen a Dios mismo, hay -entre El y

nosotros- una diferencia cierta, a saber nuestra dependencia a Su respecto, en relación con el Ser, y nuestra conformidad esencial a El, en razón de nuestra posibilidad misma; pero El es independiente de todo aquello que hace nuestra indigencia. Es en ese sentido que es preciso entender la eternidad sin comienzo (*al-azal*) y la ancianidad (*al-qidam*) de Dios, que por otro lado van a abolir la primacía (*al-awwaliyah*) divina que significa el pasaje de la no-existencia a la existencia: aunque Dios sea el primero (*al-awwal*) y el Último (*al-âkhir*), no puede ser llamado el Primero en sentido temporal, si no sería entonces el Último según el mismo sentido; ahora bien, las posibilidades de manifestación no tienen final: ellas son inagotables. Si Dios es llamado el Último, es porque toda realidad regresa finalmente a El, después de haber sido relacionada a nosotros: Su cualidad de Último es así esencialmente Su cualidad de Primero e inversamente.

Sabemos también que Dios Se ha descrito a Si mismo como el “Exterior” (*al-zâhir*) y el “Interior” (*al bâtin*) y que ha manifestado el mundo a la vez como interior y como exterior, con el fin de que conozcamos el aspecto “interior” (de Dios) por nuestro propio interior y el “exterior” por nuestro exterior. Asimismo, El Se ha descrito por las cualidades de clemencia y cólera y ha manifestado el mundo como un sitio de temor y esperanza, para que nosotros temamos Su cólera y esperemos Su clemencia. Se ha descrito por la belleza y la majestad y nos ha dotado de temor reverencial (*al-haybah*) e intimidad (*al-uns*). Sucede así con todo aquello que se relacione con El y por lo cual El Se ha designado. El ha simbolizado esas parejas de cualidades -complementarias- con las dos manos que El tendía hacia la creación del Hombre universal; éste reunió en él todas las realidades esenciales (*haqâiq*) del mundo, en su conjunto como en cada uno de sus individuos. El mundo es lo aparente, y lo representante -de Dios en él- es lo escondido. Es de esa manera que el Sultán permanece invisible y es en ese sentido que Dios dice de Si-mismo que se esconde detrás de velos de tinieblas -que son los cuerpos naturales- y de velos de luz -que son los espíritus sutiles-¹² ya que el mundo está hecho de substancia grosera (*kâthîf*) y de substancia sutil (*latîf*).

El mundo es su propio velo para sí mismo, de manera que él no puede ver a Dios, por el mismo hecho de que él se ve. No puede deshacerse jamás de su velo por sí mismo, a pesar de saber que él se liga por su dependencia a su Creador. Es que el mundo no participa de la autonomía del Ser esencial, de tal manera que el no Lo concibe jamás. Bajo ese aspecto, Dios permanece siempre desconocido, tanto para la intuición como para la contemplación, ya que lo

12 Según la palabra del Profeta: “Dios Se esconde por setenta mil velos de luz y de tinieblas; si El los quitara, las fulguraciones de Su rostro consumirían a quien quiera que Lo mirase”.

efímero no tiene asidero sobre aquello, es decir, sobre lo eterno.

Cuando Dios dijo a Iblis: “¿Qué es lo que te impide prosternarte, delante de aquel que yo he creado con Mis dos Manos?” (Corán, XXXVIII, 75) la mención de las dos Manos indica una distinción para Adán; así Dios hace alusión a la unión de dos formas en Adán: a saber, la forma del mundo-análoga a las Cualidades divinas pasivas- y la “forma” divina -análoga a las Cualidades divinas activas- que son las dos manos de Dios¹³.

En cuanto a Iblis, él no es más que un fragmento del mundo, él no recibió la naturaleza sintética en virtud de la cual Adán es el representante de Dios. Si Adán no estuviera manifestado en la “Forma” de Aquel que le confió Su representación con respecto a los otros, él no sería Su representante y si él no contuviera todo aquello de lo cual tiene necesidad el rebaño que debe guardar -es de él que ese rebaño depende y él debe proveer a todas sus necesidades- no representaría a Dios para las otras criaturas.

La representación de Dios no va sino al Hombre universal, cuya forma exterior es creada de realidades (*haqâiq*) y de las formas del mundo y cuya forma interior corresponde a la “Forma de” Dios, es decir a la “suma” de los Nombres y de las Cualidades divinas.

A causa de ello, Dios ha dicho de él: “Yo soy su oído y su vista”; El no ha dicho: “su ojo y su oreja”, sino que distingue las dos “formas” una de la otra¹⁴.

Sucede lo mismo para todo ser de este mundo bajo la relación de su propia realidad -trascendental-. Sin embargo, ningún ser encierra una síntesis semejante a aquella que distingue al Representante y no es sino por esa síntesis que aquel traspasa a los otros.

Si Dios no penetrara de Su “Forma” ¹⁵ la existencia, el mundo no sería; así

13 El simbolismo de las dos Manos de Dios se reencuentra en la Qabbalah, notablemente en el Zohar, en el cual ellas son comparadas al Cielo y a la Tierra en tanto que principios activo y pasivo de la manifestación.

14 Según la Palabra divina revelada por la boca del Profeta (hadîth qudsî): “Mi servidor no puede acercarse a Mí con algo que Me guste mejor que aquello que yo le impongo. Mi servidor se acerca sin cesar a Mí por obras gratuitas hasta que Yo le ame; y cuando Yo lo amo, soy el oído con el cual él oye, la vista con la cual ve, la mano con la cual ase, y el pie con el cual camina; si él Me ruega, Yo le doy ciertamente y si busca Mi ayuda, lo socorro ciertamente”. (Citado por al-Bukhârî según Abu Hurayrah).

15 La expresión de “forma” es análoga aquí a la noción peripatética de “forma” (eidos), es decir de marca cualitativa. Recordemos que la cualidad puede ser transpuesta en lo universal puro. Por referencia a la palabra del Profeta: “Dios creó a Adán en Su forma (çurah)”, el Sufismo llama “Forma divina” al conjunto de las Cualidades perfectas por las cuales Dios Se revela en el universo.

como los individuos no serían determinados si no hubiesen las Ideas universales. Según esa verdad, la existencia del mundo reside en su dependencia con respecto a Dios. En realidad cada uno depende del otro: la “Forma divina” de aquella del mundo e inversamente; ninguno es independiente del otro, esa es la pura verdad. No nos expresamos en metáforas. Por otra parte, cuando hablo de aquello que es absolutamente independiente, tu sabrás lo que yo entiendo por eso (es decir la Esencia infinita e incondicionada). Cada uno -la “Forma divina” como el mundo- está pues ligado al otro y ninguno puede ser separado del otro: ¡así es bien lo que os digo!

Ahora bien, tú conoces ahora el sentido espiritual de la creación del cuerpo de Adán, es decir de su forma aparente, y el de la “creación” de su espíritu, que es su “forma” interior. Adán es pues a la vez Dios y criatura. Y tú has comprendido cuál es su rango -cósmico- a saber, aquel de la síntesis -de todas las cualidades cósmicas- , síntesis en virtud de la cual él es el representante de Dios.

Adán es el “Alma única” (*an-nafs al-wâhida*) de la cual fue creado el género humano, según la palabra divina: “Oh vosotros, hombres, temed a vuestro Señor que os ha creado de una alma única, que ha creado de ella a su esposa, y que ha desplegado de esa pareja muchos hombres y mujeres” (Corán, IV, 1). Las palabras “temed a vuestro Señor” significan: haced de vuestra forma aparente una salvaguardia de vuestro Señor, y haced de vuestro interior -es decir de vuestro Señor- una salvaguardia de vosotros mismos; todo acto -o todo orden divino- consiste en condena y loa (en negación y afirmación); sed pues Su salvaguardia en la condena (es decir en tanto que criaturas limitadas) y tomad-Lo por salvaguardia en la loa, para que tengáis entre todos los seres, la actitud más justa hacia Dios. En conformidad con la palabra coránica: “ Todo bien que te caiga viene de Dios y todo mal que te golpea viene de ti mismo” (Corán, IV, 81).

Después de haberlo creado, Dios hizo ver a Adán todo aquello que había puesto en él; y sostuvo el todo en Sus dos Manos: una contenía el mundo, la otra Adán y sus descendientes, después El mostró a éstos los rangos que ocupan al interior de Adán.

Según la narración coránica: “Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán su simiente y los tomó como testigos de si mismos: no soy Yo vuestro Señor? Ellos respondieron: sí, nosotros lo testimoniamos. Esto para que vosotros digáis en el día de la resurrección: en verdad, lo hemos descuidado” (Corán, VII, 171).

Puesto que Dios me hizo ver aquello que El puso en el generador primordial, yo he transcrito en este libro la porción que me había sido asignada y

no todo lo que había realizado; ya que aquello, ningún libro ni el mundo actual sabrían contenerlo. Ahora bien, entre las cosas realizadas que yo he contemplado y que pudieron ser transcritas en este libro, en la medida que me asignó el Enviado de Dios -sobre él la bendición y la paz!- estaba la Sabiduría divina en el Verbo Adámico. Es de ella que trata este capítulo.

* * *

Ese primer capítulo de “La Sabiduría de los Profetas”, demuestra ya muy claramente la profundidad espiritual de Muhyi-d-Dîn Ibn’Arabî.

El gran Maestro Sufí, no desvela toda la amplitud de su Realización pero expone sumariamente una mística muy caracterizada.

Desde el inicio de su obra, testimonia su iniciación a la Tradición Esotérica, confirmando al Dios-Único con la Multiplicidad en la Unidad, es el No-Manifestado y el Manifestado de las Doctrinas de todos los Antiguos Sabios. La teoría no es nueva, ella viene solamente a aplicarse a la Revelación del Profeta de Allah.

Sólo Dios es REALIDAD, el resto no es más que un reflejo; un espejismo dirá el hinduismo, con el término “maya” que hemos analizado ya largamente en nuestros Propósitos Psicológicos precedentes. Así Dios es nombrado *al-haqq* (verdad, realidad) al comienzo de la obra de Ibn’Arabî.

En Sufismo, *al-haqq* designa la divinidad en tanto que ella se distingue de la criatura (*al-khalq*).

La palabra *a’yân* ha sido traducida por “esencias”, puesto que se trata de las esencias de los Nombres por oposición con sus formas verbales o ideales. El objeto de la “visión” divina reside en las posibilidades esenciales que corresponden a los “Nombres muy perfectos”, a saber, los “aspectos” universales y permanentes del Ser. Cuando se habla de la Esencia *una* y sola de todos los Nombres o Cualidades divinas, se emplea el término *adh-dhât*.

La palabra *al-’ayn* (singular de *a’yân*) comporta las significaciones de “determinación esencial”, “esencia personal”, “arquetipo”, “ojo”, “fuente”. En la primera frase del texto en el cual ese término es empleado la segunda vez -pero en singular- ella significa pues que Dios quiso verse El- mismo, con la restricción de que Su “visión” no se relaciona con Su Esencia absoluta (*adh-dhât*), que trasciende toda determinación, incluso la de los principios, sino con Su determinación inmediata (*’aynah*). Su “aspecto personal” que está caracterizado precisamente por las Cualidades perfectas de las cuales los

Nombres son la expresión. (’asmâ al-husnâ , “los más hermosos nombres” o “los nombres de la Belleza”, es una expresión coránica que designa los nombres divinos).

Kawn designa el universo, el cosmos, de ese modo es traducido por “objeto global” que está dotado de existencia, pero podría traducirse por “dotado del Ser” ya que el término *al-wujûd* tiene los dos sentidos. -Algunos manuscritos presentan la variante: “...siendo dotado de semblantes (*al-wujûh*)...” es decir de múltiples “planos de reflexión” que diferencian la irradiación divina (*at-tajallî*). El Orden divino (*al-amr*) está simbolizado por la palabra “sea!” (*kun*); él se identifica pues al principio de la Existencia. (“*Kun*” puede ser asimilado al término latino “*Fiat*” del “Que sea la luz!”, “*Fiat-Lux*”).

La palabra “*sirr*”, (misterio) significa “secreto”, pero en Sufismo, *as-sirr* designa también el centro íntimo e inefable de la conciencia, el “punto de contacto” entre el individuo y su principio divino.

Resumido de esa manera, es preciso confesar que estamos muy lejos del Génesis, un poco simplista, del cristianismo y el Sufismo confirma así su superioridad intelectual y espiritual. Continuemos el análisis del texto original traducido por Burckhardt.

La palabra *ru’yâ* (visión) que es la acción de percibir, se distingue aquí de la palabra *rûyâ* que tendría el sentido de sueño; ella define en esta segunda frase del texto: el acto visual que es tomado aquí como el símbolo del Conocimiento en su naturaleza universal.

La regla de la actividad divina es muy precisa, ella no se manifiesta sino cuando la cosa está dispuesta a recibir el “espíritu”, esa es la cualidad explicada por el término *al-isti’dâd*: la predisposición, la preparación para recibir, la virtualidad. Ese “espíritu” está transmitido aquí por aquello que Ibn’Arabî llama *al-fayd*. La imagen de una “efusión”, de un “desbordamiento” o de una “emanación” del Ser (*al wujûd*) o de la Luz divina (*an-nûr*) en las “formas” receptivas del mundo que no debe comprenderse como una emanación substancial ya que el Ser -o la Luz divina increada- no procede afuera de Sí-mismo. Esa imagen expresa, al contrario, la soberana sobreabundancia de la realidad divina que despliega e ilumina las posibilidades relativas del mundo, aunque Ella sea “rica en Ella-misma” (*ghanî binafsih*) y aunque la existencia del mundo no agregue nada a Su infinitud. El simbolismo de la “efusión” (*al-fayd*) divina se refiere a la palabra del Profeta: “Dios ha creado el mundo en las tinieblas puesto que El vertió (*afâda*) sobre él Su Luz”.

En fin la frase dice: “dispuesta a recibir la efusión inagotable de la revelación (*at-tajallî*) esencial”.

Al-tajallî significa “revelación” (en su sentido general), “desvelamiento” e “irradiación”: cuando el sol cubierto de nubes se “desvela”, su luz “irradia” sobre la Tierra. Se ha traducido *qâbil* por receptáculo; desde el punto de vista cosmológico, ese receptáculo corresponde a la sustancia pasiva, la *materia prima* o principio plástico de un mundo o de un ser. Desde el punto de vista puramente metafísico, el receptáculo que se opone -de una manera toda principal y lógica- a la “efusión” incesante del Ser, se reduce a la posibilidad de los principios, al arquetipo o a la “esencia inmutable” (*al-a’yn ath-thâbitah*) de un mundo o de un ser. Ese receptáculo proviene de la Efusión Muy Santa, como es traducido *al-fayd al-aqdas* que es la manifestación en principios o aun “supraformal”. (*Al fayd al muqaddas*, es la manifestación de Dios en las formas). Todo esto debe entenderse, repitámoslo, considerando que *al-fayd* es el desbordamiento, el flujo, la emanación (así como el término hebreo “bara” que hemos comentado ya en varias ocasiones, en nuestros estudios sobre los textos de Moisés y de la Biblia en su versión original: “*Baereshith bara Elohim...*” etc.). En metafísica, la efusión (*al-fayd*) no debe ser concebida como una emanación substancial: “el desbordamiento” del Ser infinito sobre las posibilidades relativas no es evidentemente una salida del Ser fuera de sí mismo.

En el tercer párrafo leemos que se trata de los Angeles que representan ciertas facultades de la “forma” del mundo. La expresión “forma” (*çurah*) es una de aquellas que los Sufíes usan de una manera muy libre, ya que es susceptible de diversas transposiciones más allá de su significación más próxima, aquella de “delimitación”. La forma de una cosa comporta un aspecto puramente cualitativo, siendo la cualidad de naturaleza esencial; por otra parte, en tanto que la forma de un ser se opone a su espíritu, ella se refiere simbólicamente a la función receptiva de la *materia*.

En fin esa forma del mundo es llamada “Gran Hombre” (*al-insân al-kabîr*) es decir el Macrocosmo, según el adagio “el cosmos es un gran hombre y el hombre es un pequeño cosmos”. Hemos explicado y comentado ya desde hace tiempo esa cuestión de la analogía que existe entre la Naturaleza comprendida como Gran Universo y el Hombre, ese pequeño universo. Las similitudes de los elementos (tierra-agua-fuego-aire), los planetas girando alrededor de un astro central, así como los electrones satélites alrededor de un protón, las concordancias existentes entre la marcha del cosmos y el mecanismo humano (el sol que retrograda sobre la eclíptica un grado cada 72 años, mientras que el corazón de un hombre sano late 72 veces en un minuto; los 25.920 años que tarda una estrella en regresar a su punto de impacto, mientras que el ser humano respira 25.920 veces en una jornada, etc.).

Pero todo eso no es más que una participación de la síntesis divina calificada de *al-jam’iyat-ilâhiyah*, la Unicidad divina, en virtud de la cual, todo ser es único.

El “lado divino” (*al-janâb-al-ilâhi*) es la suma de las Cualidades divinas, la Divinidad en tanto que Ella produce y domina el mundo (el “lado criatural”).

En cuanto al lado de la Realidad de las realidades (*haqîqat al-haqâiq*) es la “Verdad de las verdades”, que corresponde al Verbo (el Logos de los griegos) en tanto que “lugar” de todas las posibilidades de manifestación. Ella es el mediador eternal, la “Realidad Mohamediana”* (*al-haqîqat al-muhammadiyah*), el “istmo” (barzakh) entre el Ser puro y la existencia relativa, así como entre la No-manifestación y la Manifestación. Ella es el prototipo de toda cosa; no hay nada que no lleve su impronta.

Tabî'at al-kull es la Naturaleza Universal, el poder receptivo universal, la “matriz” del cosmos. Según los cosmólogos helenizantes la Naturaleza se reduce al principio plástico del mundo formal, a la raíz de los cuatro elementos y de las cuatro cualidades sensibles que rigen todos los cambios de orden físico. Ibn Arabî, transponiendo los elementos en el orden cósmico total, atribuye a la Naturaleza una función mucho más vasta, coextensiva a toda manifestación y comprendidos los estados angélicos. Ella es así lo análogo de aquello que los hindúes designan como *Maya* o aun como la *Shakti* universal, aspecto maternal y dinámico de *Prakriti*, la Substancia o *Materia Prima*.

No necesitamos regresar ahora sobre esas cuestiones largamente comentadas en estos “Propósitos Psicológicos”. T. Burckhardt, agrega no obstante, que ese principio no juega, en la enseñanza de Ibn Arabî, el mismo papel fundamental que asume en la doctrina advaítica, dado que el Islam considera las funciones productoras del universo de una manera eminentemente “teocéntrica”.

(El término “qawâbil” en el texto es el plural de “qâbil”.)

Está dicho aun que la razón discursiva no puede comprender ese orden de conocimiento que se revela (atañe, concierne, el verbo es relever) únicamente a la intuición divina (alkashf al-ilâhî). *Kashf* puede significar literalmente: el levantamiento de una cortina o de un velo; *al-kashf al-ilâhî* es la intuición divina, el conocimiento de las posibilidades esenciales de Dios.

En la Biblia de los cristianos, no se comprende muy bien la proveniencia, ni la razón de nombrar “hombre” al primer Ser, a menos que se recurra al texto original en lengua hebrea (como lo hemos demostrado precedentemente), en la enseñanza del Islam esto está claramente explicado: el ser -adámico- es llamado Hombre (*insân*) y Representante (*khalifah*) de Dios. *Al-insân al-kâbir*,

* En edición de Niza aparece “Mohammédienne” (Mohamediana) en francés, lo cual es distinto de “Mohamétan” (Mahometana)*

será el “hombre perfecto” o el “hombre universal”, ése es el término sufí para designar a aquel que ha realizado todos los grados del Ser, designa también al prototipo permanente del hombre. *Al-Khalifah* es el representante, *al-khalil* es el amigo íntimo (*Khalil-Allâh* , el Amigo de Dios, es el sobrenombre de Abraham).

Hemos explicado ya -y lo comprendemos mejor al presente- que el primer “Avatar”¹⁶ divino es Adán que se representa tanto en Noé, Enoch, Abraham, Isaac, Moisés, Jesús, como en Quetzalcoatl para los Mayas, Huiracocha para los Incas, Krishna para los Hindúes, etc.

“El hombre es a Dios, aquello que la pupila es al ojo”...nos dice Ibn’Arabî comprendiéndose el Hombre Universal (*al-insân al-kâmil*), es decir el Hombre Perfecto, en el sentido de “Avatar”, “Buda”, “Mesías”, “Cristo” o simplemente designado por el Islam como “Profeta”.

La moral fundamental enseñada por el Profeta Mahoma, reside sobre todo en la virtud espiritual: *al-ihsân* (la belleza interior). Según el Profeta, ella consiste en que: “tú adoras a Dios como si tú Lo vieras; si no Lo ves, El te ve sin embargo” (*hâdith Jibraîl*). Notemos ese ternario fundamental, comentado por el Profeta: *al-islâm*: el abandono a la voluntad divina; *al-imân*: la fe y, *al-ihsân*: la virtud santificante.

Encontramos un ternario más o menos idéntico entre los Budistas que enseñaban ya a tomar refugio en esa triple virtud: Buda (el Iluminado, aquel que ha alcanzado la Conciencia Universal), Dharma (la Fe, la Moral, la Ley a seguir), Shanga (la Comunidad, Fraternidad comprendida como colectividad de asistencia recíproca, de ejemplo de conducta, de reglas).

Aquello que puede sorprendernos en ese primer capítulo de la obra de Ibn’Arabî, es que confirma que los Angeles no comprendían la verdadera naturaleza de Adán... Y sobre todo, que ellos no se daban cuenta de lo que implicaba la adoración esencial (*dhâtayah*).

Adh-dhât, es la Esencia, la Quididad* El *dhât* de un ser es el sujeto al cual se refieren todas sus cualidades (*cifât*); las cualidades difieren entre ellas pero no en su ligazón al mismo sujeto.

Adán tenía pues un Conocimiento, un Saber que escapaba a los Angeles,

16 El término sánscrito Avatar significa “extracción”, “emanación”, “reflejo”. En su sentido literal es “descenso,” como Espíritu divino descendido en manifestación humana. Según la teoría hinduista, los Avatares provienen de Vishnu, segunda persona en Dios. Brahma es la Vida (el creador) Vishnu la Forma (el sustentador) y Shiva el Pensamiento (destructor de las pasiones); esa trilogía es sin embargo UNA, según un “Misterio” que los cristianos tomaron para establecer la Santa Trinidad con Dios el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

* NE. La esencia, lo que es

esa “Razón” parece ser justamente lo propio del Ser Humano encarnado, pero no filosofemos demasiado sobre esa facultad de los hombres y veamos más bien el hecho de que ni su “loa” ni su “proclamación de la Santidad divina” eran semejantes a las de Adán.

“Loa”, “*tasbîh*”, se comprende aquí como la acción de atribuir a Dios toda perfección y “proclamación de la Santidad divina”, “*taqdîs*” es la santificación, la acción de proclamar Santo a Dios, es decir exento de toda imperfección o límite.

Retomando siempre el texto original, seguimos ahora la concepción mística del gran Maestro Sufí en lo que concierne a la Sabiduría divina en Adán. Él posee las Ideas Universales (*al-umûr al-kulliyah*, “Los universales” según la terminología escolástica). “*Al-umûr*” es el plural de “*al-amr*” (los mandamientos divinos), “*al-umûr al kulliyah*” son las realidades universales.

Según Ibn’Arabî, esas “Ideas” permanecen unidas al intelecto, en el tiempo y fuera del tiempo. Pero él concibe la idea de “existencia individual” como pudiendo ser simbólicamente transpuesta (ver la llamada N°11). “*Alwujûd*” es el Ser, la existencia; “*wu-jûd ‘ayni*”, es la existencia determinada, individual, dotada de substancia.

La idea universal asume ciertas condiciones propias de las existencias individuales, siguiendo las realidades que definen esas mismas existencias. Esas realidades (*al-haqâiq*, plural de *haqîqah*) deben ser comprendidas según la fórmula del Sufismo; la Verdad o Realidad divina es la realidad esencial de una cosa, según la palabra del Profeta: *likulli dhi haqqin haqîqah*, “a toda cosa real corresponde una Realidad (o Verdad) divina”.

Esas Ideas universales no tienen existencia propia y toman la condición (*hukm*) de los individuos a los cuales ellas se aplican, pero sin asumir la divisibilidad.

El término “*hukm*” traducido por “condición”, debe entenderse como Principio o Juicio.

Más lejos en el texto, es cuestión de Eternidad sin comienzo, es el término “*al-azal*” puesto en paralelo con la ancianidad de Dios (*al-qidam*) “*Al-qîdam*” significa también “la eternidad” siendo opuesto a lo efímero (*al-hudûth*).

(*Al-awwaliyah* traducido por “primacía” es sobre todo la “primordialidad”; *al-awwal*, el primero; *al-awwal al-awwal*, es también el nombre divino.)

La descripción de Dios como “Exterior” e “Interior” es muy interesante. Desgraciadamente, ciertas asociaciones rosacruceanas han establecido una doctrina hecha de una mezcla del sistema de los cabbalistas cristianos y de un

vago budismo, tomando algo de las teorías del Sufismo. Así, el enunciado de la manifestación del mundo a la vez como interior y exterior ha dado lugar a una mala interpretación, que dichas asociaciones han explicado como sigue: Nosotros no estaríamos en la superficie de un globo sino más bien al interior de una esfera; el mundo sería una especie de balón sobre cuya pared interna se desplazarían los humanos !... (Hemos escuchado personalmente discutir sobre esa teoría “trastornante”, en un Círculo Esotérico de la susodicha Rosa-Cruz de América).

“*Al-bâtin*”, es el “interior” en el sentido de “escondido” es lo contrario de “*al-zâhir*” (el exterior, lo aparente). Se distingue la “ciencia interior” (*al-’ilm al-bâtin*), a saber la ciencia esotérica, sufí, de la “ciencia exterior”, (*al-’ilm az-zâhir*) de los doctores de la Ley. (*Al-bâtin*, el “Interior” es también uno de los nombres coránicos de Dios).

Ese pasaje es también muy importante y sería preciso releer y estudiar ese párrafo en el cual Dios se describe, El-mismo, como “exterior” e “interior” y escondiéndose detrás de velos de tinieblas y de luz...

Ese mundo de sustancia grosera (*kathîf*, concreto, corporal) es el “kelipah” de la Qabbalah, ese “residuo” que es preciso eliminar para operar la gran transmutación de *Malcuth* a *Kether* en la obra de Alquimia espiritual, es aún la “kapha”, esa “flema” que es preciso eliminar en el sistema Yoga para dar libre curso a *Kundalini* en su desarrollo para la iluminación de los *Chakras* por su subida de *Muladhara* al *Sahasrara* (Loto de los Mil Pétalos).

La sustancia sutil (*latif*, fino, no aparente) es la “Shekina” que pasa a través de todas las *Sephira* animando el *Hayah* (cuerpo fluídico) que en la teosofía hebraica permite la elevación espiritual; es aún la “Shakti” en el método de los Yoghis que, activándose por el *Prana* pone en acción *Kundalini* en su subida a través de los centros nervo-fluídicos. (Ver las explicaciones detalladas en nuestro Propósito Psicológico No.2 de esta misma serie).

-Pero, regresemos ahora a la descripción sobre la naturaleza de Adán, que es el “Alma única” de la cual fue creado el género humano, según el Corán, pero también, es preciso decirlo, según las diversas teologías. No podemos analizar aquí una vez más esas cuestiones de religiones comparadas, que han sido objeto de nuestros expuestos desde hace numerosos años. Contentémonos con permanecer en la idea sufí.

“*An-nafs*”, es el alma, la psiquis, es decir la realidad sutil del individuo: el “yo”. En su oposición al espíritu (*rûh*) o al intelecto (*’aql*) la *nafs* aparece bajo un aspecto negativo, porque está constituida por el conjunto de las tendencias individuales o egocéntricas. Se distingue sin embargo entre:

1. *an-nafs al-haywâniyah*: el alma animal, es decir el alma en tanto que

obedece pasivamente a los impulsos naturales;

2. *an-nafs al-ammârah*: “el alma que comanda” es decir, el alma pasional y egoísta;
3. *an-nafs al-lawwâmah*: “el alma que condena” es decir, el alma consciente de sus imperfecciones;
4. *an-nafs al-mutmaïnnah*: “el alma apaciguada “, es decir, el alma reintegrada en el Espíritu, reposando en la certeza.

Las tres últimas expresiones son coránicas

an-nafs al kullihay: el Alma universal que engloba todas las almas individuales; corresponde a la Mesa Guardada (*al-law al-mahfûz*) y se opone al Espíritu (*ar-rûh*, es el “*Ruah*”, ese organismo en contacto con el mundo Yetzirah en la teosofía judía) o Intelecto primero (*al-‘aql al-awwal*); es análoga a la psiquis de Plotino.

En fin, como en el texto de Ibn ‘Arabî: *an-nafs al wâhidah*: el “alma única”, de la cual fueron creadas todas las Almas individuales.

* * *

Queda por decir una palabra sobre las Dos Manos, de lo cual se hace mención al final de ese primer capítulo de “La Sabiduría de los Profetas”.

Ese simbolismo se encuentra un poco en todas partes, desde la época prehistórica, las marcas de las manos presentan un carácter mágico. En la India, ellas señalan una consagración. Aún actualmente, aplicadas sobre un Altar por medio de un polvo rojo, son un signo de veneración. La marca de los cinco dedos, dotada de un poder benéfico, preserva de los poderes malhechores; su virtud propiciatoria se ha confundido con aquella acordada al número cinco. El mismo valor es atribuido por otra parte a las marcas de los pies cuyas representaciones se encuentran a través de las épocas, en diversos países.

El Museo Guimet de París posee un lienzo del siglo XVIII que representa el retrato de un Místico tibetano. J. Hackin explica, en “Mitología asiática ilustrada”, que gracias a inscripciones, ha podido reconocer en esa pintura las marcas del Gran Lama de Tachi-Lhum-po. Esas marcas tienen una significación más elevada aún: indican la presencia mística de ese Lama, maestro espiritual del

Tíbet, encarnación del Buda Amitâbha. Los monumentos del antiguo Budismo de la India han empleado el mismo símbolo: dos marcas de pies sugerían la presencia del Buda Sakyamuni (Gautama Siddhârtha).

Entremos un poco más aún en el simbolismo y para ello, nuevamente vamos a recurrir a René Alleau, citado en varias ocasiones por su libro “De la naturaleza de los símbolos”. Ese autor habla largamente sobre el número diez y he aquí su párrafo sobre el Análisis sintémico lógico:

Conocidas en Francia en el siglo XII, las cifras árabes figuraban anteriormente en ciertos manuscritos aritméticos o de astronomía, en calendarios o crónicas, pero no comenzaron a ser vulgarizadas antes del final del siglo XV y no fueron utilizadas en la redacción de actas sino desde el siglo XVI. El uso de las cifras romanas prevaleció durante mucho tiempo puesto que se mantuvieron en los documentos oficiales donde marcan las fechas hasta el siglo XVII. Se encuentra frecuentemente el signo “X”, “diez”, sea solo, sea combinado con otras cifras romanas, sea aún asociado, en ciertos casos bastante raros, con cifras árabes, por ejemplo : “X 2” por 12; “X 3” por 13.

En las inscripciones sigilares, la sigla simple “X” puede significar “Christus” o “Decem” , “Diez”.

Se ha establecido muy claramente que el número 10 representa el doble de la base natural de la enumeración entre muchos pueblos. Fundada sobre los cinco dedos de la mano ésta era pentenaria. Así, “diez” significaba primitivamente “DOS MANOS” como el número 5 correspondía a “UNA MANO”.

Contando con los dedos y llegando a cinco, se los desplegaba todos juntos. Ese gesto es aún perceptible en la estructura de la cifra romana V que representa el jeroglífico de una mano reducida al ángulo formado por dos dedos cualesquiera abiertos, o más abstractamente aún, al ángulo de la línea del auricular y de la línea del pulgar.

Así las cifras VI, VII, VIII, VIII, significaban: “una mano” a la cual se agrega sucesivamente 1, 2, 3, 4 unidades digitales.

Entre los Koriaks del Norte de Asia, el número DIEZ encierra el nombre de la mano combinado con la palabra que designa “dos”. Según Balbi, los Guaraníes del Brasil dicen también “dos manos” para significar “diez”. Los Arawacs del Orinoco, forman ese número de la misma manera. En la lengua Cahita hablada por poblaciones mexicanas se puede observar que la misma asociación sintemática ha permanecido muy natural.

El hecho de doblar la numeración pentenaria se encuentra entre los Mayas donde 5 está figurado por un trazo y 10 por dos trazos así como en el “Quipu” peruano, instrumento primitivo de cálculo donde la decena es representada por

un nudo con DOBLE bucle.

Si la cifra romana X, correspondía así a “dos manos”, es conveniente notar que ellas podían ser cruzadas a la altura de las muñecas para concluir 1a cuenta; o bien, podían ser opuestas por sus palmas, con los dedos abiertos. En el primer caso, *la extensión* establece una relación directa entre la palabra sánscrita “*tanayati*” (“él oye”) y el gótico “*taihun*” (diez), el inglés “*ten*” (diez), “*tenth*” (décimo), el alemán “*zhen*”, “*zehnte*”. En el segundo caso, el gesto evocaba una especie de *recipiente*. Constatemos solamente la existencia de una relación entre la raíz indo-europea “dek” o “dak” (“recibir”), el griego “dokhe” (recipiente), “dekhomái” (recibidor), el latín “doga” (Vaso) y la raíz “dek’m” (diez), sánscrito “daca”, griego “deka”, latín “decem”.

En la posición de las manos precedentemente indicada, una asociación psicológica consciente o no evoca la idea de “lazos”, “cosas unidas” y, por extensión, de “unión” en general. Notemos que hoy aún tal sentido es perceptible cuando reconocemos la existencia de un lazo social. Apretando la mano de una persona, reconstituimos el sintema primitivo “DOS MANOS” y la posición oblicua de los dedos y de las palmas forman ese signo. Las expresiones matrimoniales “dar su mano”, “pedir la mano”, etc., son bastante claras para dispensarnos de insistir en ese propósito.

De la noción de “lazo” a aquella de “ley”, la transición parece inevitable. Con el fin de mostrar que se estaba desligado de la Ley y probar su inocencia, se tomaba agua y se lavaba las manos en presencia del pueblo. El gesto de Poncio Pilatos parece pues reposar sobre un orden sintemático arcaico compuesto de las equivalencias: “dos manos”=“lazos”; “lazos” = “leyes”; “lavar las manos” = “quitar los lazos”, entonces, “lavar las manos” = “liberarse de las leyes”. Esas ecuaciones no tenían necesidad de ser formuladas explícitamente para ser comprendidas de inmediato ya que podemos notar que, para Israel, la noción de la Ley estaba espontáneamente asociada al número DIEZ, es decir al Decálogo de Moisés.

Los dedos de las manos evocaban generalmente la acción humana y la transformación de las cosas, sugerían por su cruzamiento, energías que se agregan y que se asocian entre ellas a fin de acrecentar su poder. Al mismo tiempo, ellas traían por sus uniones una disminución de la libertad de los seres que reunían. Ese sintema puede ser sentido como una promesa o como una amenaza, eleva hacia el bien o une al mal. Se convierte así en el signo de una elección inevitable entre dos vías, aquella que sube o aquella que desciende. Ligado, como todos los sintemas cruciformes, a la idea fundamental del Fuego, de la chispa y de la llama él la divide en “dos fuegos”, el de la misericordia y el

del rigor ¹⁷, aquel que edifica y aquel que destruye.

Así, él aparecerá como el signo del combate, de la guerra entre dos principios que reflejarán la antinomia esencial oponiendo la libertad a la ley.

Y R. Alleau, plantea la cuestión: Es pues solamente por una simple coincidencia que la inicial griega del nombre de aquel que debía anunciar la nueva Ley tiene la misma forma que la cifra romana que designaba el número de mandamientos de la antigua Ley? La "X" de "Xristos" no evocaba esa significación para los primeros cristianos y aun para Julián el Apóstata que se vanagloriaba, según sus propios términos, de "hacer la guerra a los X" ? No podemos afirmar nada evidentemente a este respecto, pero no es menos cierto que desde los tiempos de la "disciplina del arcano", los primeros cristianos han compuesto sistemas enigmáticos cuyo sentido no era desvelado más que a los adeptos.

En el "*Timeo*", Platón trata de explicar la formación del mundo, es decir de las cosas reales que caen bajo nuestros sentidos. La vida participa de la naturaleza de **lo mismo** y de **lo otro**, puesto que ella tiene algo que la vuelve idéntica a si misma en medio de los cambios que prueba, necesariamente, para manifestar aquello que encierra. Ella es pues una esencia intermediaria formada con la esencia indivisible y la esencia divisible. Las dos últimas, representadas por la inteligencia y por la materia, fueron combinadas entre ellas con el fin de formar la unidad. De esa mezcla que constituye el alma, la divinidad cortó siete partes marcadas por los números 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27; esas partes sirvieron para determinar los círculos que los planetas debían describir.

Notemos que sin el socorro de la experiencia física, observando la relación entre los tamaños y los números que se encuentra en el diagrama de las cinco octavas consecutivas del género diatónico, Platón, guiado por el principio de la unidad del universo, llegaba a encontrar los números reales que expresaban los tamaños de las órbitas planetarias.

El cálculo actual llegaría a: 1,14; 2,16; 3,00; 4,56; 8; 15,6; 28, 61. El único error apreciable caería sobre Júpiter: 9, en lugar de 15,6. Pero Palas está a 8,30.

"La mezcla de la cual él corta esas partes se encuentra de esa manera enteramente empleada. Esa composición, hecha así, Dios Eterno la divide en dos en el sentido de la largura y aplica las dos porciones una sobre el medio de la otra, IMITANDO LA LETRA "X" ("Khi" en griego)¹⁸.

17 Las dos columnas, los dos lados del Árbol Sefirótico, simbolizan el Jehová de la Derecha y Aquel de la Izquierda. Es siempre la idea sintemática de las Dos Manos. (Revisar en particular nuestros Propósitos II, VII y XIV)

Hallamos así, por un singular encuentro, una idea primordial asociada a ese sintema: la superposición de DOS partes cruzadas oblicuamente, una transposición del signo primitivo “DOS MANOS” sobre el plano cosmológico.

DE LA SABIDURÍA DE LA INSPIRACIÓN DIVINA EN EL VERBO DE SETH*

Regresemos ahora a la enseñanza del Sufismo y en particular a la obra de Ibn 'Arabî. Mientras que el capítulo sobre Adán (en “La Sabiduría de los Profetas”) describe la manifestación universal de Dios, o la “visión” que Dios tiene de sí mismo en el Hombre universal; el capítulo sobre Set tiene por sujeto la revelación interior de Dios o el Conocimiento que tiene el hombre de sí mismo en el “espejo” divino.

Seth era el don de Dios para Adán. Por su nacimiento, el crimen de Abel fue compensado y el orden roto fue restablecido. Como primer profeta entre los descendientes de Adán, fue el verdadero hijo, corporal y espiritual, de su padre. Ahora bien, como ha escrito Ibn'Arabî en el capítulo sobre Enoch, “el hijo es el secreto de su padre”, es decir que él simboliza el aspecto interior. En conformidad con ese simbolismo el capítulo “De la Sabiduría de la Inspiración divina en el Verbo de Set”, implica una perspectiva espiritual inversa de aquella que representa el capítulo precedente.

En el inicio de ese segundo capítulo, el Maestro Sufí, explica las diversas maneras de pedir a Dios el prodigar esos dones. En cuanto a aquello que exime a algunos el pedir, dice él, hay que saber que Dios ha decidido su destino desde la eternidad. Ellos han preparado su estancia -es decir su alma- para acoger lo que descenderá de El. Se han despojado de su ego (an-nafs) y de su existencia individual.

Entre éstos, hay quien sabe que la Ciencia que Dios tiene de él, en cada

18 Timeo, o de la Naturaleza, p.500. Platón, Obras y Diálogos metafísicos, París 1843.

* NE: este título no consta en el original francés

uno de sus estados, se identifica con aquello que es él mismo en su estado de inmutabilidad (principal) antes su manifestación; y él sabe que Dios no le dará ninguna cosa que no resulte de esta esencia (al-'ayn), que es él mismo en su estado de permanencia principal. El sabe pues de donde resulta el Conocimiento divino a su respecto. Ninguna categoría de conocimiento de Dios es superior a la de los hombres que realizan así el misterio de la predisposición. Ellos se dividen a su vez en dos grupos: hay quien conoce eso de una manera global, otros de una manera distinta; los segundos ocupan un rango superior, ya que quien tiene un conocimiento distinto de aquello de lo cual se trata reconoce lo que el Conocimiento divino implica a su respecto, sea que Dios le revele aquello que, en el hecho del conocimiento, resulta de su propia esencia ('aynuh, forma posesiva de 'ayn) sea que El desvele directamente su esencia inmutable y el desarrollo sin fin de los estados que se derivan. Es ese último conocedor quien ocupa el rango superior, ya que en el conocimiento de sí mismo, adopta el punto de vista divino, siendo el objeto de su conocimiento el mismo que el objeto del Conocimiento divino. Sin embargo, cuando uno considera esa identificación -del conocimiento del contemplativo con el Conocimiento divino- desde el lado individual, ella se presenta como una ayuda divina predestinada a ese individuo en virtud de un cierto contenido de su esencia inmutable, contenido que ese ser reconocerá desde cuando Dios se lo haga ver ya que, cuando Dios le muestra los contenidos de su esencia inmutable que, ella, recibe directamente del Ser¹⁹, eso traspasa evidentemente las facultades de la criatura como tal, pues ella es incapaz de apropiarse del Conocimiento divino que se aplica a esos arquetipos (*al-a'yân ath-thâbitah*)²⁰ en su estado de no-existencia (*'udum*)²¹ porque esos arquetipos no son más que puras relaciones esenciales (*nisab dhâtiya*)²² sin formas propias. Es bajo ese aspecto -es decir en razón de la inconmensurabilidad del Conocimiento divino y del conocimiento individual- que decimos que esta identificación con el Conocimiento divino, representa una

19 La esencia inmutable o Arquetipo no tiene razón de ser como tal, ya que ella no es más que una posibilidad no manifestada contenida en la Esencia divina. Es de una manera totalmente simbólica que el arquetipo puede ser considerado como un receptáculo (qâbil) o un "molde" que se opone al Ser divino. Al-qâbil, la sustancia pasiva y receptiva, deriva de la raíz QBL que significa "recibidor", "situarse en frente"... Hemos analizado ya esa raíz "Qoph-Beth-Lameth" con el término hebraico "Qabbalah", la enseñanza iniciática tradicional, recibida frente al Maestro, de boca a oreja, del Iniciado a su discípulo, etc..

20 al-a'yân = plural de 'ayn = las esencias o determinaciones primeras de las cosas, al-a'yân ath-thâbitah = las "esencias inmutables" o posibilidades principales.

21 al-'udum a veces también vocalizado 'adam; la no-existencia, la ausencia, el No-Ser, la nada. En el Sufismo, esa expresión comporta por una parte un sentido positivo, aquel de la no-manifestación, de estado principal que se sitúa más allá de la existencia o aun más allá del Ser ; y por otra parte un sentido negativo, aquel de privación, de nada relativa.

22 Relaciones esenciales, relaciones inherentes a la Esencia divina (adh-dhât).

ayuda divina predestinada a tal individuo.

Es bajo esa misma relación que es preciso comprender la palabra divina: “Nosotros os probaremos hasta que Nosotros sepamos...” (Corán, XLVII, 31). Como si Dios no supiese anticipadamente aquello que harán la criaturas; lo cual es una expresión rigurosamente adecuada, contrariamente a lo que piensan aquellos que no beben de esa fuente; ya que la trascendencia de Dios se afirma lo más perfectamente por el hecho de que el Conocimiento aparece temporal por su relación con cualquier cosa temporal, de la misma manera que se revela eternal en su conexión con un objeto eterno. Es ahí que se encuentra el aspecto más universal que un teólogo pueda lógicamente concebir en esa materia, a menos que él considere la Ciencia divina como distinta de la Esencia y atribuya la relatividad a la Ciencia en tanto que difiera de la Esencia. Por esa última perspectiva, él se distingue por otro lado del verdadero conocedor de Dios, dotado de intuición (kashf) y que realiza el Ser.

Ibn 'Arabí, da aquí, una de las partes quizá más importantes de su enseñanza y el Sufismo permanece en eso en la línea tradicional de la Gran Doctrina Esotérica. Los favores y los dones esenciales no son prodigados más que en virtud de una “revelación” divina (o mejor aún de una “irradiación”, tajallî). Ahora bien, la Esencia no se revela sino bajo la “forma” de la predisposición del individuo que la recibe. En efecto, el sujeto que recibe la revelación esencial no verá más que su propia “forma” en el ESPEJO de Dios -él no verá a Dios, es imposible que él Lo vea, aún sabiendo que él no ve su propia “forma” sino en virtud de ese espejo divino.

Naturalmente eso es lo que pasa con un espejo corporal (material). Al contemplar las formas no se ve el espejo, sabiendo a pesar de todo que uno ve las formas o aun su propia forma solo en virtud del espejo.

Según la terminología advaítica, Dios es el Sujeto -o el Testigo (sâks-hin)- absoluto que no se convertirá jamás en “objeto” de conocimiento. Es en Él o por Él que toda cosa es percibida, mientras que El permanece siempre en la trastienda inasequible. “Las miradas no lo alcanzan, es Él quien alcanza las miradas”, dice el Corán (VI, 103).

Algunos de nosotros implican en su conocimiento (de Dios), la ignorancia y citan a ese respecto la palabra (del Califa Abu Bakr): “Captar que uno es impotente para conocer el Conocimiento es un conocimiento”. Pero, prosigue el autor del “*Fuçuç al-Hikam*”, hay entre nosotros alguien que conoce -verdaderamente- y no pronuncia esas palabras; su conocimiento no implica una impotencia para conocer, implica lo inexpresable. Es este último quien realiza el conocimiento más perfecto de Dios.

Ahora bien, ese conocimiento no es dado más que al Sello de los enviados

de Dios²³ y al Sello de los santos²⁴. Ninguno de los profetas ni de los enviados²⁵ lo busca en otro lado sino en el tabernáculo del enviado que es su sello.

El simbolismo del tabernáculo (*al-mishkât*) o del “Nicho de las Luces” se refiere al pasaje coránico siguiente (Sura de la “Luz”, XXIV, 35): “Allâh es la Luz de los cielos y de la tierra; el símbolo de Su Luz es como un tabernáculo (o nicho) en el cual se encuentra una lámpara, la lámpara está en un vaso, el vaso es como una estrella brillante. Ella está alumbrada (con aceite) de un olivo bendito, que no es de Oriente ni de Occidente y cuyo aceite es casi luminoso, inclusive cuando el fuego no lo toca. Luz sobre luz. Allâh conduce hacia Su Luz a quien El quiere; y Allâh propone parábolas a los hombres; y Allâh conoce todas las cosas”.

En el Sufismo, el “Nicho de las Luces” está identificado con el fuero interior del Hombre universal.

Ibn’Arabî continua así su texto sobre el Conocimiento.

Por otra parte, ninguno de los santos saca (el conocimiento) de otro lado, sino del tabernáculo del santo que es su sello; de manera que los enviados también sacan ese conocimiento del tabernáculo del Sello de los santos, ya que la función de enviado de Dios y aquella de profeta -comprendo la función profética en tanto que comporte la promulgación de una ley sagrada- cesan, mientras que la santidad no cesa jamás; por ese hecho, los enviados no reciben ese conocimiento sino del tabernáculo del Sello de los santos, en tanto que ellos son también santos.

Titus Burckhardt hace notar que en sus *Futûhât alMakkiyah*, Ibn’Arabî habla también del “Sello de la santidad de los profetas y de los enviados” (IV, 57); él comprende por eso el Cristo durante su segunda venida. Esa función, que puede parecer contradictoria en si misma, se explica de la siguiente manera: el “enviado” que “sellará” el presente ciclo de la Humanidad y que salvará a los elegidos haciéndolos pasar al ciclo futuro, no puede traer evidentemente una nueva ley sagrada, que no tendría sentido más que para una colectividad que deba subsistir como tal, pero hará por el contrario resaltar las verdades intrínsecas comunes a todas las formas tradicionales; él se dirigirá pues a la humanidad entera, lo cual no podrá hacerlo sino situándose en cierta manera

23 Khâtim ar-rusul’, que es el título del profeta Muhammed (Mahoma) en tanto que último de los legisladores inspirados por Dios.

24 Khâtim al-aw1iyâ. El Papel de “Sello de los Profetas” corresponde a una función cíclica aparente, mientras que la función de “Sello de los santos” es necesariamente intemporal y oculta; ella representa el prototipo de la espiritualidad, independientemente de toda “misión”.

25 Todo “enviado” (rasûl) es Profeta (nabî) por su grado de inspiración sin embargo, no es llamado “enviado” sino el profeta que promulga una nueva ley sagrada.

sobre el plano esotérico, que es aquel del santo contemplativo (*al-walî*); él será de todos modos el profeta y enviado de una manera implícita, a causa de su función eminentemente cíclica pero será explícitamente un “santo”, mientras que lo inverso tiene lugar para casi todos los profetas precedentes. Notemos aquí que el Cristo, del cual el Corán habla como de un “enviado” (*rasûl*), manifiesta ya durante su primera venida tal “extraversión” de “santidad” (*wilâyâ*) y esoterismo, que lo hace por otro lado a los ojos de los Sufíes, el modelo del santo por excelencia y es preciso que así sea para que haya fuera de toda cuestión de orden cosmológico, una verdadera identidad espiritual entre el Cristo precediendo Muhammed y el Cristo “redescendido” al final de los tiempos.

En el mismo pasaje de los *Futûhât*, Ibn 'Arabî habla del “Sello de la santidad mahometana” (mohamédiana), que distingue del “Sello de la santidad de los profetas y enviados”. El primero es también el “Sello de la santidad Universal”.

Todo profeta ,sin excepción, desde Adán hasta el último, saca pues sus luces del tabernáculo del Sello de los profetas; si la arcilla de ese último no ha sido formada sino después de aquella de los otros, él no está menos presente por su realidad espiritual, en conformidad con la palabra de Muhammed: “Yo era profeta mientras que Adán estaba aún entre el agua y la arcilla”.

(Notemos que San Juan en su capítulo VIII, versículo 58, señala las palabras del Cristo que había anunciado igualmente: “Antes de que ni Abraham fuese, yo era...”)

Todo eso proviene de que el mismo Sello de los Santos se verá corresponder al lugar que deberán llenar los dos ladrillos (de oro y de plata) para terminar el muro de esa construcción de un Templo de dimensiones universales. El ve pues necesariamente, el orden divino tal como es.

Ese Orden divino (*al-amr*) en teología es el Mandamiento divino; simbolizado por la palabra creadora *kun*, “sé”. Su mandamiento (*amruhu*). Cuando El quiere una cosa, El dice: sé! y ella es (Corán, XXXVI, 81). El Mandamiento corresponde pues al Verbo, la palabra *amr* tiene, por otro lado, ese último sentido en arameo. Los dos pasajes siguientes del Corán afirman implícitamente la identidad del Mandamiento y de la Palabra (*kalimah*) divina o Verbo: “Jesús es a los ojos de Dios aquello que es Adán. Dios lo formó de polvo, después le dijo : sé “*kun*!” y él fue” (III-54). “El Mesías, Jesús, hijo de María, es el enviado de Dios y Su palabra (*kalimatuhu*) que El proyectó sobre María y espíritu de El...” (IV-170).

Al-amr toma a menudo el sentido de “realidad”, “acto”, “cosa actual”; el Mandamiento divino corresponde al Acto puro y se opone como tal a la pasividad pura de la Naturaleza (*at-tabî'ah*), El plural de *amr* es *umûr* que

significa “realidades”, por ejemplo en la expresión coránica : “A El regresarán las realidades (*umûr*)”. Se trata evidentemente de las realidades esenciales de las cosas, que regresarán a Dios; ahora bien, éstas corresponden a los múltiples “aspectos” del Mandamiento o del Verbo divino.

Sobre la relación : Verbo-Espíritu, es preciso decir una palabra sobre el término “*rûh*” (espíritu).

En el Sufismo, esa palabra comporta las siguientes significaciones principales:

1. El Espíritu divino, increado pues (*ar-rûh al-ilâhî*), llamado también *ar-rûh al qudus*, el Espíritu Santo;
2. El Espíritu universal, creado (*ar-rûh al-kullî*);
3. El Espíritu individual o más exactamente polarizado con respecto a un individuo;
4. El Espíritu vital, intermediario entre el alma y el cuerpo.

En el Corán (XVII-84) se puede leer: “Ellos te preguntarán a propósito del espíritu, diles: el espíritu proviene del mandamiento (*amr*) de mi Señor..”.

El Cristo es llamado *Rûh Allâh* “Espíritu de Dios”. El Arcángel Gabriel lleva el nombre de *Ar-Rûh al-manâwî* , “ El Espíritu fiel ”.(al-manâwî, es “intelectual”, “fiel” es al-âmîn y está en la línea anterior, asociado al nombre del Arcángel Gabriel, rectificar)

DE LA SABIDURÍA DE LA TRASCENDENCIA EN EL VERBO DE NOE*

Desde todos los tiempos, los Sufíes han estado entre los más grandes buscadores de la Verdad; al mismo título, que la Santa Qabbalah entre los Hebreos, el Sufismo ha dado al Islam su verdadera mística. Ibn ‘Arabí habla claramente del indispensable esoterismo en su capítulo: “ De la Sabiduría de la Transcendencia en el Verbo de Noé”.

* NE. Este título no consta en el original francés

Para los conocedores de las Verdades divinas, afirmar unilateralmente que Dios es incomparable a las cosas, es, precisamente, limitar y volver condicionada la concepción de la Realidad divina -ya que se excluyen así las cualidades de las cosas- ; aquel que, sin salirse de ese punto de vista exclusivo, niega toda similitud con respecto a Dios, manifiesta sea una ignorancia, sea una falta de “tacto” (*adab*, educación, cortesía). El Exoterista que insiste únicamente sobre la transcendencia divina (*ath-tanzîh*) -con exclusión: de la inmanencia (*ath-tashbi*)²⁶-, calumnia, sin darse cuenta, a Dios y a Sus enviados -sobre ellos sea la Bendición divina!-, imaginándose que alcanza el blanco, golpea al lado; ya que él es de aquellos que no aceptan más que una parte de la revelación divina rechazando la otra.

Hemos estudiado ya largamente en estos “Propósitos” las similitudes, las analogías, las concordancias y todos los paralelos entre Macrocosmo y microcosmo, también hemos analizado todas las cuestiones de relaciones en las teorías que profesamos desde hace numerosos años, para no tener que comentar lo dicho por ese gran Maestro Sufí.

La teología islámica como la de los padres griegos, distingue dos maneras de encarar la naturaleza divina: la “exaltación” o el “alejamiento” (*at-tanzîh*) que niega toda similitud de Dios con las cosas y afirma Su transcendencia y la “comparación” o la “analogía” (*at-tashbîh*), que, al contrario, describe a Dios por medio de símbolos y manifiesta por ahí mismo Su inmanencia a las cosas. Las dos perspectivas son en realidad complementarias y el error doctrinal por excelencia consiste en mantener una de ellas excluyendo a la otra : el “alejamiento” es superior a la “comparación” en el sentido de negar toda determinación limitativa, la negación pues de toda negación es la afirmación más universal; sin embargo, concluye T. Burckhardt, el “alejamiento” unilateral llega a excluir al mundo de la naturaleza divina y por consiguiente limita a ésta oponiendo Dios al mundo, en cuanto al punto de vista de la “comparación”, es teóricamente inferior al primero, pero superior en su realización contemplativa, puesto que él corresponde al asentimiento directo de lo increado en lo creado; implica a su vez el peligro de limitar la naturaleza divina.

Se sabe que las Escrituras reveladas como ley común (*sharî'ah*)²⁷ hablando de Dios, se expresan de manera que la mayoría de los hombres alcancen el sentido más cercano, mientras que los escogidos comprenden todos los sentidos, a saber toda la significación incluida en cada palabra conforme a

26 *al-tanzîh*, alejamiento, exaltación, afirmación de la transcendencia divina; su contrario *tashbî*, comparación, similitud, afirmación del simbolismo. Las dos afirmaciones se encuentran reunidas en palabras coránicas como esta “Nada es semejante a El (*tanzîh*) y es El quien oye y ve (*tashbî*)”.

las reglas de las lenguas empleadas.

— En efecto, las lenguas arcaicas, tales como el árabe, comportan una pluralidad de sentidos en una sola expresión. Hemos explicado ya eso (en esta misma serie de “Propósitos”) y atraído la atención en particular sobre los términos en hebreo, lengua en la que cada letra adquiere una significación diferente según el plano sobre el cual se encara la cuestión.

Es cualidad justamente de los Profetas y de los Enviados, el poder expresarse de tal manera que todo el mundo está satisfecho con las explicaciones, precisamente porque cada uno comprende las palabras del Maestro, según su propio nivel, de ahí esa enseñanza esotérica y exotérica dada por todos los Iniciados.

LA SABIDURÍA ELEVADA EN EL VERBO DE ISMAEL *

“ La loa es a Dios” , dice el Corán (I, 2), es decir, que en definitiva toda gloria, de todo lo que loa y de todo lo que es loado, regresa solo a Dios. “A Dios retorna toda realidad ” (Corán, XI, 123) : esa palabra comprende tanto lo reprehensible como lo loable; y no existen sino el uno y el otro.

Al-Qashânî explica que el mal no es más que una relativa privación de Ser, de bien, pues el mal no tiene existencia en sí mismo. San Denis el Areopagita había expuesto ya la misma verdad. Como ejemplo particularmente resaltante, al-Qashânî menciona la mala pasión amorosa, que es condenable no en su esencia, que es amor, sino como accidente, es decir en tanto que ella contradice su propia esencia, el amor integral.

En el capítulo “De la Sabiduría Elevada en el Verbo de Ismael”, podemos

27 sharî'ah, ley sagrada, revelada. Cada Mensajero (rasûl) divino trae una nueva sharî'ah en conformidad con las condiciones del ciclo cósmico y humano. Sharî 'ah se opone a Haqîqah, Ley sagrada a Verdad o Realidad divinas; las Leyes sagradas difieren mientras que su Realidad divina es la misma. (ash-sharâ'î, las diversas leyes reveladas, plural de ash-sharî 'ah).

* NE. Este título no consta en el original francés.

leer sobre la cuestión de la identificación del individuo con la Señoría divina.

Ibn 'Arabí hace notar que Ismael es distinguido de otros individuos porque está dicho de él que “era aprobado por su Señor”. Sucede asimismo para toda alma “aplacada” a la cual se dirige la palabra coránica: “regresa a tu Señor!” (LXXXIX, 27). “Oh, tú, alma aplacada... regresa a tu Señor, contenta, aceptada; entra entre Mis servidores y entra en Mi paraíso!”; es decir: regresa al Señor que te llamó antiguamente y a quien haz reconocido entre la totalidad de los aspectos divinos -“contenta, aprobada; entra entre Mis servidores”-. Adorándome en esa estación espiritual; ya que aquí se nombran como servidores a quienquiera que haya reconocido a su Señor, se basta con El y no se vuelve hacia el Señor de otro servidor²⁸ reconociendo a pesar de todo eminentemente la Unidad esencial de todos los Seres, -“y entra en Mi paraíso (*jannah*)”,- es decir en Mi velo (la palabra *jannah* significa “jardín” y “paraíso” implicando el sentido de “esconder”), ese paraíso no es otro que tú mismo, ya que eres tú quien Me vela con tu naturaleza humana; Yo no soy conocido más que de ti, como tú no existes sino por Mi; quien te conoce Me conoce, aunque nadie -fuera de Mi- Me conoce (esencialmente), de manera que tú tampoco eres conocido por nadie. Ahora bien, si tú entras en Su paraíso, entras en ti mismo, y tú mismo te conocerás por otro conocimiento, diferente de aquel que te hizo conocer tu Señor -conociendo tu alma-, de manera que tú poseerás dos conocimientos : conocerás a Dios a tu respecto y Le conocerás por ti mismo en tanto que es El, no en tanto que tú existas.

DE LA SABIDURÍA LUMINOSA EN EL VERBO DE JOSÉ

En su capítulo “De la Sabiduría luminosa en el Verbo de José”, Ibn'Arabî hace resaltar las cualidades del sueño, en tanto que sueño profético o Presencia imaginativa, escribe: La sabiduría luminosa expande su luz en la Presencia imaginativa (*hadrat al-khayâl*) y ahí está el primer comienzo de la inspiración

²⁸ Porque la Señoría divina supone una relación personal única que por definición se sitúa fuera de toda comparación “horizontal” con otros seres.

(*al-'wahî*) entre los hombres de la Asistencia divina -es decir entre los Enviados y los Profetas-. 'Aisha (la mujer del Profeta) -qué Dios sea satisfecho con ella!- ha dicho : “el primer índice de la inspiración divina en el Enviado de Dios fue el sueño verídico; desde entonces, todo sueño que él tuvo se cumplió como el día que se levanta, nada era oscuro” y ese estado, agrega ella, duró seis meses; en seguida vino el Angel (que le reveló el Corán).

En realidad, toda la existencia terrestre del Profeta pasa así, como un sueño en el ensueño

(Esos ensueños propiamente dichos se superponían al sueño macrocósmico que es el estado de vela, O bien, su vida se desarrollaba como un sueño Profético en el marco del sueño colectivo que es el mundo.)

Ahora bien, todo aquello que se revela de esta manera constituye el mundo imaginativo (*'âlam al-khayâl*) y es por ello que hay simbolismo : la realidad (*al-amr*) que posee en si misma tal “forma”²⁹, aparece bajo otra forma y el intérprete opera a su vez una transposición de la forma percibida por el soñador a la “forma” propia de la realidad implicada — suponiendo que él la adivine; así por ejemplo, el conocimiento se manifiesta bajo la apariencia de leche, ya que según el relato, el Profeta consideraba la leche como el símbolo del conocimiento.

Cuando los maestros sufíes afirman que “el mundo es imaginación” (*al-kawnu khayâl*), entienden por eso que es ilusorio, que no tiene realidad propia, pero también que está constituido por “imágenes” donde se reflejan realidades eternas; ya que la imaginación (*khayâl*) considerada como una función cósmica corresponde al medio formal; el “mundo de las analogías” (*al-mîthâl*) que comprende la manifestación sutil y la manifestación corporal, es llamado también el “mundo de la imaginación” (*'âlam al-khâyâl*). Decir que el mundo es imaginación, no significa pues según el espíritu del Sufismo, que su realidad se reduzca a la del sujeto individual, del cual sería como una proyección, sino que es preciso comprender al contrario que la imaginación que se manifiesta “subjetivamente” en el alma individual, posee, si no en su asignación, al menos en su estructura, un carácter cósmico, en cierta forma pues, “objetivo”. Y es preciso que sea así para que la imaginación “subjetiva” pueda reproducir la continuidad del “gran mundo”; ya que es por la imaginación que nosotros comprendemos ese mundo como un ambiente continuo. Solo cuando se haya reconocido ese carácter cósmico de la imaginación, se verá a la vez que todo el mundo formal está “tejido de la misma tela” y, en consecuencia, que es ilusorio con respecto al Intelecto que trasciende tanto la “imaginación” macrocósmica

29 Aquí como en otras partes, el término “forma” es susceptible de una transposición más allá del mundo propiamente “formal” o individual.

como la subjetiva.

Cuando el Profeta recibía la inspiración divina, se volvía inconsciente del mundo sensible ordinario ; se le cubría con una tela y su espíritu se ausentaba de quienes estaban presentes, cuando eso cesaba, regresaba a este mundo. Sin que se pueda decir que dormía, recibía la inspiración divina en la Presencia imaginativa, nos confirma Ibn 'Arabí.

Abu Hâmid al-Ghazzâlî afirma que los profetas poseían una facultad imaginativa incomparablemente más poderosa que aquella de los otros hombres, lo cual no quiere decir evidentemente que ellos estén particularmente sujetos a la ilusión, sino que su imaginación está a la medida de la función intelectual y espiritual que los califica como profetas: la revelación se “fija” en el orden sensible y más exactamente en la imaginación que le corresponde interiormente. Es preciso saber que la revelación (*nuzûl*) propiamente dicha comporta un aspecto “cósmico” que la distingue de la “revelación” (*tajallî*) en el sentido de un conocimiento por puro “enstasis”. La revelación de un texto sagrado, por ejemplo, es un “descenso” de un modo en cierta forma “objetivo” y análogo a la creación de un mundo.

Se puede leer en el Corán (XII, 3) “ José -que la paz sea sobre él!- dijo a su Padre: he visto once estrellas con el sol y la luna prosternarse delante de mí”

El había visto a sus hermanos bajo la forma de estrellas, su padre y su suegra bajo las formas del sol y la luna; así aparecieron desde el punto de vista de José, ya que, si la aparición habría sido real desde el punto de vista de las personas aparecidas bajo la forma de estrellas, sol y luna, habría sido necesario que fuese por su voluntad, pero puesto que ellas no tenían conciencia, la visión de José no tuvo lugar sino sólo en el dominio de su imaginación; es por ello que cuando José contó su visión a su padre Jacob, este le dijo “Oh, hijo mío, no cuentes tu visión a tus hermanos para que ellos no usen la astucia contra ti...” (Corán, XII, 4), etc.

Ibn 'Arabí explica aun que la realidad llamada no-divina, a saber el mundo, se relaciona con Dios como la sombra con la persona. El mundo es pues la sombra de Dios, ésa es propiamente la manera en la cual el Ser se atribuye al mundo, ya que la sombra existe incontestablemente en el orden sensible, a condición de todas maneras de que haya alguna cosa sobre la cual se proyecte, de manera que, si se le pudiera quitar todo soporte , ella no existiría más sensiblemente, sino sólo en lo inteligible, potencialmente contenida en la persona de la cual ella depende.

La sombra es conocida en la medida en la cual el Ser divino la proyecta sobre esas esencias permanentes de las posibilidades y es por el Nombre divino La Luz (*an-nûr*) que la percepción de la sombra tiene lugar. La sombra que se

proyecta sobre las esencias inmutables de las posibilidades es “a la imagen” del Misterio desconocido; no ves que las sombras tienden hacia lo negro?, eso indica el carácter insondable que les es propio según cierta correspondencia entre la sombra y la persona que la proyecta.

- Esa descripción de la sombra de Dios recuerda aquella de Maya según los comentadores del Vedanta. Para los Hindúes: “Maya”, siendo igualmente aquello que manifiesta lo Absoluto como múltiple, al mismo tiempo esconde la verdadera naturaleza; “no se puede decir de ella (de *Maya*), ni que es ni que no es”(Shankarâchârya), ya que es insondable y conocida solamente por sus efectos. —“Considerada bajo el aspecto *ajñâna* (ignorancia), ella tiene por soporte *Atma* (el Si Supremo), al mismo tiempo que lo esconde, así como una cámara oscura es escondida por la oscuridad de la cual ella es el soporte... Aquello que está escondido es el carácter único de la realidad y de la beatitud suprema de *Atma*. Sólo su carácter de pura Luz intelectual permanece, para hacernos percibir *ajnâna* él mismo...” (G. Dandoy, en “La Ontología del Vedanta”). Se notará que aquí como en el simbolismo expuesto por Ibn’Arabî, la “Sombra” precede lógicamente a la Luz.

El Maestro Sufí dice aún: “Por su unidad existencial, la sombra es Dios mismo, ya que Dios es el Unico (*al-wâhid*), el Uno (*al-ahad*); y bajo la relación de la multiplicidad de las formas sensibles, ella es el mundo; comprende, pues, y capta aquello que te explico!. Puesto que la realidad es tal como acabo de decirte, el mundo es ilusorio (*mutawahham*) no hay existencia verdadera y eso es lo que uno comprende por imaginación -englobando el mundo entero-: es decir que tú te imaginas que el mundo es una realidad autónoma, separada de Dios y sobreagregada, mientras que no es nada en si.

- Aquí Ibn’Arabî extiende los sentidos de *al-khayâl* más allá del mundo imaginativo en el sentido cósmico riguroso, ya que se dice de todo el cosmos que él es “imaginación” (*khayâl*), para significar que él es “ilusorio” (*mutawahham*), que él no es nada que sea realmente fuera de Dios. En ese caso, el sentido de los dos términos *khayâl* y *wahm* corresponde muy exactamente a aquello que los Vedantinos designan como *Maya*, la “imaginación” correspondiendo a la idea del “arte divino” que *Maya* implica y el “poder conjetural” (*al-wahm*) a su aspecto de *avidyâ*, es decir de “ignorancia”, de falsa “superposición” como lo ven los hindúes.

Siempre en este mismo capítulo, Muhyi-d-Din Ibn ’Arabî escribe también:

Dios es en Su relación hacia una sombra particular pequeña o grande y más o menos pura, como la luz, incolora en sí misma, con relación a un filtro de vidrio coloreado que la tiñe de su propio color, es así que tú ves la Luz divina; y es ahí donde se encuentra el símbolo de tu realidad en relación con Tu Señor.

Ahora bien, si tú dices cuando Lo ves: “es una luz verde”, porque el filtro es verde, tendrás razón, así lo prueba la experiencia visual; pero si tú dices que El ni es verde ni tiene color -en El mismo,- como lo prueba el razonamiento, habrás dicho la verdad y el argumento -sacado de la experiencia sensible- lo confirmará.

- T. Burckhardt, hace notar que la percepción sensible corresponde al punto de vista de la analogía o del simbolismo (*tashbîh*), mientras que el razonamiento corresponde al punto de vista de la transcendencia (*tanzîh*).

Ese simbolismo corresponde exactamente a la teoría advaita de la luz pura (*bimba*) del Si (*Atma*) descompuesta por el filtro de *Mayâ* en luz diversamente coloreada (*Pratibimba*).

DE LA SABIDURÍA DE LA PROFECIA EN EL VERBO DE JESÚS

Este capítulo, en el libro “ La Sabiduría de los Profetas” de Ibn ‘Arabí, comienza así:

El espíritu (*ar-rûh*, es decir el Cristo) fue manifestado del agua de María y del soplo de Gabriel.

Bajo la forma del hombre hecho de arcilla.

En un cuerpo depurado de la naturaleza -corruptible-, que él llama prisión (*sijîn*).

De manera que él permanece después de más de mil años³⁰. Un “ espíritu de Dios”³¹, de ningún otro:

Es por ello que él resucitaba a los muertos y creó el pájaro de arcilla³².

Su relación hacia su Señor es tal, que él actúa por ella en los mundos

30 Es decir el tiempo transcurrido desde la ascensión del Cristo hasta el momento en el cual el libro fue escrito; y él permanecerá hasta su “redescenso” al final del ciclo.

31 “. . .El Mesías, Jesús, hijo de María, es el enviado de Dios y su Verbo que El proyectó sobre María y (es?**) el espíritu de El.. “ (Corán, IV, 170). Jesús es llamado ‘Aissâ en el Corán.

superiores e inferiores.

Dios purificó su cuerpo y lo elevó en espíritu,
E hizo de él, el símbolo de Su acto creador³³.

Después el texto prosigue así:

“ Cuando el ‘espíritu fiel’ (*ar-rûh al-âmîn*), que es Gabriel, apareció a María ‘bajo la forma de un hombre armonioso’, ella se imaginó que era un hombre que trataba de conocerla carnalmente y sabiendo que eso no estaba permitido, ella ‘buscó refugio en Dios contra él’³⁴ con todo su ser y, por ese hecho, fue invadida por un estado perfecto de Presencia divina, que se identificaba con el espíritu intelectual (*ar-rûh al-manâwî*).”

“Si Gabriel le hubiera transmitido su soplo a la hora en que ella se encontraba en ese estado, Jesús habría nacido tal que nadie habría podido soportarlo a causa de su naturaleza cortante, conforme al estado de su madre durante su concepción. Pero, cuando Gabriel dijo a María: ‘En verdad, yo soy el enviado de tu Señor, y he venido para darte un hijo puro’³⁵ (35) ella se relajó de su estado de contracción y su pecho se amplió; y fue entonces que Gabriel le insufló el espíritu de Jesús”.

“Gabriel -la Paz sobre él!- era pues el vehículo de la Palabra divina transmitida a María, de la misma manera que el enviado (*ar-rasûl*) transmite las palabras de Dios a su pueblo, según la palabra coránica: ‘(Jesús era) Su palabra que El proyecto sobre María y espíritu de El’ (Corán, IV, 170).

Desde ese instante, el deseo amoroso invade a María, de manera que el cuerpo de Jesús fue creado de la verdadera “agua” (o simiente) de María y del “agua” (o simiente) puramente imaginario de Gabriel, transmitida por la humedad principalmente inherente al soplo — ya que el soplo de los seres animados contiene el elemento agua. Así el cuerpo de Jesús fue constituido de “agua” imaginaria y de “agua” verdadera y fue procreado bajo forma humana a

32 “ (Jesús les dirá) : Vengo a mostraros signos de vuestro Señor; formaré de arcilla la figura de un pájaro y soplaré sobre él y será un pájaro -viviente- con el permiso de Dios... “ (Corán” III, 43). La historia del niño Jesús dando vida a un pájaro de arcilla se encuentra también en los Evangelios apócrifos.

33 Puesto que el Cristo resucitó de entre los muertos.

34 “...Nosotros enviamos hacia ella nuestro Espíritu y él revistió para ella la forma de un hombre armonioso. Ella dijo: Yo busco refugio en Dios contra Ti; si tú Le temes...”(Corán, XIX, 17).

35 “El respondió: Yo soy el enviado de tu Señor y he venido para darte un hijo puro. — Cómo tendría yo un hijo?, respondió ella. Ningún hombre me ha tocado y no soy transgresora. El respondió: Así dice tu Señor: Esto es fácil para Mi. El será Nuestro símbolo para los hombres y una misericordia de Nuestra parte. La sentencia es pronunciada...” (Corán, XIX, 19-21).

causa de su madre y a causa de la aparición de Gabriel bajo forma de hombre; puesto que no hay generación en esta especie humana fuera de la ley común ³⁶.

En el Corán (V,19) está dicho: “son incrédulos aquellos que dicen : en verdad, Dios es El-mismo el Mesías, hijo de María”. E Ibn’Arabî comenta así : Ciertamente, Jesús era el hijo de María y aquel que oye la frase podría creer que ellos atribuían la naturaleza divina (*al-ulûhiya*) a la forma de Jesús en el sentido de que la Divinidad es la esencia de esa forma; pero no hay nada de eso, puesto que ellos hicieron de la Ipseidad (*al-hûwiyah*) divina el sujeto de la forma humana designada como el hijo de María; ellos distinguían pues la forma -humana- como tal, del principio -de la cual ella es una manifestación- y no identificaban la forma (crística) esencialmente con ese principio -que se manifiesta por la vivificación de los muertos-³⁷, de la misma manera que uno distingue la forma humana que revistió Gabriel del soplo que inspiró a María; pues aunque el soplo emana de esa forma, no deriva esencialmente.

Por ese hecho, las diferentes comunidades religiosas se contradicen a propósito de la identidad de Jesús -sobre él la Paz!-; algunos lo consideran en virtud de su forma humana terrestre, y afirman que él era el hijo de María; otros encaran en él la forma aparentemente humana y lo enlazan con Gabriel, y otros aún en razón de que la vivificación de los muertos emanaba de él, lo unían a Dios por el Espíritu, diciendo de él que era el Espíritu de Dios, a saber que era él quien comunicaba la vida a aquel que recibía su soplo. Así, cada quien supone en él o a Dios o al Ángel o a la naturaleza humana; de manera que él es aquello que se impone a cada espectador: es Verbo de Dios, Espíritu de Dios y servidor (es decir la criatura) de Dios.

Para terminar tomaremos aún un pasaje del Corán (V, 115-118) que se

36 Es decir que el milagro no anula el orden natural sino que incidentalmente lo resume en su Principio superior; aquí el poder espiritual de Gabriel resume el orden corporal en su principio sutil, sin que la polaridad de generación específica sea por ello destruida. Toda esa explicación cosmológica de la concepción de Jesús no está dada con el fin de relativizar la intervención divina; ella debe hacer comprender la constitución misma del Cristo, la relación excepcional que reúne su elemento “Paternal” a su sustancia “maternal”, como lo demuestra la continuación del texto.

37 Es decir, ellos definían la forma de Jesús como forma humana terrestre, por las Palabras “hijo de María”, identificando a Dios con esa forma. Se trata evidentemente de la confusión de las naturalezas divina y humana del Cristo. Ibn’Arabî, no considera a María bajo su aspecto de Theotokos (“Madre de Dios”); esa expresión sería completamente ininteligible desde el punto de vista del Islam, que distingue siempre nítidamente entre lo creado y lo increado; la idea del “Dios manifestado”, en el sentido directo y “concreto” de ese término, se encuentra no obstante en el Sufismo, a saber en la identificación del Nombre de Dios a Dios-mismo.

relaciona con Jesús y que define bien su naturaleza, según el punto de vista de los Sufíes.

“ Y cuando Dios dijo a Jesús: Has dicho jamás a los hombres : Tomadme a mí y a mi madre por divinidades fuera de Dios? El respondió: Exaltado seas Tú! No me toca a mí decir aquello que no tengo el derecho de decir (o: aquello que no es verdad para mí). Si yo lo he dicho, Tú lo has sabido; Tú sabes lo que esta en mí y yo no sé aquello que está en ti, ya que eres Tú el Conocedor de los secretos. Yo no les he dicho sino aquello que Tú me has ordenado decirles : Adorad a Dios, mi Señor y vuestro Señor. Mientras permanecí entre ellos, yo era su testigo, pero cuando Tú me has recibido en Ti, eras su observador, ya que eres el testigo de todas las cosas. Si tú los castigas, ellos son Tus servidores; y si Tú los perdonas, Tú eres el Poderoso y el Sabio. Dios dice : Ese día es un día en el cual los justos ganarán su justicia; jardines regados por ríos serán su residencia perpetua. Dios está satisfecho con ellos y ellos serán satisfechos con Dios. Esta es la beatitud inmensa”.

Hay que señalar que la expresión “divinidades *fuera* de Dios”, al inicio de ese pasaje coránico, define muy exactamente el error que, sin ser justificado por la doctrina cristiana puede prácticamente introducirse en el culto del “ Hijo de Dios” y de la “Madre de Dios”. En razón del abuso ocurrido en el seno de la cristiandad, el Corán afirma la trascendencia divina. El simbolismo de la *Theotokos* está sin embargo implícitamente afirmado en el pasaje coránico siguiente “Nosotros hicimos del hijo de María y de su madre (es decir de la madre de Jesús), un símbolo. Le dimos como residencia un sitio elevado, tranquilo (o “inmutable”) y abundante en fuentes”. (Corán, XXIII, 49.)

Ibn ‘Arabí explica entonces de esta manera:

En cuanto a las palabras que Jesús respondió (según el Corán) a cierta pregunta que Dios le planteó (bajo la misma relación que El hace decir, por otro lado : “ Nosotros lo probamos hasta que sepamos”, — yo lo comprendo, como si él quisiera saber si tal cosa que uno atribuía a Jesús había sucedido verdaderamente o no y eso a pesar de que El lo supiera desde toda la eternidad), diciéndole: “¿ Has dicho a las gentes que ellos te tomen a ti y a tu madre por divinidades al lado de Dios?”, era preciso que la respuesta estuviese conforme a la relación y al aspecto bajo los cuales se revelaba el interlocutor; ahora bien, la Sabiduría exigía, en ese caso, que la respuesta respetase la dualidad esencialmente contenida en la Unidad; y es por ello que Jesús dijo -exaltando ante todo a Dios más allá de las formas y definiendo Lo al mismo tiempo por el pronombre de la segunda persona, que indica la confrontación-. “Exaltado seas Tú, no es a mí” -es decir a mi Ego, que se distingue de Ti- “a quien corresponde el decir aquello que no es verdad para mí” -dado mi identidad o mi esencia individual-, “si yo lo he dicho, Tú lo has sabido”; -ya que eres Tú en realidad quien habla y aquel que habla sabe lo que dice; Tú eres la

lengua por la cual yo hablo; (como nos lo ha enseñado el Enviado de Dios, la Paz sobre él!, relatando el mensaje divino: "...y Yo soy la lengua por la cual él habla, etc.", identificándose así, Dios, esencialmente a la lengua del Elegido quien habla la palabra que viene del individuo). A continuación, el servidor santo, (Jesús) dice continuando su respuesta : " Tú sabes aquello que yo soy", -y es implícitamente Dios quien habla, -"y yo no sé aquello que está en Ti"; -es decir, yo no sé lo que está en el Sí: esa palabra niega solamente el conocimiento de la *Aseidad* (*al-huwiyah*) como tal (en su infinidad) y no en tanto que ella es el autor de las palabras y de los actos de Jesús. "En verdad, eres Tú (el conocedor de los secretos)", por el pronombre Tú él subraya la distinción, sólo Dios (en Su infinidad) es el conocedor todos los secretos. Es así que él separó (al individuo de su Esencia divina) y unió (a los dos, diciendo: "Si yo lo he dicho, Tú lo has sabido..."); él afirmó la unicidad de Dios y la multiplicidad (que ella implica); y encaró lo Universal y lo Particular al mismo tiempo.

Hermosa lección de teología cristiana dada por un Maestro del Islam y que sirve de ejemplo a esa gran tolerancia que han manifestado los Sufíes, modelos de un profundo Misticismo.

(Junio 1958. Continúa en la próxima publicación.)