

Titus Burckhardt

**Esoterismo
islámico**



Uno de los temas más interesantes del estudio del Islam es indudablemente el de su mística. Máxime considerando la importante influencia que ella ha tenido, tanto en la evolución del pensamiento islámico, como sobre otras culturas y tradiciones religiosas, vivificando en muchos casos corrientes místicas ajenas. Denominada en occidente bajo el término Sufismo, la tradición ascética islámica hace hincapié en la piedad personal y la mística, contribuyendo a la diversidad cultural islámica y enriqueciendo la herencia musulmana.

Titus Burckhardt presenta en este trabajo una introducción al estudio de la doctrina sufí, su naturaleza, fundamentos doctrinales y vías de realización espiritual.



Titus Burckhardt

Esoterismo islámico

Introducción a las doctrinas esotéricas del Islam

ePub r1.0

Titivillus 14.06.16

Título original: *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*

Titus Burckhardt, 1955

Traducción: Jesús García Varela

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2



*A la memoria venerada del Shaij Muhammad al-Tâdîli
y de Mawlây 'Alî ben al Tayyeh al-Darqâwî*

Índice

Prólogo

PRIMERA PARTE: LA NATURALEZA DEL SUFISMO

SEGUNDA PARTE: FUNDAMENTOS DOCTRINALES

TERCERA PARTE: LA REALIZACIÓN ESPIRITUAL

Glosario de términos y nombres árabes
citados en el texto

Prólogo

El presente trabajo es una introducción al estudio de la doctrina sufí. Antes que nada, es importante definir el criterio con el que vamos a abordar este tema: no va a ser el de la erudición pura y simple, cualquiera que pueda ser el interés científico de los resúmenes doctrinales que figuran en este estudio. Sobre todo, nos proponemos contribuir a los esfuerzos de aquellos que, en el mundo moderno, buscan comprender las verdades permanentes y universales de las que cada doctrina sagrada es un modo de expresión.

Precisemos de entrada que la ciencia académica no es más que una ayuda completamente secundaria y muy indirecta para asimilar el contenido intelectual de las doctrinas orientales y, por lo demás, ése no es el fin de un método científico, que por necesidad aborda las cosas desde el exterior, sólo en su aspecto histórico y contingente. Hay doctrinas que no se comprenden sino «desde el interior», gracias a un trabajo de asimilación o de penetración cuyas modalidades, por ser esencialmente intelectuales^[1], van más allá del pensamiento discursivo, que incluso se convierte en obstáculo en la medida en que está impregnado de convenciones mentales, para no hablar de los prejuicios agnósticos y evolucionistas que determinan el espíritu de la mayoría de los occidentales. Por esta razón, casi todos los eruditos europeos que han estudiado el sufismo se confunden respecto a su verdadera posición: el hombre de cultura moderna no está ya acostumbrado a pensar en forma simbólica y, en consecuencia, las investigaciones modernas no pueden distinguir lo que, en dos expresiones tradicionales análogas, se corresponde con la forma exterior y lo que constituye su elemento esencial. Por ese mismo motivo, los eruditos se inclinan a ver imitaciones de una forma tradicional por parte de otra, cuando no hay sino una coincidencia de pareceres espirituales y divergencias fundamentales allí donde no interviene más que una diferencia de perspectivas o modalidades de expresión^[2]. Es inevitable que semejantes confusiones se produzcan, ya que la formación universitaria y el saber libresco autorizan, en Occidente, a ocuparse de cuestiones que en Oriente permanecen, de modo natural, reservadas a los que están dotados de intuición espiritual y se consagran al estudio de estos temas en virtud de una afinidad real y bajo la dirección de los herederos de una tradición que sigue viva.

Intentaremos exponer, en nuestro estudio, la perspectiva intelectual del Sufismo y con este propósito adoptaremos su modo propio de expresarse proporcionando, en lo posible, las precisiones necesarias para el lector europeo. Al mismo tiempo indicaremos las analogías entre algunas nociones sufíes y las de otras doctrinas tradicionales. Al hacer

esto, no contradecimos el punto de vista inherente al Sufismo, que siempre ha reconocido el principio de que la Revelación divina, transmitida por los grandes mediadores, reviste formas diversas que responden a las aptitudes de las colectividades humanas destinadas a recibirla^[3]. Sabemos que las comparaciones entre los diferentes simbolismos tradicionales corren el riesgo de ser mal comprendidas; por ello, los maestros sufíes se han limitado, la mayoría de las veces, a no indicar más que el principio de la universalidad tradicional, sin hacer ver todas las consecuencias en relación con otras religiones diferentes a la suya, respetando de este modo la fe de los sencillos, pues si la fe religiosa es virtualmente un conocimiento —de lo contrario no sería más que una opinión—, su luz está, sin embargo, completamente disimulada dentro de la esfera emotiva, unida a una determinada interpretación de la Verdad trascendente, que tiende por esto a negar todo lo que se refiere a otro modo inspirado de expresión. No obstante, la prudencia respecto a la fe de una colectividad no se impone sino en tanto la civilización sagrada, que protege esta colectividad, representa un mundo casi impenetrable. Esta situación puede cambiar en el momento de un encuentro inevitable entre dos civilizaciones sagradas diferentes como, por ejemplo, el del Islam con el Hinduismo bajo los emperadores Mongoles y cambia *a fortiori* cuando los límites de las grandes civilizaciones tradicionales se desmoronan. En el caos en que vivimos algunas comparaciones se imponen, al menos para los que son sensibles a las formas espirituales y hoy ya no es posible dejar de lado silenciándolos los problemas que se derivan de ello.

Es importante comprender, ante todo, que el reconocimiento, por parte de los esoteristas, de la unidad esencial de todas las formas tradicionales, no les conduce ni a confundir sus límites ni a desconocer la necesidad, en su orden, de una u otra ley sagrada, sino todo lo contrario. La diversidad de las formas tradicionales no sólo refleja la insuficiencia de cualquier expresión formal frente a la Verdad total, sino que indica también, de modo indirecto, la originalidad espiritual de cada forma, lo que cada una de ellas contiene de inimitable, en lo que se confirma la unicidad de su principio común: el cubo de una rueda, que une sus radios, es al mismo tiempo lo que fija las direcciones divergentes.

Esta introducción a la doctrina del Sufismo es necesariamente incompleta. Principalmente se trata de metafísica, que es la base de todo; a grandes rasgos nos ocupamos del método y mencionamos de pasada la cosmología.

En relación con algunos aspectos de la doctrina que vamos a resumir, nos referiremos, en particular, a la obra del «Mayor Maestro» Muhyi-l-Din Ibn 'Arabi^[4] cuyo papel en el Sufismo es comparable con el de Shrî Shankarâchârya en el Vedantismo^[5]. En comparación con la primera versión de este estudio, publicada en 1953, el presente texto ha sido completado en muchos aspectos; hemos añadido, particularmente, algunas consideraciones sobre la realización espiritual.

En cuanto al Sufismo es una tradición —la transmisión de una Sabiduría de origen divino— es, a la vez, perpetuación en el tiempo y renovación incesante en el contacto con su fuente intemporal. Cada doctrina tradicional es, por definición, inmutable en su esencia,

pero su formulación puede renovarse dentro del marco del «estilo conceptual» —por consiguiente, sobre la base de las constantes de la tradición— dado en función de los diversos modos posibles de la intuición y según las circunstancias humanas.

Primera Parte

LA NATURALEZA DEL SUFISMO

Capítulo I. La naturaleza del sufismo al-Tasawwuf.

Capítulo II. Sufismo y misticismo

Capítulo III. Sufismo y panteísmo

Capítulo IV. Conocimiento y amor

Capítulo V. Las ramas de la doctrina

Capítulo VI. La exégesis sufí del Corán

Capítulo I: LA NATURALEZA DEL SUFISMO AL-TASAWWUF

El Sufismo (al-Tasawwuf)^[1], el aspecto esotérico o «interior» (bâtin) del Islam, se distingue del Islam exotérico o «exterior» (zâhir) del mismo modo que la contemplación directa de las realidades espirituales —o divinas— se diferencia de la observancia de las leyes que las reflejan en el orden individual, en relación con las condiciones de un determinado ciclo de la humanidad. Mientras que la vía^[2] habitual de los creyentes pretende la obtención de un estado beatífico después de la muerte, accesible en virtud de una participación indirecta, y simbólica como si dijéramos, en las Verdades divinas por medio de las obras prescritas, el Sufismo tiene su fin en sí mismo, en el sentido de que puede dar acceso al conocimiento inmediato de lo eterno. Este conocimiento, al ser uno con su objeto, libera del encadenamiento inevitable de las existencias individuales.

El estado espiritual de baqâ', al que aspiran los contemplativos sufíes y cuyo nombre significa la «subsistencia» pura fuera de cualquier forma, es igual que el estado de moksha o la «liberación» del que hablan las doctrinas hindúes, lo mismo que la «extinción» (al-fanâ') de la individualidad, que precede a la «subsistencia», es análoga al nirvana como acción negativa.

Para que el Sufismo implique semejante posibilidad, debe identificarse con el «núcleo» (allubb) de la forma tradicional que le sirve de soporte. No puede sobreañadirse al Islam, pues tendría un carácter periférico en comparación con los medios espirituales de este último. Está, por el contrario, más próximo a su origen sobrehumano que el exoterismo religioso y participa activamente, aunque de manera completamente interior, en la función reveladora que esta forma tradicional manifestó y que continúa manteniéndola con vida.

Este papel «central» del Sufismo en el seno del mundo islámico puede estar oculto a los espectadores del exterior, porque el esoterismo, al ser consciente del significado de las formas, es, al mismo tiempo, intelectualmente soberano en relación con ellas, de modo que puede asimilar, al menos para su exposición doctrinal, algunas nociones o símbolos que procedan de una herencia diferente a su peculiar raíz tradicional. Puede parecer extraño que el Sufismo sea el «espíritu» o el «corazón» del Islam (rûh al-islâm o qalb al-islâm) y que al mismo tiempo represente, dentro del mundo islámico, el espíritu más libre en relación con los límites mentales de este mundo. (Es importante no confundir esta

verdadera libertad, completamente interior, con los movimientos rebeldes a la tradición que no son intelectualmente libres respecto a las formas que niegan porque no las comprenden.) Por ello, este papel del Sufismo en el mundo islámico^[3] es semejante al del corazón en el hombre, en el sentido de que el corazón es el centro vital del organismo y también, en su realidad sutil, la «sede» de una esencia que trasciende cualquier forma individual.

Los orientalistas, atentos a reducirlo todo al plano histórico, casi nunca pueden explicarse este doble aspecto del Sufismo sino por influencias ajenas al Islam; de este modo han atribuido el origen del Sufismo, según sus diferentes preocupaciones, a fuentes iraníes, hindúes, neoplatónicas o cristianas. Pero estas divergentes atribuciones han terminado por equilibrarse recíprocamente, más aún si se tiene en cuenta que no existe razón suficiente para poner en duda la autenticidad histórica de la filiación espiritual de los maestros sufíes, filiación que, en una «cadena» (silsila) ininterrumpida, se remonta hasta el Profeta.

El argumento decisivo en favor del origen muhammadiano del Sufismo reside, sin embargo, en sí mismo. Si la sabiduría sufí procediese de un fuente situada al margen del Islam, los que aspiran a esta sabiduría —que, con seguridad, no es de naturaleza libresca o simplemente mental— no podrían apoyarse, para realizarla siempre de nuevo, en el simbolismo coránico. Todo lo que forma parte integrante del método espiritual del Sufismo está extraído, de manera constante y necesaria, del Corán y las enseñanzas del Profeta.

Los orientalistas, que sostienen la hipótesis de un origen no musulmán del Sufismo, en general subrayan el hecho de que la doctrina sufí no aparece, en los primeros siglos del Islam, con todo el desarrollo metafísico que contendrá más tarde. Pero esta observación, caso que sea válida respecto a una tradición esotérica —que principalmente se transmite mediante una enseñanza oral— demuestra lo contrario de lo que se pretende, pues los primeros sufíes se expresaban con un lenguaje muy cercano al Corán y sus expresiones concisas y sintéticas llevan en sí mismas lo esencial de la doctrina. Si, con posterioridad, ésta se va haciendo más explícita y elaborada, ello no es más que un hecho normal y característico de cualquier tradición espiritual: la literatura doctrinal aumenta, no tanto por el aporte de nuevos conocimientos como por la necesidad de poner freno a los errores y reanimar una intuición que se va debilitando.

Por otra parte, como las verdades doctrinales son susceptibles de un desarrollo indefinido y la civilización musulmana había absorbido algunas herencias pre-islámicas, los maestros siempre podían, en su enseñanza oral o escrita, hacer uso de nociones tomadas de esos legados, con tal que fuesen adecuadas a las verdades que era preciso hacer accesibles a las mentes mejores de su época, verdades que el simbolismo súfico, en sentido estricto, ya incluía de modo sucinto. De esta forma y en particular la cosmología, ciencia derivada de la metafísica pura, que constituye el fundamento doctrinal indispensable del Sufismo, se expresaba, en su mayor parte, por medio de nociones ya definidas por antiguos maestros como Empédocles y Plotino. Además, los maestros sufíes

que tenían una cultura filosófica no podían ignorar la validez de las enseñanzas de Platón, y el platonismo que se les atribuye es del mismo orden que el de los Padres griegos cuya doctrina sigue siendo, sin embargo, esencialmente apostólica.

La ortodoxia del Sufismo no se manifiesta únicamente en su conservación de las formas islámicas; se expresa igualmente por su desarrollo orgánico a partir de la enseñanza del Profeta y, en especial, por su capacidad de asimilar cualquier forma de expresión espiritual que no sea esencialmente ajena al Islam. Esto no sólo se aplica a las formas doctrinales, sino también a materias secundarias que tengan relación con algún arte^[4].

Aunque, con seguridad, hubo contactos entre los primeros sufíes y los contemplativos cristianos —como lo demuestra la historia del sufí Ibrâhim ibn Addam—^[5], cierto parentesco entre el Sufismo y el monaquismo cristiano de Oriente no se explica *a priori* sólo por interferencias históricas. Tal y como 'Abd al-Karîm al-Yîlî lo explica en su libro al-Insân al-Kâmil («El Hombre universal»)^[6], el mensaje de Cristo «descubre» algunos aspectos interiores —y por tanto esotéricos— del monoteísmo de Abraham: los dogmas cristianos, que se pueden reducir en su totalidad al dogma de las dos naturalezas, divina y humana, de Cristo, en cierto modo resumen, en forma «histórica», todo lo que el Sufismo enseñará sobre la unión con Dios. Por esto los sufíes piensan que el Señor Jesús (Sayyidnâ 'Isâ) representa, entre los enviados divinos (rusul) el tipo más perfecto del santo contemplativo: tender la mejilla izquierda a quien nos ha golpeado la derecha es el desapego espiritual por excelencia, la retirada voluntaria fuera del juego de las acciones y reacciones cósmicas.

Esto no quiere decir que, para los sufíes, la persona de Cristo se sitúe en la misma perspectiva que para los Cristianos. A pesar de todas las semejanzas, la vía de los sufíes difiere mucho de la de los contemplativos cristianos. Aquí podemos referirnos a la imagen según la cual los diferentes caminos tradicionales son como los radios de un círculo que se unen en un punto único: en la medida en que los radios se aproximan al centro, también se acercan entre sí: nunca coinciden salvo en el centro, donde cesan de ser radios. Esta distinción de los caminos evidentemente no impide al intelecto situarse, por anticipación intuitiva, en el centro, donde todos convergen.

Para precisar mejor la constitución interna del Sufismo agreguemos que siempre comprende, como elementos indispensables, una doctrina, una iniciación y un método espiritual. La doctrina es como una prefiguración simbólica del conocimiento que se trata de conseguir y también, en su manifestación, un fruto de este conocimiento. La quintaesencia de la doctrina sufí viene del Profeta; pero como no hay esoterismo sin una cierta inspiración, la doctrina siempre se manifiesta de nuevo por boca de los maestros. En consecuencia, la enseñanza oral es superior, por su carácter inmediato y «personal», a la enseñanza que se pueda obtener de los escritos. Estos últimos jugarán un papel secundario, como preparación, complemento o ayuda para la memoria y, por esta razón, la continuidad histórica de la enseñanza sufí se substraerá, en ocasiones, a las investigaciones de los eruditos.

En cuanto a la iniciación sufí, consiste en la transmisión de una influencia espiritual (baraka), que debe de ser conferida por un representante de la «cadena» que tiene su origen en el Profeta.

Por lo general, se transmite por el maestro, quien también comunica el método y proporciona los medios de concentración espiritual apropiados a las aptitudes del discípulo. El marco general del método es la Ley islámica, aunque siempre haya habido sufíes aislados que, a causa del carácter excepcional de sus estados contemplativos, ya no participan en el ritual ordinario del Islam. Para prevenir cualquier objeción que se pudiese deducir de lo que acabamos de decir en relación con el origen muhammadiano del Sufismo, precisaremos que los soportes espirituales —que constituyen sus principales medios— y que, en ciertas circunstancias, pueden sustituir el ritual habitual del Islam— se presentan como las «piedras angulares» de todo el simbolismo islámico y, en ese sentido, han sido dados por el propio Profeta.

La iniciación toma, por lo común, la forma de un pacto (bay'a) entre el candidato y el maestro espiritual (al-muršid), que representa al Profeta. Este pacto implica la perfecta sumisión del discípulo al maestro en todo lo que se refiere a la vida espiritual y nunca se podrá anular por la voluntad unilateral del discípulo.

Las diferentes «ramas» de la filiación espiritual del Sufismo se corresponden, de forma muy natural, con los diversos «caminos» (turuq). Cada gran maestro, a partir del que puede ser trazado el comienzo de una cadena particular, tiene autoridad para adaptar el método a las aptitudes de una determinada categoría de hombres dotados para la vida espiritual. Los diferentes «caminos» corresponden pues a las diferentes «vocaciones» y están orientados hacia el mismo fin; no representan de ningún modo escisiones o «sectas» en el interior del Sufismo, aunque hayan podido producirse incidentalmente desviaciones parciales que den lugar a verdaderas sectas. El signo exterior de una tendencia sectaria será siempre el carácter cuantitativo y «dinámico» de la propagación. El Sufismo auténtico nunca puede llegar a ser un movimiento^[7], por la precisa razón que recurre a lo que hay más «estático» en el hombre, el intelecto contemplativo^[8].

Señalaremos, al respecto, que si el Islam ha podido mantenerse intacto a través de los siglos, a pesar de la naturaleza tan voluble del psiquismo humano y de las divergencias étnicas de los pueblos que abarca, no es, desde luego, a causa de su carácter relativamente dinámico, que le es característico como forma colectiva, sino porque implica, desde su origen y por destino, la posibilidad de una contemplación intelectual que trasciende la corriente de las afectividades humanas.

Capítulo II: SUFISMO Y MISTICISMO

Los manuales científicos definen, de modo habitual, el Sufismo como «misticismo musulmán». Adoptaríamos de buen grado el epíteto de «místico», para designar lo que distingue al Sufismo de la religión islámica ordinaria, si este término se entendiese todavía en el sentido en que lo empleaban los Padres griegos y los que continúan su línea espiritual, es decir, para designar lo que tiene relación con el conocimiento de los «misterios».

Pero la expresión de «misticismo» —y como consecuencia también la de «místico»— se ha extendido abusivamente a manifestaciones religiosas fuertemente impregnadas de subjetividad individual y regidas por una mentalidad que no va más allá del horizonte del exoterismo. Es cierto que existen, tanto en Oriente como en Occidente, casos límites como el del maÿdûb, por ejemplo, en el que la atracción divina (al-yâdb) predomina hasta el punto de invalidar sus facultades mentales; un maÿdûb no será capaz de formular doctrinalmente su estado contemplativo.

También puede ocurrir, excepcionalmente, que una realización espiritual se produzca casi sin el apoyo de un método regular, pues «el Espíritu sopla donde quiere». En el mundo islámico, sin embargo, el nombre de tasawwuf sólo se aplica a vías contemplativas regulares, que incluyan una doctrina esotérica y una transmisión de maestro a maestro. No se puede, pues, traducir tasawwuf por mística sino con la condición de atribuir explícitamente a este último término su sentido estricto que, por lo demás, es el original. Si se entienden así las cosas, evidentemente es lícito comparar a los sufíes con los verdaderos místicos cristianos. Interviene, no obstante, un matiz que no disminuye en nada el alcance del término místico en sí mismo, pero que explica el porqué su transposición al Sufismo no resulta satisfactoria en todos los órdenes: los contemplativos cristianos y, sobre todo, los contemplativos postmedievales se parecen mucho a los contemplativos musulmanes que siguen el camino del amor espiritual (almahabba) —el bhakti-marga de los hindúes—, pero muy pocas veces a los contemplativos orientales de orden puramente intelectual, como, por ejemplo, Ibn 'Arabî o, en el mundo hindú, Shrî Shankarâchârya^[1]. Así, pues, el amor espiritual es, en cierto modo, mediador entre el impulso devocional y el conocimiento; por ello, el lenguaje bhaktico proyecta la polaridad, de la que brota el amor, hasta en el terreno de la unión final. Sin duda, ésta es una de las razones por las que, dentro del mundo cristiano, no está siempre muy señalada la distinción entre la mística real y el «misticismo» puramente religioso, mientras que, dentro del mundo islámico, el

esoterismo, que es ante todo una posición intelectual, incluso en sus variantes bhakticas, se separa claramente del exoterismo que se define mucho más como «ley» común^[2].

En definitiva, cualquier vía contemplativa integral —como la sufí o la mística cristiana en el sentido original del término— se distingue de una vía devocional llamada impropriamente mística en que implica una actitud intelectual activa, y por activa no entendemos una especie de individualismo de aspecto «intelectualista», sino muy por el contrario una disposición para abrirse a la Realidad esencial (al-haqîqa), que trasciende el pensamiento discursivo y de ahí la posibilidad de colocarse intelectualmente fuera de cualquier subjetividad individual.

Para que no haya equívocos sobre lo que acabamos de decir precisemos que a su vez el sufí realiza una actitud de adoración perpetua, ajustada a la forma religiosa; debe rezar como todo creyente y conformarse a la Ley revelada, pues su naturaleza individual y humana siempre permanecerá pasiva respecto a la Realidad o Verdad divina, sea cual sea el grado de su identificación espiritual con Ésta; «el servidor (el individuo) permanece siempre como servidor» (al-‘abd yabqâ-l-‘abd), nos dijo en una ocasión un maestro marroquí. Desde este punto de vista, la Presencia divina se manifestará, pues, como Gracia. Pero la inteligencia del sufí, en cuanto se identifica directamente con el «Rayo divino», en cierta forma se aparta, en su actualidad espiritual y en sus propios modos de expresión, de los marcos que la religión y la razón imponen al individuo y en este sentido la naturaleza íntima del sufí no es receptividad, sino acto puro.

Es obvio que todo contemplativo que sigue el camino sufí no llega a realizar un estado de conocimiento supraformal, pues evidentemente esto no depende de su voluntad por sí sola. Sin embargo, el fin pretendido no sólo determina el horizonte intelectual, sino que exige unos medios espirituales que, al ser su prefiguración, permiten al contemplativo tomar una posición activa en relación con su propia forma psíquica: en lugar de identificarse con su «yo» empírico, le da forma en virtud de una posición simbólica e implícitamente no individual. El Corán dice: «golpearemos la vanidad con la verdad y la destruirá» (XXI, 18) y el sufí ‘Abd al-Salam ibn Mašš reza: «Golpea conmigo la vanidad con el fin de destruirla»^[3]. Según su emancipación efectiva, el contemplativo cesará de ser «un individuo» para «convertirse» en la verdad que medita y el nombre divino que invoca.

La esencia intelectual del Sufismo proporciona su sello incluso a las expresiones puramente humanas del camino, que pueden coincidir en la práctica con las virtudes religiosas: al igual que para los hesicastas^[4], las virtudes no son otra cosa, en la perspectiva sufí, que «orientaciones» humanas que dan acceso a las Verdades universales, o huellas «subjetivas» de éstas; de aquí la incompatibilidad entre el espíritu del Sufismo y la concepción «moralista», apriorística, cuantitativa e individualista de la virtud^[5].

Dado que la doctrina es a la vez el fundamento de la vía y el fruto de la contemplación que constituye el objetivo de ésta^[6], la diferencia entre el Sufismo y el misticismo religioso puede reducirse a una cuestión de doctrina. Se puede puntualizar diciendo que el creyente, cuya perspectiva doctrinal no va más allá del exoterismo, conserva siempre una

separación fundamental e irreductible entre la Divinidad y él mismo, mientras que el sufí reconoce, por lo menos en principio, la Unidad esencial de todos los seres o —para expresar lo mismo de modo negativo— la irrealidad de todo lo que aparece como distinto de Dios. Es necesario tener presente este doble aspecto de la orientación esotérica, pues sucede que el exoterista —y en particular el místico religioso— también afirma que carece de valor ante Dios. Sin embargo, si esta afirmación tuviese para él todo su alcance metafísico, en buena lógica estaría obligado al mismo tiempo a admitir la cara positiva de la misma verdad: que la esencia de su propia realidad, eso por lo que no es «nada», se identifica misteriosamente con Dios. El maestro Eckhart^[7] escribe: «Hay en el alma algo increado e increable; si todo el alma fuese así, sería increada e increable; y eso es el Intelecto.» Hay en esto una verdad que todo esoterismo reconoce *a priori* sea cual sea la manera en que la exprese. La mentalidad religiosa, en cambio, la ignora o incluso la niega de modo explícito, pues la gran mayoría de los creyentes confundirían el Intelecto divino con su reflejo humano o «creado» y no podrían concebir la unidad trascendente de otra forma que a semejanza de una substancia cuya coherencia casi «material» sería contraria a la unicidad esencial de cada ser. Es verdad que el Intelecto implica un aspecto «creado», no sólo en el orden humano, sino en el orden cósmico, en tanto se le considera no como esencia, sino como agente de cualquier intelección; lo que aquí nos importa señalar no es el alcance que se puede dar al término Intelecto^[8]; independientemente de esta cuestión, el esoterismo se caracteriza por su afirmación de la naturaleza esencialmente divina del Conocimiento. El exoterismo se sitúa en el plano de la inteligencia formal, que está condicionada por sus propios objetos: las verdades parciales que se excluyen entre sí. El esoterismo realiza la inteligencia informal: se mueve libremente en su espacio ilimitado y ve cómo las verdades relativas se delimitan^[9].

Todo esto nos conduce a hacer otra aclaración, que además se relaciona de forma indirecta con la distinción entre la «mística» verdadera y el «misticismo» religioso: los hombres del «exterior» con frecuencia atribuyen a los sufíes la pretensión de poder alcanzar a Dios por el único medio de su voluntad. En verdad, es precisamente el hombre dirigido a la acción y al mérito, el exoterista, quien tiene la mayoría de las veces la inclinación a considerarlo todo en relación con el esfuerzo voluntario y de ahí su incompreensión del punto de vista puramente contemplativo que considera la vía, ante todo, desde el ángulo del conocimiento. En el orden principal^[10] la voluntad depende del conocimiento y no a la inversa, al ser el conocimiento de naturaleza «impersonal». Aunque su expansión, a partir del simbolismo transmitido por la enseñanza tradicional, implica un orden lógico, no deja de ser un don divino que el hombre no podría arrogarse por iniciativa propia. Si se tiene esto en cuenta, se comprenderá mejor aún lo que antes decíamos acerca de la naturaleza de los medios espirituales propiamente «iniciáticos», medios que son como la prefiguración del fin no humano del camino: cuando todo esfuerzo humano y voluntario para superar los límites de la individualidad debe fatalmente recaer sobre uno mismo, sólo los medios que, como si dijéramos, son de la misma naturaleza que la Verdad supraindividual (al-haqîqa) que evocan y prefiguran, pueden disolver el nudo de la individuación microcósmica—o de la ilusión egocéntrica, según la

perspectiva védica—, pues sólo la Verdad, en su realidad universal y supra-mental, consume a su contrario sin dejar residuo alguno. En comparación con esta negación radical del «yo» (nafs) cualquier medio puramente voluntario, como la ascesis (al-zuhd), por ejemplo, no tendrá más que un papel preparatorio y auxiliar^[11]. Esta es la razón, añadiremos, de que en el Sufismo esos medios nunca obtengan la importancia casi absoluta que han tenido en algunos religiosos, sea cual sea, de hecho, su rigor en una u otra tariqa.

Resumiremos lo que acabamos de exponer con la ayuda de un simbolismo sufí que tiene la ventaja de situarse al margen de cualquier tipo de análisis psicológico^[12]: según esta imagen, el Espíritu (al-Rûh) y el alma (al-nafs) libran un combate por la posesión de su hijo común, el corazón (al-qalb). Por al-Rûh se entiende en este caso el principio intelectual que trasciende la naturaleza individual^[13] y por al-nafs la psique cuyas tendencias centrífugas determinan la esfera difusa e inconsistente del «yo»; el corazón al-qalb representa el órgano central del alma, en correspondencia con el centro vital del organismo físico; es, por decirlo así, el punto de intersección del rayo «vertical» al-Rûh con el plano «horizontal» al-nafs. Se dice que el corazón toma la naturaleza de uno de los dos elementos generadores: el que lo consigue en el combate. Mientras la nafs predomina, el corazón está «cubierto» por ella, pues el alma, que se cree un todo autónomo, lo envuelve, en cierto modo, con su «velo» (hiyab). Al mismo tiempo, la nafs es cómplice del mundo en lo que tiene de múltiple y cambiante, ya que se adapta pasivamente a la condición cósmica de la forma; ésta divide y ata mientras el Espíritu supraformal une, al afirmar la unicidad cualitativa de toda cosa. Si es, en cambio, el Espíritu quien consigue la victoria sobre el alma, el corazón se transformará en Él y, a la vez, transmutará el alma con la luz espiritual que se difundirá en ella. El corazón se revela entonces tal y como es en realidad, como el tabernáculo (miskât) del Misterio (sirr) divino en el hombre.

En la imagen comentada, el Espíritu aparece con una función viril en relación con el alma que es femenina. Pero el término árabe para designar el «Espíritu», al-Rûh, es femenino, pues el Espíritu es receptivo, y a su vez femenino, respecto al Ser Supremo, del que, sin embargo, no se distingue sino por su carácter cósmico, en cuanto se polariza en relación con los seres creados. En esencia, al-Rûh se identifica con el Acto o la Orden divina (al-Amr) que el Corán simboliza con la Palabra creadora «sé» (kun) y que constituye la «enunciación» inmediata y eterna del Ser supremo: «ellos te preguntarán sobre el Espíritu; di: el Espíritu es la Orden de mi Señor, pero vosotros no habéis recibido más que poco conocimiento...» (Corán, xvii, 84). En el proceso de su liberación espiritual, el contemplativo se reintegra en el Espíritu y con Éste en la enunciación primordial de Dios, por la que «todas las cosas han sido hechas... y nada de lo que ha sido hecho ha sido hecho sin ella» (Evangelio de San Juan)^[14]. Por otra parte, el nombre de Sufí designa, hablando con rigor, al que está esencialmente identificado con el Acto divino, y de ahí la máxima de que «el Sufí no ha sido creado» (al-Sûfî lam yujlaq), que también puede entenderse en el sentido de que el ser reintegrado de este modo en la Realidad divina se reconoce en ella «tal y como era» desde toda la eternidad, según «su

posibilidad principal, inmutable en su estado de no-manifestación» —como dice Muhyî-l-dîn ibn 'Arabî—, al aparecer entonces todas sus modalidades creadas, temporales e intemporales, como simples reflejos inconsistentes de aquella posibilidad principal^[15].

Capítulo III: SUFISMO Y PANTEÍSMO

El panteísmo, que suele atribuirse a todas las doctrinas metafísicas del Oriente y algunas del Occidente, en realidad no existe sino en ciertos filósofos europeos y algunos orientales influidos por el pensamiento occidental del siglo XIX. El panteísmo proviene de la misma tendencia mental que primero desembocó en el naturalismo y más tarde en el materialismo. El panteísmo sólo concibe la relación entre el Principio divino y las cosas desde el único aspecto de una continuidad existencial, error que se rechaza de modo explícito por parte de cualquier doctrina tradicional^[1]: si hubiese una continuidad en virtud de la cual Dios y el Universo manifestado se pudiesen comparar como una rama se compara con el tronco del que ha salido, esta continuidad —o lo que viene a ser lo mismo: esta substancia común a los dos términos— estaría o bien determinada por un principio superior que la diferencie, o ella misma sería superior a los dos términos que, en cierto modo, enlaza y engloba; por consiguiente, Dios no sería Dios. Ahora bien, se puede decir que Dios mismo es esta continuidad —o esta Unidad—, pero en ese caso no se concibe fuera de Él mismo, de forma que Dios es realmente incomparable, distinto de cualquier objeto manifestado, sin que, a pesar de ello, nada pueda situarse «fuera de» o «al lado de» Él. «Nadie Le aprehende, salvo Él mismo. Nadie Le conoce, salvo Él mismo. Él se conoce por Sí mismo... Cualquier otro que no fuese El no puede aprehenderle. Su impenetrable velo es su propia Unicidad. Cualquier otro que no fuese Él no le puede disimular. Su velo es Su existencia misma. Está cubierto por su Unicidad de una manera inexplicable. Cualquier otro que no fuese Él no Le ve: Ningún profeta enviado, ningún santo perfecto, ningún ángel próximo a Dios. Su profeta es Él mismo. Su mensajero es Él.

Su misiva es Él. Su palabra es Él. Él ha mandado su ipseidad por Sí mismo, desde Él mismo hacia Sí mismo, sin otro intermediario o causalidad que Él mismo... Cualquier otro que no fuese El no tiene existencia y no puede, pues, aniquilarse... (Muhyî-l-Din ibn 'Arabî, «Tratado de la Unidad» (Risâlat al-ahadiyya)^[2].

Si sucede que los maestros del esoterismo emplean la imagen de una continuidad material para expresar la Unidad esencial de las cosas—como los hindúes advaitinos^[3] comparan las cosas con vasos de diferentes colores, pero hechos todos de arcilla—, sin embargo se dan perfectamente cuenta de la insuficiencia de una imagen semejante. Esta insuficiencia, al ser demasiado evidente, excluye además el peligro de que se pueda ver en ella otra cosa que una alusión simbólica, la cual tiene toda su justificación en la analogía

inversa que existe entre la unidad esencial de las cosas —«hechas de conocimiento»— y su unidad «material», lo que no tiene nada que ver con una teoría de la «causalidad» en el sentido cosmológico del término.

Por lo demás, el espíritu contemplativo nunca tiende a encerrar la realidad en uno solo de sus modos, como la continuidad substancial por ejemplo, o en uno solo de sus grados, como la existencia sensible o inteligible, con exclusión de otros. Reconoce, en cambio, innumerables grados de realidad cuya jerarquía es irreversible, de modo que se puede afirmar de lo relativo que es esencialmente uno con su principio^[4], o que «es» su principio, sin que se pueda decir del principio que esté englobado en su producción. De esta forma, todos los seres son Dios, si se considera su realidad esencial, pero Dios no es todos los seres, no en el sentido que su realidad los excluya, sino porque su realidad es nula frente a Su infinitud.

La Unidad esencial (al-Ahadiyya), en la que cualquier diversidad se «ahoga» o se «apaga», en absoluto se contradice con la idea metafísica de la multitud indefinida de los grados de la existencia, sino todo lo contrario. Estas dos verdades son solidarias entre sí, lo que resulta evidente desde que se contempla la Infinitud divina (al-Kamâl) «a través» de cada una de ellas, si es que se puede «contemplar» el Infinito. La Infinitud, hablando de modo figurado, «engloba» o «dilata» según que se la considere en su determinación principal, que es la Unidad, o en su reflejo cósmico que es el carácter inagotable e indefinido de la existencia. Se puede comprender por ello que la doctrina sufí de la Unidad que, a pesar de la diferencia terminológica, es estrictamente análoga a la doctrina hindú de la «No-dualidad» (advaitia), no tiene nada que ver con un «monismo» filosófico, como fácilmente pretenden los críticos modernos de intelectuales sufíes como Ibn 'Arabî o 'Abd al-Karîm al Yîlî. Además, este parecer es aún más sorprendente, ya que el método doctrinal de estos maestros consiste en poner de relieve los contrastes ontológicos extremos y considerar la Unidad esencial, nunca por reducción racional, sino por una integración intuitiva de la paradoja.^[5]

Capítulo IV: CONOCIMIENTO Y AMOR

Un rasgo característico del Sufismo es que, con frecuencia, sus expresiones mantienen el equilibrio entre el amor y el conocimiento. La expresión afectiva integra, sin duda, más fácilmente la actitud religiosa que es el punto de partida de toda la espiritualidad islámica; el lenguaje del amor permite enunciar las verdades más esotéricas sin entrar en conflicto con la teología dogmática y, por último, la embriaguez del amor corresponde simbólicamente a los estados de conocimiento que superan el pensamiento discursivo. Hay también expresiones que, sin dar señales de una actitud amorosa, evocan no obstante el amor, porque reflejan una belleza interior que es el sello de la Unidad en el alma.

De esta Unidad se desprenden la claridad y el ritmo, mientras que cualquier crispación mental, cualquier vanidad en las palabras contradicen la sencillez y en consecuencia la transparencia del alma con respecto al Espíritu.

Entre los autores sufíes, algunos como Muhyi-dîn ibn 'Arabî, Ahmad ibn al-'Arîf, Suhrawardî de Alepo, Al-ÿunayd y Abû-l-Hasan al-Ššâdilî^[1] manifiestan una actitud fundamentalmente intelectual; consideran la Realidad divina como la esencia universal de todo conocimiento. Otros, como 'Umar ibn al-Fârid, Mansûr al-Hallây y Yalâl al-Dîn Rûmî^[2], se expresan con el lenguaje del amor; para ellos la realidad divina es ante todo el objeto ilimitado del deseo. Pero esta diversidad de actitudes no tiene nada que ver con las divergencias entre las escuelas como algunos han creído. Según éstos, los sufíes que utilizan un lenguaje intelectual habrían sufrido la influencia de doctrinas ajenas al Islam, como el neo-platonismo, y únicamente los representantes de una actitud emotiva serían los portavoces de la mística verdadera, derivada de la perspectiva monoteísta. En realidad, la diversidad de la que se trata está en relación con la diferencia de vocaciones, que se injertan de modo muy natural en los diferentes caracteres humanos y encuentran su lugar dentro del marco del taawwuf verdadero; la diferencia entre la actitud intelectual y la actitud afectiva no es sino la más importante y general que se puede observar en este terreno.

El Hinduísmo, que se caracteriza por una diferenciación extrema de los métodos espirituales, distingue, de manera expresa, las tres vías de conocimiento (jnâna}, del amor (bhakti) y de la acción (karma) y esta distinción de hecho se vuelve a encontrar en cualquier tradición completa. En el Sufismo la distinción de las tres vías corresponde a la de los tres principales motivos de aspiración a Dios: el conocimiento —o gnosis— (al-ma

'rifa), el amor (al-mahabba) y el temor (al-jawf). El Sufismo tiende a la síntesis de estas tres actitudes más que a la diferenciación de las respectivas vías y, de hecho se puede observar en el Sufismo clásico cierto equilibrio entre las actitudes intelectuales y emotivas. La razón de ello sin duda está en la estructura general del Islam, cuyo fundamento es la doctrina de la Unidad (al-Tawhîd) y en consecuencia la orientación intelectual que se impone a todas las variantes de la vida contemplativa. En cuanto al amor, nace espontáneamente por todas partes donde la Realidad divina es reconocida o contemplada.

Esto nos hace volver a la opinión según la cual sólo los sufíes que manifiestan una actitud de amor serían los verdaderos representantes de la mística del Islam. Hay en ello una falsa aplicación de criterios que no son válidos más que en el interior del Cristianismo, cuyo tema fundamental es el Amor divino, de tal modo que los portavoces cristianos de la gnosis se expresan, con raras excepciones, a través del simbolismo del Amor. No sucede lo mismo en el Islam, donde la primacía del conocimiento en todos sus grados, es indiscutible^[3]. Por lo demás el conocimiento de la gnosis en absoluto implica una afirmación de lo mental en detrimento de las facultades emotivas; al ser su órgano el corazón, el centro secreto e impenetrable del ser, la irradiación del conocimiento abarcará toda la esfera del alma. Un sufí que haya realizado el conocimiento más «impersonal», se expresa, a pesar de todo, con el lenguaje del amor y rechaza cualquier dialéctica doctrinal; en él la embriaguez del amor corresponderá con los estados de conocimiento informal que van más allá de cualquier pensamiento.

La distinción entre la vía del conocimiento y la del amor se reduce, en resumen, a una cuestión de predominio de uno u otro; de hecho nunca hay una separación completa entre estos dos modos de espiritualidad. El conocimiento de Dios siempre engendra el amor, y el amor presupone un conocimiento —al menos indirecto y por reflejo— del objeto amado. El amor espiritual tiene por objeto la Belleza divina, que es un aspecto de la Infinitud; por este objeto el deseo llega a ser lúcido: el amor integral, que gira alrededor de un solo punto inefable, lleva consigo una especie de infalibilidad subjetiva, es decir, que su infalibilidad no se aplica, como la del conocimiento, a las verdades universales y «objetivas», sino sólo a todo lo que forma parte de la relación «personal» del adorador con su Señor. Es por su objeto, la Belleza, como el amor coincide virtualmente con el conocimiento.

En cierto sentido la verdad y la belleza son el criterio recíproco, aunque todo el mundo no sepa aplicar estos criterios, pues los prejuicios sentimentales deforman el concepto de la belleza, como por otro lado el racionalismo limita la verdad.

Es muy significativo que, como si dijéramos, no exista metafísico musulmán que no haya compuesto poesías y cuya prosa más ardua no se transforme, en algunos pasajes, en un lenguaje cadencioso con imágenes poéticas. Por otra parte, las poesías de los cantores más célebres del amor, como 'Umar ibn al-Fârid^[4] o Yâlal al-Dîn Rûmî, están salpicadas de apreciaciones intelectuales.

En relación con la actitud del temor (al-jawf), que corresponde a la vía de la acción, no se manifiesta directamente por el estilo de la expresión; su función está implícita. Es verdad que el temor no se mantiene más que en el umbral de la contemplación, pero puede, en su actualidad espiritual, hacer salir al hombre de ese sueño colectivo que es el «mundo» y ponerle enfrente de la Realidad eterna. El amor es superior al temor, del mismo modo que el conocimiento es superior al amor, pero esto sólo es verdad para el conocimiento inmediato, que va más lejos que la razón, el pensamiento discursivo, pues el amor espiritual abarca todas las facultades individuales y les imprime el sello de la Unidad^[5].

Ahmad ibn al 'Atîf dice del amor (al-mahabba) que es: «el principio de los valles de la extinción (fana') y la colina de la que se desciende hacia los grados del aniquilamiento (almahw); es el último de los grados donde se encuentra la vanguardia del creyente ordinario con la zaga de los elegidos...»^[6].

Muhyi-l-Dîn ibn 'Arabî, en cambio, considera el amor como la estación suprema del alma y le subordina cualquier otra perfección humana posible, lo que puede parecer extraño en uno de los representantes más eminentes de la vía del conocimiento. Ello se explica porque, según Ibn 'Arabî, el conocimiento no es una estación del alma; ya no tiene, en su perfección, nada específicamente humano, pues se identifica con su objeto que es la Realidad divina. En su actualidad inmediata, el conocimiento ya no está, pues, «del lado» del hombre o del alma, sino únicamente «del lado» de Dios, puesto que no tiene un límite psíquico. En comparación la estación más elevada del alma no es un correlativo psicológico del conocimiento, como la prudencia o la veracidad, sino el amor integral, la absorción completa de la voluntad humana por la atracción divina; es el estado del «loco de amor» cuyo prototipo humano es Abraham^[7].

Capítulo V: LAS RAMAS DE LA DOCTRINA

La doctrina sufí, al no ser una filosofía —un pensamiento meramente humano—, no se presenta como el desarrollo homogéneo de un punto de vista mental. Necesariamente engloba una multiplicidad de aspectos que pueden contradecirse si llega el caso, si sólo se tienen en cuenta sus formas lógicas sin considerar la realidad universal a la que todos se refieren. En consecuencia, sucede que un maestro rechaza una determinada aserción de otro cuya autoridad sin embargo reconoce. 'Abd al-Karim al-Yîlî, por ejemplo, en su libro *Al-Insân al-Kâmil* (El Hombre Universal)^[1], que se funda en la enseñanza de Ibn 'Arabî, rechaza la afirmación de este último de que el Conocimiento divino, como cualquier ciencia, depende de su objeto, porque semejante aserto podría hacer creer que el Conocimiento divino depende de lo relativo. Ahora bien, Muhyî-l-Dîn Ibn 'Arabî relaciona el Conocimiento divino con las posibilidades puras, principalmente contenidas en la Esencia divina, de modo que la aparente dualidad entre el Conocimiento y su objeto sólo existe en la terminología usada y la dependencia de la que habla no es sino una imagen lógica de la identidad principal entre lo posible y lo real^[2].

La doctrina sufí comprende varias ramas en donde se pueden distinguir dos campos principales, el de las Verdades universales (al-Haqâ 'iq) y el que se refiere a los grados humanos e individuales de la vía (al-daqa 'iq); en otras palabras: la metafísica y «una ciencia del alma». Evidentemente no están separadas entre sí por barreras impenetrables. La metafísica engloba todo; pero se la considera siempre según los aspectos que se relacionan con la realización espiritual. La cosmología se deriva de la metafísica y a la vez se aplica al macrocosmos y al microcosmos de modo que existe una psicología de amplitud cósmica así como una cosmología que procede en analogía con la constitución interior del hombre.

Con el fin de ser perfectamente claro, queremos insistir más detenidamente sobre estas relaciones. Además de los dos campos (al-Haqâ 'iq y al-daqa 'iq) a los que ya hemos hecho alusión, se pueden distinguir igualmente tres partes principales de la doctrina: la metafísica, la cosmología y la psicología espiritual; distinción que corresponde al ternario «Dios, mundo (macrocosmos) y alma (microcosmos)». A su vez la cosmología puede concebirse, bien por aplicación de los principios metafísicos al cosmos —es la contemplación de Dios en el mundo—, bien en analogía con la constitución del alma. Además, la cosmología, en su desarrollo completo, necesariamente comprende la realidad cósmica del alma. Por otra parte, una psicología espiritual no podría separar el alma de los

principios cósmicos. No hay, dentro del tejido del cosmos, ninguna cesura radical. La discontinuidad existe a su manera, es lo que es, pero apenas es concebible al margen de un principio de unidad que la controle y sin el fondo de una continuidad que la manifieste. Así, por ejemplo, la discontinuidad aparente entre los individuos, el aislamiento de sus centros de consciencia^[3] respectivos, no es sino el indicio de su Esencia única, que trasciende «verticalmente» el «plano horizontal» de su naturaleza común. Por lo que se refiere a la discontinuidad entre la consciencia individual en general y los grados informales de la Inteligencia, existe en función del nivel casi material de la consciencia, nivel que la vincula «horizontalmente» con las otras consciencias formales, pero que al mismo tiempo la separa de su Esencia única.

De este modo, la realidad se presenta según diferentes órdenes de continuidad, en conformidad con el punto de vista que se adopte o que la naturaleza de las cosas nos imponga. Sólo la metafísica puede abarcar todas estas perspectivas diversas y asignarles sus lugares dentro de ese tejido de visiones que es el universo.

La cosmología es en sí una ciencia analítica, según el sentido original de este término, pues reduce cada aspecto del cosmos a sus principios subyacentes que son, en el fondo, los polos, activo y pasivo, de la existencia: el principio que «informa» y la substancia plástica o materia prima. En cuanto a la integración de estos principios complementarios en la Unidad primera, ello no concierne a la cosmología, sino a la metafísica.

La psicología sufí, decíamos antes, nunca separa el alma ni del orden metafísico, ni del cósmico. La vinculación con el orden metafísico proporciona criterios cualitativos a la psicología espiritual que faltan por completo en la psicología profana. Ésta sólo estudia el carácter dinámico de los fenómenos psíquicos, su causalidad mediata. Cuando la psicología moderna aspira a ser una especie de hermenéutica de los contenidos del alma queda encerrada, sin embargo, dentro de una perspectiva individual, pues realmente no podría distinguir entre las formas psíquicas que manifiestan realidades universales y las formas aparentemente simbólicas, pero que transmiten impulsos individuales. El «subconsciente colectivo» desde luego no tiene nada que ver con el origen real de los símbolos; todo lo más es un depósito caótico de residuos, un poco como el fango del océano, que conserva las huellas de las épocas pasadas.

Para la psicología profana, el único lazo entre el macrocosmos y el mundo del alma son las impresiones que llegan a este último por las puertas de los sentidos, pero la psicología sufí tiene presente la analogía constitutiva entre el macrocosmos y el microcosmos humano. En este orden de ideas es como se sitúan riendas como la astrología, cuyo simbolismo ha sido utilizado incidentalmente por algunos maestros sufíes^[4].

Podemos considerar todo el camino sufí como una vía hacia el conocimiento de uno mismo, según el dicho del Profeta: «quién se conoce a sí mismo (nafsahu) conoce a su Señor». Es verdad que este conocimiento en el fondo se aplica a la Esencia única, el Sí (al-huwiyya) inmutable y desde este ángulo se sitúa al margen de cualquier perspectiva

cosmológica, así como de cualquier psicología; pero, en un grado relativo, como concierne a la naturaleza individual del ser, el conocimiento de uno mismo implica, por necesidad, una ciencia del alma. Esta ciencia es en cierta medida una cosmología; es, sobre todo, una discriminación de los móviles del alma.

Para hacer ver de qué modo la discriminación del alma se inspira en principios cosmológicos, mencionaremos aquí, a título de ejemplo, algunos criterios muy generales de la inspiración (al-wârid). Precisemos, en primer lugar, que no se trata en este caso de la inspiración profética, sino de la intuición repentina que normalmente provocan las prácticas espirituales. Esta inspiración puede tener orígenes diversos; no es válida más que cuando se deriva del centro intemporal del ser, cuando viene del «Ángel», del rayo de la Inteligencia universal que une al hombre con Dios.

La inspiración es engañosa cuando procede del mundo psíquico, bien del psiquismo individual o de su ambiente sutil, o también, a través del psiquismo humano, del mundo infrahumano y su polo satánico. La inspiración que proviene del Ángel —e implícitamente de Dios— siempre comunica una percepción que ilumina el «yo» y al mismo tiempo lo relativiza, disolviendo algunas de sus ilusiones. La inspiración de procedencia psíquica individual es el portavoz de una pasión oculta y tiene, por tanto, algo de egocéntrica y va acompañada de una pretensión directa o indirecta. En cuanto a la inspiración que dimana del polo satánico, implica por añadidura una inversión de las relaciones jerárquicas y la negación de una realidad superior. El impulso que llega del alma individual o colectiva insiste incansablemente sobre el mismo objeto —el objeto de un deseo—, mientras que la influencia satánica sólo se sirve de modo provisional de un incentivo pasional: lo que quiere no es el objeto de la pasión, sino la negación implícita de una realidad espiritual; por esta razón el diablo elimina la discusión cambiando de «tema» cada vez que se destruye su argumento. No discute más que para turbar. En cambio, el alma pasional posee cierta consecuencia lógica, de forma que su impulso puede canalizarse a fuerza de argumentos suficientemente tajantes; el impulso satánico debe rechazarse en bloque.

Las tres tendencias en cuestión, que corresponden respectivamente a la reintegración en la Esencia, a la dispersión centrífuga y a la «caída» en el caos infrahumano, tienen sus analogías en el orden universal^[5].

Podría parecer extraño el hecho de ver tantos libros sufíes tratar de las virtudes, cuando el conocimiento (al-ma'rifa) es el único fin de la vía y la concentración perpetua en Dios la única condición necesaria para llegar a Él. Si las virtudes están lejos de ser descuidadas es precisamente porque ninguna modalidad de la conciencia puede considerarse situada al margen del conocimiento integral —o de la verdad— y ninguna actitud interior puede verse como indiferente. La «visión del corazón» (ru' yat al-qalb) es un conocimiento del ser completo. Es imposible que el corazón se abra a la Verdad divina mientras el alma guarde una actitud que —si no conscientemente por lo menos de hecho— niegue esta Verdad; y esta alternativa es tanto más precaria en cuanto la esfera del alma (al-nafs) está regida *a priori* por la ilusión egocéntrica que supone un punto ciego^[6]. Todo ello equivale a decir que la ciencia de las virtudes, que aplica la Verdad al alma, concierne

directamente a la realización espiritual. Sus criterios son sutiles en un alto grado; no se puede resumir en un esquema de exhortaciones morales y sus precisiones no son más que paradigmas. Su objeto, la virtud espiritual, es, como si dijéramos, un símbolo vivido, cuya justa percepción depende de cierto desarrollo interior: lo que es necesariamente el caso para la comprensión doctrinal.

En cierto sentido el método sufí consiste en el arte de mantener el alma abierta al influjo del Infinito. Pero el alma tiene una tendencia natural a cerrarse en sí misma y esta tendencia sólo puede compensarse por un movimiento en sentido contrario que precisamente es la virtud ejerciéndose en el mismo plano. La Verdad metafísica como tal es impersonal e inmóvil; la virtud la refleja de modo «personal».

La virtud personal no es necesariamente una virtud social en un sentido inmediato; las manifestaciones exteriores de una misma virtud pueden, además, ser diferentes según las opiniones y las circunstancias. De este modo, algunos sufíes han manifestado su desprecio del mundo llevando vestidos pobres y remendados; otros han demostrado la misma actitud interior con el uso de vestidos suntuosos. En un sufí la afirmación de su persona no es, en realidad, más que una sumisión a la verdad impersonal que encarna; su humildad es su extinción en un aspecto de gloria que no le pertenece.

Si la virtud sufí coincide en la forma con la virtud religiosa, no obstante difiere de ella en su esencia contemplativa: por ejemplo, la virtud de la gratitud se funda, para el creyente ordinario, en el recuerdo de los beneficios recibidos por parte de Dios; implica el sentimiento de que esos beneficios son más reales que los sufrimientos experimentados por otro motivo. En el contemplativo ese sentimiento da paso a la certeza: para él la plenitud del Ser presente en cada fragmento de la existencia es infinitamente más real que los límites de las cosas; algunos sufíes llegan hasta experimentar alegría en lo que, para otros, sólo sería una negación dolorosa de sí.

Las virtudes espirituales son como los soportes de la Verdad divina (al-Haqîqa) en el hombre; también son sus reflejos. Ahora bien, cualquier reflejo implica cierta inversión respecto a su origen: la pobreza espiritual (al-faqr), por ejemplo, es el reflejo invertido de la plenitud del Espíritu. La sinceridad (al-ijlâs) y la veracidad (al-Sidq) son expresiones de la independencia del espíritu en relación con las tendencias psíquicas, y la nobleza (al-karam) es un reflejo humano de la Grandeza divina^[7]. En esas virtudes «positivas» la inversión radica en el modo y no en el contenido, es decir, que están saturadas de humildad mientras sus prototipos están hechos de majestad y gloria.

Capítulo VI: LA EXÉGESIS SUFÍ DEL CORÁN

Ya que el sufismo representa el aspecto interior del Islam, su doctrina es, en substancia, un comentario esotérico del Corán. El propio Profeta ha suministrado la clave para cualquier exégesis coránica en sus enseñanzas transmitidas oralmente y verificadas por la concordancia de las cadenas de intermediarios^[1]. Entre estos dichos proféticos algunos son fundamentales para el Sufismo: los que el Profeta enunciaba no en su cualidad de legislador sino como santo contemplativo —y que destinaba a aquellos de sus compañeros que más tarde serían los primeros maestros sufíes— y también los dichos donde Dios habla directamente por la boca del Profeta y que se llaman «sentencias santas» (ahâdîth qudsiya). Estos últimos responden al mismo grado de inspiración que el Corán, aunque no al mismo modo «objetivo» de revelación; además enuncian verdades que no estaban destinadas a toda la comunidad religiosa, sino sólo a los contemplativos. De aquí es de donde parte la exégesis sufí del Corán.

Como el Profeta ha dicho, cada palabra del Corán comprende varios sentidos^[2], lo que es un rasgo común a todos los textos revelados, porque el proceso de revelación en cierto modo traza de nuevo el de la manifestación divina, que igualmente implica una multiplicidad de grados. La interpretación de los sentidos «interiores» del Corán se fundamenta, a la vez, en la naturaleza simbólica de las cosas mencionadas y en los múltiples significados de las palabras. Cada lengua relativamente primordial, como el árabe, el hebreo o el sánscrito, posee un carácter sintético, una expresión verbal que aún contiene todas las modalidades de una idea, desde lo concreto hasta lo universal^[3]. Se puede decir que la exégesis ordinaria del Corán considera las expresiones en su sentido inmediato, en tanto la exégesis sufí descubre en ellas los significados transparentes; o, con otras palabras, el exoterismo las comprende de manera convencional, mientras que la interpretación sufí percibe el carácter directo, original y espiritualmente necesario. Por ejemplo, cuando el Corán dice que el que acepta ser guiado por Dios será guiado «para sí mismo» (linafsihi) —lo que también significa «hacia sí mismo»— y el que permanece ignorante lo está «sobre sí mismo» (‘alà nafsihî)^[4], la interpretación de los exoteristas se limitará a la idea de la recompensa que recibirá el que obedece la exhortación divina; en cambio, el sufí entenderá este versículo coránico en el sentido del dicho del Profeta: «El que se conoce a sí mismo (nafsahu), conoce a su Señor»^[5]; interpretación que sin embargo es tan fiel al sentido literal como la del exoterista y hace resaltar claramente todo el rigor lógico de la fórmula sin excluir por lo demás la aplicación considerada por los doctores

del «exterior». Del mismo modo, cuando el Corán afirma que la creación de los cielos y la tierra y la de todos los seres, era para Dios «como la creación de una sola alma», el exoterista verá en ello a lo sumo la simultaneidad de la creación total, mientras el esoterista deducirá, al mismo tiempo, la unidad intrínseca del cosmos, que está constituido como un solo ser universal.

En ocasiones, la exégesis sufí en cierto modo invierte el significado exotérico del texto. De esta forma es como las amenazas divinas de la destrucción y aniquilamiento «exteriormente» aplicadas a los condenados, son interpretadas incidentalmente en el sentido de describir la discriminación y la extinción del alma durante la realización espiritual. Es indudable que el punto de vista propio de la individualidad como tal y el del intelecto trascendente e impersonal pueden contradecirse por el mismo hecho de su oposición, real aunque no absoluta.

Por último, existe la exégesis fundada en el simbolismo fonético del Corán. De acuerdo con esta ciencia, cada letra, es decir, cada sonido —la escritura árabe es fonética—, corresponde a una determinación del sonido primordial e indiferenciado que es como la substancia de la perpetua enunciación divina. El europeo moderno tiene dificultad en concebir que un texto sagrado, aunque esté manifiestamente unido a determinadas contingencias históricas, se corresponda, hasta en su forma sonora, con realidades de orden supra-individual. Por consiguiente, no será inútil dar aquí un breve resumen de la teoría de la revelación del Corán: De acuerdo con el sentido «interior» de la sura al-qadr (XCVII), el Corán fue «hecho descender» globalmente, en la «noche de la predestinación», como un estado indiferenciado de conocimiento divino, y se «fijó» no en la mente del Profeta, sino en su cuerpo, es decir, en la modalidad de la conciencia que se identifica con el cuerpo y cuya naturaleza relativamente indiferenciada se relaciona con la pura potencialidad cósmica^[6]. Toda potencialidad es una «noche», puesto que contiene las posibilidades de manifestación de manera global y confusa. Del mismo modo el estado de receptividad perfecta, que es el estado del Profeta en el momento del «descendimiento» del Corán, es una «noche» en la que no penetra ningún otro conocimiento; la manifestación se compara aquí con el día. Este estado es también «paz» a causa de la Presencia divina, que comprende, en su plenitud inmutable, todas las realidades primeras de las cosas, todos los «mandamientos» divinos:

«En verdad, Nosotros (Dios) lo hemos hecho descender (el Corán) en la noche de la predestinación.

¿Y quién te hará saber qué es la noche de la predestinación?

(Ya que la razón no puede comprenderlo.) La noche de la predestinación es mejor que mil meses (es decir, de duración indefinida).

(En esta noche) los Ángeles y el Espíritu (al-Rûh) descienden con el permiso (o el poder pleno) de su Señor para cualquier mandamiento (amr) (para regular todas las cosas).

Ella es paz, hasta la aparición de la aurora. (Corán, Sura xcvii Al-Qadr.)

El estado de conocimiento integral, que estaba oculto en «la noche de la predestinación», impenetrable para el pensamiento, se va expresando más tarde con palabras, a medida que los acontecimientos exteriores lo iban actualizando en uno u otro aspecto y de ahí se deriva la fragmentación del texto en múltiples partes y la repetición, siempre con nuevas variaciones, de las mismas verdades esenciales a la vez sencillas y racionalmente inagotables. Por otra parte, esta traducción en palabras se hizo por necesidad cósmica, como el relámpago desciende de las nubes supersaturadas y sin elaboración discursiva, lo que trae consigo el carácter directo de la forma no sólo en lo que se refiere a la imagen mental, sino a la sonoridad de las frases, donde aún vibra el poder espiritual que las hizo brotar.

Con el fin de evitar cualquier equívoco, precisaremos también que todo esto no tiene ninguna relación con algunas especulaciones modernas sobre el «brote» psíquico a partir de alguna fuente inconsciente; lo que llamamos cósmico, en el sentido tradicional de este término, no implica la inconsciencia, al menos en relación con el principio que opera semejante «descendimiento»^[7]. Por lo demás, la teoría tradicional de la revelación del Corán es esencialmente la misma que la de la revelación del Veda en el Hinduismo: como el Corán, el Veda subsiste desde toda la eternidad en el Intelecto divino y su «descendimiento» se opera en virtud de la primordialidad del sonido; los Rishis —a semejanza de los profetas— lo recibieron por inspiración (tanto visual como auditiva) y lo transmitieron como lo habían visto y oído, sin discriminación mental por su parte. A este respecto señalemos otra teoría hindú que se refiere a la revelación, pues igualmente puede hacer comprender algunos caracteres del Corán: como el texto revelado únicamente tiene por fin el conocimiento de Dios, las cosas de este mundo que cita, a título de ejemplos o parábolas, deben comprenderse según la experiencia ordinaria, es decir, según la subjetividad colectiva de los hombres y no como objeto de una afirmación científica^[8].

A primera vista el comentario metafísico del Corán parece intelectualmente superior al mismo texto por la sencilla razón de que el lenguaje coránico tiene forma religiosa y por este hecho parece estar unido a la emotividad humana y al antropomorfismo de la imaginación, mientras que el comentario expone, de modo directo, las verdades universales. La exégesis tiene, sin embargo, las desventajas de la expresión abstracta, en tanto el texto sagrado posee las cualidades del símbolo concreto: la naturaleza sintética en la que una forma sucinta engloba significados indefinidamente variados. Los exégetas sufíes saben que la forma antropomorfa — y como si dijéramos ingenua— del texto sagrado no responde únicamente a una necesidad práctica, la de ser accesible al conjunto de una colectividad humana y, en consecuencia, a cada hombre^[9], sino que saben que este lenguaje corresponde, al mismo tiempo, al proceso de la manifestación divina, en el sentido de que el Espíritu divino quiere, por así decir, revestirse con formas concretas, sencillas y no discursivas, y en ello hay un aspecto de la inconmensurabilidad de Dios, que «no tiene vergüenza de tomar una mosca por símbolo», como dice el Corán^[10]. Esto significa que la limitación inherente al símbolo no podría rebajar lo simbolizado, sino todo lo contrario. Pues es precisamente en virtud de Su perfección —o de Su Infinitud— como

Él se refleja, en todos los niveles posibles de la existencia, con «signos» que siempre son únicos.

Según el Profeta, todo lo que contienen los libros revelados se vuelve a encontrar en el Corán, y todo lo que contiene el Corán está resumido en la Sura al-fâtiha («la que abre»), que a su vez está contenida en la fórmula bismillahî-r-Rahmâni-r-Rahîm («En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso»). La sura al-fâtiha constituye el texto principal de la oración ritual. La fórmula mencionada, que se llama corrientemente la basmalah, es la fórmula de consagración que se pronuncia antes de cualquier recitación sagrada y acto ritual. De acuerdo con otra tradición, que generalmente se hace remontar al Califa 'Ali, el sobrino del Profeta^[11], la basmalah está contenida esencialmente en su primera letra ba', y ésta en su punto diacrítico, que simboliza así la Unidad principal.

En la traducción convencional de la basmalah que acabamos de transcribir, la interpretación de los dos nombres al-Rahmân y al-Rahîm como el «Clemente» y el «Misericordioso» no es más que aproximativa a falta de sinónimos franceses^[12]. Los dos nombres implican la idea de la Misericordia (al-Rahmân); al-Rahmân corresponde a la Misericordia «que abarca todas las cosas», según una expresión coránica, y expresa la plenitud del Ser, Su beatitud esencial y la naturaleza universal de Su irradiación; al-Rahîm corresponde a la Gracia. Como Rahmân Dios Se manifiesta con la apariencia del mundo; como Rahîm El Se manifiesta divinamente en el interior del mundo.

Los tres nombres divinos mencionados en la basmalah reflejan tres «dimensiones» o tres «fases» de la Infinitud divina, si se le permite a uno expresarse de esta forma: el nombre Allah simboliza, por su carácter indeterminado, el Infinito, en su trascendencia absoluta; Dios, por Su infinitud, «es rico en Sí mismo». El nombre al-Rahmân expresa la «Infinitud superabundante»: dado que el Infinito no excluye ninguna realidad posible, incluso Su aparente limitación al ser Él la causa del mundo; la manifestación del mundo es pura «misericordia», pues gracias a ella Dios Se despliega en unas posibilidades limitativas que no agregan nada a Su plenitud esencial. El nombre de al-Rahîm expresa la «Infinitud inmanente»: el mundo, que parece limitar al Infinito, no se limita en realidad más que a sí mismo; no podría excluir el Infinito que desciende misteriosamente en él y lo reabsorbe virtualmente en Su plenitud. La Infinitud divina implica necesariamente este ternario de aspectos. Damos a continuación la traducción de la sura al-fâtiha «la que abre», que sirve de introducción al Corán:

Alabanza a Dios, Señor de los mundos,
el Clemente, el Misericordioso,
el Rey del día del juicio.

Es a Ti a Quien adoramos y es junto a Ti donde buscamos refugio.
Condúcenos por el camino recto,
el camino de aquellos sobre los que está, Tu gracia,

no de los que sufren Tu cólera ni de los que erran.

La división tripartita es tradicional: la primera parte de la sura hasta las palabras «El Rey del día del juicio», menciona los aspectos principales de la divinidad; la última parte, que comienza con las palabras «condúcenos por el camino recto», enumera las tendencias fundamentales de la criatura; el versículo intermedio expresa la relación entre Dios y el hombre, que tiene dos aspectos: dependencia y participación.

Mediante la alabanza (al-hamd) ofrecida a Dios, el espíritu «emprende el vuelo» a partir de todo lo que, en el mundo, no se reduce a las limitaciones de los objetos y no se termina en los hechos aparentes; cada cualidad positiva implica un fondo de realidad inagotable; cada color, por ejemplo, es a la vez evidente e insondable en su unicidad esencial, que revela al Ser único, el «Señor de los mundos».

El Ser en Sí mismo se oscurece ante el Infinito, y Éste se manifiesta por medio del Ser según las dos «dimensiones» antes descritas, la primera que es la plenitud «estática» de al-Rahmân y la segunda la plenitud «dinámica», salvadora e inmanente de al-Rahîm: Por otra parte, la Beatitud-Misericordia (al-Rahmâ) expande y satisface a la criatura, mientras que el Rigor (al-Yalâl), que es una expresión de la «Majestad» o trascendencia divina la contrae y la deja impotente.

En el orden de las categorías de la existencia individual, es el tiempo el que manifiesta el Rigor. Al consumir este mundo y los seres que se encuentran en él, les recuerda su «deuda» hacia su Principio de existencia. La totalidad del tiempo, su ciclo completo, es el «día (del pago) de la deuda» (yawm al-dîn), que igualmente significa «el día de la religión», pues la religión es como el reconocimiento de una deuda^[13]. La misma expresión significa también «el día del juicio», que no es otra cosa que la reintegración final del ciclo temporal en lo intemporal. Esta reintegración se puede concebir en grados diferentes, según se considere el fin del hombre, el fin de este mundo o el de todo el universo manifestado, pues «todo es perecedero, salvo Su Rostro», como dice el Corán.

En lo intemporal la libertad confiada a los seres individuales retorna a su origen divino, en «ese día» sólo Dios es el «Rey absoluto»: la esencia misma del «libre albedrío», su fundamento divino. Sólo en Dios coinciden la libertad, el acto y la verdad^[14] y por eso algunos sufíes aseguran que los seres, en el juicio final, se juzgarán a sí mismos en Dios, de acuerdo con un texto coránico según el cual son los miembros del hombre quienes le acusan.

El hombre es juzgado según su tendencia esencial; ésta puede ser conforme a la atracción divina, opuesta a ella o indecisa entre las dos direcciones; son, respectivamente, los caminos de «aquellos sobre los que está Tu gracia», «los que sufren Tu cólera» y «los que erran», es decir, los que se dispersan en el aspecto indefinido de la existencia, donde, como si dijéramos, están dando vueltas sin descanso. Al hablar de estas tres tendencias, el Profeta dibujó una cruz: «el camino recto» es la vertical ascendente; «la cólera divina» actúa en sentido contrario; la dispersión de «los que erran» está en la línea horizontal. Las mismas tendencias fundamentales se vuelven a encontrar en todo el universo; constituyen

las dimensiones ontológicas de «altura» (al-tûl), «profundidad» (al-'umq) y «amplitud» (al-'urd). El Hinduísmo designa estas tres tendencias cósmicas (gunas) con los nombres de sattva, rajas y tamas; sattva expresa la conformidad con el Principio, rajas la dispersión centrífuga y tamas la caída^[15], no sólo en un sentido dinámico y cíclico, claro está, sino además en un sentido estático y existencial^[16].

Asimismo, se puede decir que no hay, para el hombre, más que una sola tendencia esencial, la que le hace regresar hacia su propia Esencia eterna; todas las demás tendencias no son sino la expresión de la ignorancia de la criatura y por eso serán extirpadas y juzgadas. La petición de que Dios nos conduzca por el camino recto no es, pues, otra cosa que la aspiración a nuestra propia esencia pretemporal. Según la exégesis esotérica, «el camino recto» (al-sirât al-mustaqîm) es la Esencia única de los seres, como lo indica este versículo de la sura Hûd: «No hay ser vivo al que El (Dios) no mantenga cogido del mechón de su frente^[17], en verdad mi Señor está en el sendero recto»^[18]. Así, pues, esta oración corresponde a la petición esencial y fundamental de cualquier criatura; es atendida por el mero hecho de que sea pronunciada.

La aspiración del hombre hacia Dios implica los dos aspectos que expresa el versículo: «Es a Ti a quien adoramos (o servimos) y es junto a Ti donde buscamos refugio (o ayuda).» La adoración es la desaparición de la voluntad individual ante la Voluntad divina, que se revela exteriormente por la Ley sagrada e interiormente por los movimientos de la Gracia. El recurso a la ayuda divina es participación en la Realidad divina por la Gracia y, más directamente, por el Conocimiento. En el fondo, las palabras «Es a Ti a Quien adoramos» corresponden a la «extinción» (al-fanâ'), y las palabras «es junto a Ti donde buscamos refugio» a la «subsistencia» (al-baqâ') en el Ser puro. El versículo que acabamos de mencionar es de este modo el «istmo» (al-barzaj) entre los dos océanos del Ser (absoluto) y la existencia (relativa)^[19].

Segunda Parte

FUNDAMENTOS DOCTRINALES

Capítulo VII. Los aspectos de la Unidad

Capítulo VIII. La Creación

Capítulo IX. Los Arquetipos

Capítulo X. La «Renovación de la Creación en cada instante»

Capítulo XI. El Espíritu

Capítulo XII. El Hombre Universal

Capítulo XIII. La Unión según Muhyi-l-Dîn Ibn ‘Arabî.

Capítulo VII: LOS ASPECTOS DE LA UNIDAD

La doctrina islámica se contiene en su totalidad en el Tawhîd, la «afirmación de la Unidad divina». Para el creyente ordinario, esta afirmación es el eje evidente y sencillo de la religión; para el contemplativo es la puerta que se abre a la realidad esencial. La aparente simplicidad racional de la Unidad divina se va diferenciando en el espíritu del contemplativo a medida que penetra en ella; los diversos aspectos que lógicamente contiene la Unidad irán profundizándose hasta que sus contrastes ya no puedan ser conciliados sólo por el pensamiento discursivo, pensamiento que llevarán a sus límites extremos, abriendo de este modo el espíritu a una síntesis que se sitúa más allá de cualquier concepción formal. Es decir, que sólo la intuición informal accede a la Unidad^[1].

La fórmula fundamental del Islam, el «testimonio» (šahâda) de que «no hay divinidad si no es la Divinidad» (lâ ilâha illaLlah), es la que, como si dijéramos «define» la Unidad divina. Esta fórmula debe traducirse como indicamos y no como se hace habitualmente, por: «no hay Dios salvo Allâh», pues conviene conservar su apariencia de pleonismo o paradoja: su primera parte —llamada «el despojamiento» (al-salb) o «la negación» (al-nafyî)— niega de manera general la propia noción de divinidad (ilâh) que su segunda parte —«la afirmación» (al-itbât)— afirma por aislamiento; en otras palabras, la fórmula entera postula una idea —la de divinidad— que al mismo tiempo niega como género. Es lo contrario de una «definición», pues definir una cosa no sólo es determinar su «diferencia específica», sino relacionarla a la vez con el «género próximo» y, por consiguiente, con las concepciones generales. Ahora bien, como la šahâda indica, la Divinidad se «define» precisamente por el hecho de que Su realidad escapa a cualquier categoría. Esta paradoja es análoga a la que implican las fórmulas taoístas «El camino que puede recorrerse no es el verdadero Camino» y «El nombre que puede nombrarse no es el Nombre verdadero»^[2]. En este caso, como en el del «testimonio» islámico, una idea se ofrece provisionalmente al pensamiento, para después sustraerse a todas sus categorías.

La fórmula «No hay divinidad si no es la Divinidad» simultáneamente contiene, en apariencia, dos sentidos opuestos entre sí: por una parte, distingue entre otro-que-Dios y Dios en Sí mismo, y por otra parte, relaciona el primero con el segundo. Expresa a la vez la distinción más fundamental y la identidad esencial resumiendo de este modo toda la metafísica.

Según este «testimonio», Dios es distinto de todo y nada puede compararse con Él, ya que entre realidades comparables entre sí hay comunidad de naturaleza o igualdad de condición en tanto la Divinidad trasciende ambas. Así pues, la incomparabilidad perfecta exige que nada pueda confrontarse con lo incomparable en ningún aspecto, lo que equivale a decir que nada existe frente a la Realidad divina, de forma que todo se anula en Ella: “Dios era y nada con Él; Él es ahora como Él era”. (hadîť qudsî)^[3].

Así es como el alejamiento extremo (tanzîh) debe implicar su contrario: como nada puede oponerse a Dios —pues sería otra «divinidad» (ilâh)—, cualquier realidad no puede ser más que un reflejo de la Realidad divina. Del mismo modo, cualquier sentido positivo que se quiera dar a la expresión (ilâh) (divinidad) será transpuesto in divinis: «No hay realidad si no es la Realidad»; «No hay fuerza si no es la Fuerza»; «No hay verdad si no es la Verdad»^[4]. No hay que tratar de concebir a Dios rebajándole al nivel de las cosas; por el contrario, las cosas se reabsorben en Dios desde que se reconocen las cualidades esenciales de las que están constituidas: tal es el punto de vista del simbolismo (tasbîh) complementario del tanzîh.

Los maestros sufíes llaman a la Unidad indivisible al-Ahadiyya, derivado de ahad «uno», y a la aparición de la Unidad en sus aspectos universales al-Wâhidiyya que se deriva de wâhid «único» y que traduciremos por Unicidad^[5].

La Unidad suprema e incomparable es sin «aspectos»; no puede conocerse al mismo tiempo que el mundo, es decir, que sólo es objeto del Conocimiento divino inmediato e indiferenciado. La Unicidad (al-Wâhidiyya), en cambio, es en cierto modo correlativa del Universo; es en ella donde el Universo aparece divinamente: en cada uno de sus aspectos, que son innumerables, Dios se revela de una manera única y todos se integran en la Naturaleza única divina^[6]. La distinción entre la Unidad y la Unicidad divinas es análoga a la distinción védica entre Brahma nirguna («Brahma no cualificado») y Brahma saguna («Brahma cualificado»)^[7].

Lógicamente, la Unidad es a la vez indiferenciada y principio de distinción. Como Unidad indivisible, en el sentido de al-Ahadiyya, corresponde a lo que los hindúes designan por «No-Dualidad» (advaîťa^[8]); como Unicidad en el sentido de al-Wahîdiyya, es el contenido positivo de cualquier distinción, pues es por su unicidad intrínseca por lo que cada ser se distingue de otro modo que por sus meras limitaciones. Además, las cosas se distinguen por sus cualidades, y éstas, en lo que tienen de positivas, pueden transponerse en lo universal, según la fórmula «No hay perfección si no es la Perfección (divina)». Por ello las Cualidades universales se ligán con la Unicidad divina, pues son como «aspectos» posibles de la Esencia divina inmanente al mundo. En relación con el Ser único que se revela en ellas, se pueden comparar con los rayos que emanan del Principio, del que nunca se desprenden y que iluminan todas las posibilidades relativas. Son, en cierto modo, los «contenidos increados» de las cosas creadas, y es por su mediación por las que la Divinidad es accesible, pero con la reserva de que la Esencia suprema (al-Dât)^[9], en la que sus realidades distintas coinciden, permanece inabordable

desde lo relativo. Su expansión se simboliza por el sol, cuyos rayos se ven, pero que no se puede mirar directamente a causa de su brillo cegador.

No hay que perder de vista que los aspectos principales del Ser son también las modalidades fundamentales del conocimiento; las Cualidades universales están, pues, en el Intelecto como lo están en la Esencia; en ambos casos se pueden comparar con los diversos colores contenidos en la luz blanca. También la blancura de ésta es, en realidad, una ausencia de color, lo que es análogo al hecho de que la Esencia, que sintetiza todas las cualidades (Sifât), no puede conocerse en el mismo plano que estas últimas.

Para la mente, las Cualidades perfectas se presentan como ideas abstractas; para la intuición, que «saborea» la esencia de las cosas, aquéllas son más reales que las cosas en sí mismas. Todo lo que los sufíes enseñan sobre las Cualidades divinas, los contemplativos ortodoxos lo dicen de las «Energías» divinas (enérgeia), que consideran igualmente como increadas, pero inmanentes al mundo: no pueden desprenderse de la Esencia (ousia) que manifiestan y sin embargo son distintas de Ella, lo que sólo se puede concebir por una intuición que «distingue la Naturaleza divina uniéndola y la une por la distinción», como dice San Gregorio Palamás^[10]; la misma verdad se expresa en la fórmula sufí que define la relación de las Cualidades con Dios: «Ni Él ni otro que Él» (lâ huwa lâ gayruhu). La Esencia, dice San Gregorio Palamás, es «incomunicable, indivisible e inefable, y va más allá de cualquier nombre y entendimiento». Nunca se manifiesta «fuera de su ipseidad»; sin embargo, su misma naturaleza implica un «acto supra-temporal» de revelación en virtud del cual Ella de alguna manera llega a ser accesible a la criatura, en el sentido de que la criatura «se une a la Divinidad en Sus Energías»^[11].

Las Cualidades divinas, cada una de las cuales es única, son en multitud indefinida. Los Nombres divinos son necesariamente en número limitado, al no ser más que las cualidades resumidas en algunos tipos fundamentales y «promulgados» por la Escritura sagrada como «medios de gracia» susceptibles de ser «invocados». Pero los sufíes hablan de los «Nombres divinos» designando con ello todas las posibilidades o esencias universales contenidas en la Esencia divina inmanente al mundo. Esta terminología no es más que una extensión del simbolismo coránico: en el Corán, Dios se revela con Sus nombres, del mismo modo que Él se manifiesta en el Universo con Sus cualidades perfectas^[12].

Los Nombres o Cualidades, considerados como determinación, son las «relaciones universales» (nisab kulliyya) «no-existentes» en sí mismas y por tanto «virtuales» y permanentes en la Esencia. No son manifestadas, es decir, conocidas de modo distintivo, sino cuando sus términos implícitos, como el activo y el pasivo, se definen. Ello equivale a decir que las Cualidades o los Nombres divinos no «existen» sino en tanto el mundo existe. Por otra parte, todas las cualidades del mundo lógicamente se reducen a las Cualidades universales, es decir, a las relaciones puras^[13].

Capítulo VIII: LA CREACIÓN

«He aquí lo que te demuestra Su omnipotencia, exaltado sea, que Él se te oculta por lo que no tiene existencia fuera de Él».

Ibn ‘Ata ‘Allâh al-Iskandari, Hikam

La idea de creación, que es común a las tres religiones monoteístas^[1], se contradice en apariencia con la de Unidad esencial de todos los seres, ya que la *creatio ex nihilo* parece negar la preexistencia de las posibilidades en la Esencia divina y como consecuencia también su subsistencia en Ella, mientras que la idea de manifestación, tal y como la enseña el Hinduismo, pone en relación los seres relativos con la Esencia absoluta como reflejos de su origen luminoso. Sin embargo, las dos concepciones —o los dos simbolismos— se aproximan si se considera que la significación metafísica de la «nada» (‘udum), de donde el Creador «extrae» las cosas, sólo puede ser la de «no-existencia», es decir, no-manifestación o estado principal: pues las posibilidades principalmente contenidas en la Esencia divina no son distintas en Ella como tales posibilidades, antes de su expansión en modo relativo, ni tampoco «existentes» (mawâyûd), pues la existencia implica ya una primera condición y una distinción virtual entre «el que conoce» y «lo conocido». Respecto a la acción de «crear», según el sentido de la expresión árabe jalaqa es sinónima de «asignar a una cosa su propia medida», lo que, transpuesto al orden metafísico, corresponde a la primera determinación nación (ta ‘ayyun) de las posibilidades en el Intelecto divino. Según este sentido de la palabra jalq, puede considerarse que «la creación» precede lógicamente a la «producción a la existencia» (îyâd) de estas mismas posibilidades, pudiéndose describir la cosmogonía del modo siguiente: Dios «concibe» primero las posibilidades susceptibles de manifestación en un estado de simultaneidad perfecta, asignando a cada una su «capacidad» (qadr) de desarrollarse de modo relativo y a continuación las hace aparecer en la existencia^[2], manifestándose (zahara) en ellas. Dios en Su cualidad de Creador (Jâliq) opera, pues, una elección entre las posibilidades que se pueden manifestar. De este modo aparece la creación en cuanto se relaciona con la Persona (al-Nafs) divina, concebida por analogía con la persona humana y designada con atributos tales como el Juicio (al-hukm), la Voluntad (al-irâda) y la Acción (al-fîl); el antropomorfismo de estas expresiones no es más que una «alusión» (ișâra) y no una limitación de la perspectiva de que se trata. Existe, no obstante, una perspectiva metafísica más vasta, que considera las cosas en virtud de la infinitud de la Esencia divina: en

relación con el Infinito, todas las posibilidades son lo que son eternamente; es decir, que en el Conocimiento divino, todas las posibilidades están contenidas tal como son, con lo que cada una de ellas contiene de actualidad permanente o relativa y la elección de las posibilidades de manifestación coincide desde ese momento con su misma naturaleza; o también, según un aspecto complementario del precedente, el Ser divino se manifiesta en Sí-mismo según todos los modos posibles^[3], y no existe límite para las posibilidades divinas.

En cualquier sentido que se quiera considerar, el mundo es esencialmente la manifestación de Dios a Sí-mismo, como lo expresa la máxima sagrada (hadîr qudsî)^[4] que relaciona la idea de creación con la de Conocimiento: «Yo era un Tesoro oculto; He querido ser conocido (o: conocer) y He creado el mundo». En el mismo sentido los sufíes comparan el Universo con un conjunto de espejos en los que la Esencia infinita se contempla en formas múltiples, o que reflejan, en grados diversos, la irradiación (at-ta'yallî) del Ser único; los espejos simbolizan las posibilidades que tiene la Esencia (al-Dât) de determinarse a Sí-misma, posibilidades que Ella contiene soberanamente en virtud de Su infinitud (Kamâl); por lo menos, éste es el significado puramente principal de los espejos, pero tienen también un sentido cosmológico, el de sustancias receptivas (qawâbil) en relación con el Acto puro (al-Amr). En ambos casos se está en presencia de una polaridad que, sin embargo, se integra en la Unidad, pues los dos términos opuestos conducen, por una parte, al Ser divino (al-Wu'yûd), que no es otro que la primera afirmación, perfecta e incondicionada, de la Esencia (al-Dât)^[5], y, por otra, a las «posibilidades principales» (al-a 'yân al-tâbita), que, igualmente, revierten a la Esencia, de la que sólo son «determinaciones» o «relaciones» (nisab) «no existentes como tales aunque permanentes» (Ibn 'Arabî, La Sabiduría de los Profetas, capítulo sobre Henoch).

Es preciso comprender con claridad que esta oposición puramente lógica entre el Ser y las «posibilidades principales» no se refiere a entidades cósmicas diferentes, sino que representa en cierto modo una clave especulativa para la reintegración de todas las dualidades posibles en la Unidad de la Esencia; corresponde a pesar de todo a una realidad metafísica precisa. En cuanto al simbolismo relacionado con ello y que presenta al Ser divino como una fuente de luz cuya «efusión» o «desbordamiento» (al-fayd) se derrama sobre las posibilidades, comparadas al espacio tenebroso^[6], no se debe entender en el sentido de una emanación substancial, pues el Ser evidentemente no puede salir de Sí-mismo, ya que nada es fuera de Él. El Ser revela la Esencia por afirmación, mientras que las posibilidades principales son reducibles a Ella en cierto modo por negación, puesto que no son más que limitaciones, al menos en la medida en que lógicamente se las separa del Ser. «En verdad todas las posibilidades (mumkinât) principalmente se reducen a la no-existencia ('udum)», escribe Ibn 'Arabî en La Sabiduría de los Profetas, «y no hay otro ser (o Existencia) que el Ser de Dios, ¡exaltado sea! (al revelarse) en las «formas» de los estados que resultan de las posibilidades tal como son en sí mismas, en sus determinaciones esenciales» (capítulo sobre Jacob).

Esta distinción entre el Ser y las posibilidades principales o esencias inmutables,

distinción que se sitúa en el límite de lo concebible y que se resuelve en la Infinitud divina, permite contemplar la manifestación universal bajo dos aspectos complementarios, el de las autodeterminaciones» o «subjetivaciones» (ta ayyunât) de la Esencia y, por otra parte, el de las «revelaciones» (taÿalliyât) divinas que aparecen en las primeras. El Ser se concibe por integración, de forma que se confirma como único en cada posibilidad manifestada y sólo en todas ellas, mientras que las posibilidades como tales establecen la diversidad sin separarse nunca de modo esencial del Uno. Si la distinción metafísica que acabamos de establecer de esta manera es indiscutible y si se puede definir con fórmulas lógicas, no se sitúa a pesar de ello dentro del plano racional. La coincidencia del Ser (Wuÿûd) y las posibilidades principales (a ‘yân) —que según Ibn ‘Arabî «nunca han sentido el olor de la existencia»— es tan paradójica como la de «existencia» (Wuÿüd) y «ausencia» (‘udum), y es en eso, precisamente, donde se expresa a la vez la «vacuidad» de las cosas —como dicen los budistas— y su naturaleza de puros símbolos.

Capítulo IX: LOS ARQUETIPOS

Las «posibilidades principales» o «esencias inmutables» (al-a ‘yân al-tâbita), aunque están contenidas en la indistinción de la Esencia divina, son también, en cuanto se reflejan en el Intellecto universal, las «ideas» o arquetipos que Platón, en su parábola de la caverna, compara con los objetos reales cuyas sombras proyectadas en la pared de la cueva es lo único que perciben los prisioneros.

En este sentido, en cuanto adoptan la teoría de los arquetipos, todos los sufíes son necesariamente platónicos. Por lo demás, la doctrina de los, arquetipos es solidaria de la doctrina de la Omnisciencia divina, tal como lo demuestra el sufí persa Nûr al-Dîn Abd al-Rahmân Yâmî en su libro Lawâ’ ih^[1]: «La verdadera esencia de cada cosa permanece siempre, aunque no manifestada, en el abismo interior del Ser verdadero, mientras que sus cualidades sensibles aparecen exteriormente. Pues es imposible que las Ideas divinas incluidas en el mundo inteligible sean evanescentes (pretender que los contenidos de la Ciencia divina son evanescentes) implicaría el ateísmo». (Cap. XXII).

Los argumentos de algunos filósofos en contra de la existencia de las «ideas» de Platón caen en el vacío si se comprende que estas «ideas» o arquetipos no tienen existencia, como lo señala Ibn ‘Arabî, o, en otras palabras, que no tienen la naturaleza de sustancias distintas y que no constituyen más que posibilidades inherentes al Intellecto y principalmente inherentes a la Esencia divina. Además, cualquier discusión filosófica sobre los «universales» procede de una confusión entre los arquetipos y sus reflejos puramente mentales. Evidentemente las ideas generales, como formas mentales, sólo son puras abstracciones; pero esta comprobación no menoscaba la doctrina de los arquetipos o «ideas» de Platón, desde el momento en que éstas no son más que posibilidades o disposiciones intelectuales, posibilidades que las «abstracciones» presuponen y sin las cuales carecerían de cualquier verdad intrínseca. Negar las «esencias inmutables», fuente de cualquier conocimiento relativo, equivaldría a negar el espacio con el pretexto de que no tiene forma espacial. Los arquetipos, en efecto, nunca se manifiestan como tales, ni en el orden sensible, ni en el orden mental. Sin embargo, en el terreno de los principios, a ellos conduce todo lo que encierran estos dos órdenes. Cuando se busca aprehenderlos retroceden ante la visión distintiva; sólo intuitivamente pueden conocerse, bien a partir de sus símbolos, bien por la identificación con la Esencia divina.

Señalemos aquí que la expresión coránica dikr significa «reminiscencia» en el sentido

platónico de conocimiento reflejado de los arquetipos, con el matiz de que la palabra dhikr significa literalmente «mención»; así, por ejemplo, el pasaje coránico idkurûni adkurkum (II, 152), puede traducirse por «Acordaos de Mí, Yo me acordaré de vosotros», o por «Mencionadme, Yo os mencionaré». También es por una «mención» interior como se evoca un recuerdo. Por otra parte, la transposición del pasado al orden de los principios es conforme al simbolismo general de las lenguas semíticas: el pretérito indefinido, en árabe, sirve para expresar la acción intemporal de Dios. Esta ambivalencia de la palabra dīkr desempeña un papel importante en el lenguaje sufí, pues vincula la «evocación» de las Realidades esenciales con el simbolismo sonoro de las fórmulas de «encantación» o «invocación» (dīkr)^[2]. Por dhikr también se designa cualquier forma de concentración en la Presencia divina; el «recuerdo» —o la «mención»— suprema no es sino la identificación con el Verbo divino que es el Arquetipo de los arquetipos.

El lector habrá comprendido que la «reminiscencia» sufí, al igual que la «reminiscencia» platónica (μνήμη, no es de naturaleza psicológica, sino eminentemente intelectual. Precisamente por eso, sus soportes pueden ser de orden elemental y corporales en particular. Nada más falso que considerar los métodos de encantación como una forma de adoración más «primaria» y, por ello, menos «consciente» que, por ejemplo, la oración libre. Existe un vínculo de analogía inversa entre el orden cósmico más elemental y el orden espiritual más elevado, y por esta causa los soportes que ayudan a transformar la conciencia en el espíritu informal se asemejan a los grandes ritmos de la naturaleza, a los movimientos de los astros, a las olas del mar, o a los espasmos del amor y la agonía.

Capítulo X: LA «RENOVACIÓN DE LA CREACIÓN EN CADA INSTANTE»

Hay un aspecto de la teoría sufí de la Creación que se designa como la «renovación de la Creación en cada instante» o «en cada aliento» (Taÿdî al-jalq-bilanfâs) y que tiene conexión de modo muy directo con la realización espiritual. Decíamos antes que las «esencias inmutables» (al-a'yân al-Iâbita), las posibilidades puras en las que Dios se manifiesta a Sí mismo, nunca aparecen como tales en la existencia, sino que sólo sus modalidades relativas —o todas las relaciones (nisab) posibles que implican— se ponen de manifiesto en el Universo. Así pues, estas últimas, en realidad, tampoco «salen» de sus arquetipos y a causa de ello su variación nunca se agota de modo sucesivo, al igual que las aguas de un río no cesan de cambiar de forma aunque obedezcan la ley que les impone la configuración de su lecho. En esta imagen — imperfecta dado su carácter concreto—, el agua del río representa la «efusión» o «el flujo» (fayd) incesante del Ser y el lecho del río la «determinación inmutable», mientras que sus aguas corresponden a las formas sensibles o sutiles que resultan de esta polaridad ontológica. «La esencia inmutable» —o el arquetipo— también se puede comparar con un prisma incoloro que escinde la luz del Ser en rayos irisados; la coloración de los rayos dependerá, a la vez, de la naturaleza esencial de la luz y la naturaleza del prisma.

En el mundo informal o espiritual (‘âlam al-arwâh o al-ÿabarût), la variedad de reflejos de un solo arquetipo se manifiesta como una «riqueza» de aspectos, contenidos los unos en los otros, como lo están los múltiples aspectos lógicos de una única verdad, o las beatitudes incluidas en una misma belleza. Su variedad, en este grado de existencia, está tan alejada como es posible de la repetición, ya que expresa directamente la Unicidad divina^[1]. En cambio, en el mundo de la individuación, los reflejos de un arquetipo se manifiestan de modo sucesivo, porque interviene la condición cósmica de la forma, en el sentido de una delimitación o exclusión recíproca de los aspectos. Este mundo, que por lo demás engloba tanto las formas psíquicas como las corporales, es al que se llama «mundo de las analogías» o «mundo de los semejantes» (‘âlam al-mitâl)^[2], ya que las formas que se manifiestan en él de modo sucesivo o simultáneamente son análogas entre sí, del mismo modo que son análogas a su arquetipo común. En los grados inferiores de la existencia, en particular en el mundo corporal (‘âlam al-aÿsâm), la variedad de las formas se acerca a la repetición, expresada por el modo cuantitativo, sin que, a pesar de ello, nunca se llegue a alcanzar, pues en la pura repetición se disolverían todas las cualidades diferentes que

constituyen el mundo^[3].

Si la variación de reflejos de un mismo arquetipo se considera desde el punto de vista de su sucesión temporal, que se puede tomar como expresión simbólica de cualquier sucesión posible, se dirá que la «proyección» del arquetipo en la existencia se renueva a cada instante, de modo que nunca subsiste el mismo estado de existencia «reflejada», al estar el ser relativo sujeto a un aniquilamiento y renovación continuos. «El hombre — escribe Muhyî-l-Dîn ibn ‘Arabî en *La Sabiduría de los Profetas*— no se da cuenta espontáneamente de lo que no es y lo que es de nuevo (lam yakun tumma kâna) a cada «aliento». Y al decir «de nuevo», no doy por supuesto ningún intervalo temporal, sino una sucesión puramente lógica. En la «Renovación de la Creación a cada aliento», el instante de aniquilamiento coincide con el instante de la manifestación de lo semejante (matal)» (Capítulo sobre Salomón). ‘Abd al-Razzâq al-Qašânî^[4] escribe, en su comentario de *La Sabiduría de los Profetas*, en el mismo sentido: «No hay intervalo temporal entre la aniquilación y la nueva manifestación, de modo que no se percibe una interrupción entre dos creaciones análogas y sucesivas, y la existencia, desde ese momento, parece homogénea...» Según Muhyi-l-Din Ibn ‘Arabî, esta ilusión de continuidad está expresada en el versículo coránico: «ellos están ilusionados por una creación nueva»^[5], lo que significa: «no transcurre un instante sin que perciban lo que perciben...». (*La Sabiduría de los Profetas*, *ibíd.*). Esto recuerda la parábola de los budistas en la que la existencia se compara con la llama de una lámpara de aceite que, aunque parece idéntica, no cesa de renovarse a cada instante, de forma que esta llama, en realidad, no es ni la misma ni otra distinta. Para completar la interpretación budista^[6] de esta imagen desde el punto de vista del Sufismo, es preciso añadir que la luz como tal corresponde al Ser (al-Wuÿûd), mientras que la forma de la llama refleja el arquetipo al que debe su relativa continuidad. Si es verdad que la llama no tiene existencia autónoma, es verdad, igualmente, que existe. Hay pues, en el cosmos una discontinuidad casi absoluta, que es la expresión de su carácter ilusorio y que se reduce a la discontinuidad fundamental entre el mundo y Dios. Por otra parte, hay en el cosmos una continuidad casi absoluta, en cuanto es en su totalidad un reflejo de su causa divina. ‘Abd al-Razzâq al-Qašânî escribe más adelante en relación con este tema: «En cuanto el hombre es una posibilidad de manifestación, pero que no ve lo que le manifiesta, es pura ausencia (‘udum); en cambio, en cuanto recibe su ser de la irradiación (taÿallî) perpetua de la Esencia, él es. La revelación incesante de las Actividades divinas que fluyen de los Nombres divinos le renueva después de cada aniquilación, en la instantaneidad, sin sucesión temporal perceptible, pero según una sucesión puramente lógica, pues no hay más que una no-existencia permanente, que es la de la pura posibilidad, y un Ser permanente, la revelación de la Esencia una, y, luego, las actividades e individuaciones que se suceden con los «alientos» que derivan de los Nombres divinos...» (comentario sobre *La Sabiduría de los Profetas*, *ibíd.*).

En cuanto a los «alientos» o «espiraciones»^[7] de que se trata en este texto, son modalidades de la «Espiración del Clemente» (Nafas al-Rahmân o al-Nafas al-rahmânî) y este concepto debe entenderse en el sentido del principio divino que «dilata» (naffasa)^[8] o

pone de manifiesto las posibilidades relativas a partir de los arquetipos. Esta «dilatación» no se presenta como tal más que desde un punto de vista relativo, según el cual el estado de «interioridad» (butûn) de las posibilidades antes de su manifestación aparece como una «contracción» (karb). La «Espiración» divina se vincula con la Misericordia total (ar-Rahmâ) porque gracias a ella la superabundancia del Ser «desborda» (afâda) las esencias limitadas.

Por otra parte, la idea de «espiración» o «aliento» se refiere al simbolismo de la Palabra divina: del mismo modo que los diferentes sonidos o «letras» (hurûf)^[9] que constituyen las palabras del Libro revelado son análogas a los arquetipos que se reflejan en el cosmos, el soplo que sirve de soporte o vehículo a los sonidos articulados es análogo al principio divino que muestra y sostiene las posibilidades de manifestación^[10]. La «Espiración» divina es el complemento «dinámico» y «femenino» de la Orden divina (al-Amr), el acto puro, que se expresa con la palabra «sé» (kun)^[11] y que, en cierto modo, corresponde, en el simbolismo mencionado, con la emisión del simple sonido. En sus Futûhât al-Makkiyya, Muhyî-l-Dîn Ibn ‘Arabî identifica la «Espiración» divina con la Naturaleza universal (al-Tabî’a), a la que atribuye una función cosmogónica análoga a la que los hindúes designan como Shakti, «la Energía productiva» de la Divinidad. En función de este simbolismo hay que comprender la expresión: «la renovación de la creación en cada aliento —o: por los alientos».

Respecto a la relación estrecha que existe entre la teoría que acabamos de exponer y la realización espiritual, basta subrayar que el alma humana forma parte del «mundo de los semejantes», que comprende tanto este mundo como los paraísos formales y los infiernos, y, por consiguiente, está constituida por reflejos que se suceden indefinidamente sin descanso alguno, de modo que no tiene continuidad propia; la identidad del «yo» no es más que una «reminiscencia» del «Sí» (al-huwiyya)^[12], la posibilidad eternamente subsistente del ser en la Esencia infinita.

Lo que «ilumina» y conoce la huída incesante de los «semejantes»^[13] y que los relaciona con su arquetipo, evidentemente no es la conciencia individual, sino la Inteligencia pura y trascendente.

Capítulo XI: EL ESPÍRITU

El Espíritu (al-Rûh) universal, también llamado el Intelecto primero (al-'Aql al-awwal), se describe unas veces como creado y otras como increado. Según la máxima del Profeta: «La primera cosa que Dios creó fue el Espíritu (al-Rûh)», fue creado, y de acuerdo con el pasaje coránico donde Dios dice respecto a Adán: «Y Yo le soplé con Mi Espíritu», es increado, ya que está directamente ligado a la Naturaleza divina. En cuanto al versículo coránico que describe la naturaleza del Espíritu del modo siguiente: «Te preguntarán sobre el Espíritu; diles: el Espíritu (procede) del Mandamiento (al-Amr) de mi Señor...» (XVII, 84), puede interpretarse en los dos sentidos: que el Espíritu es de la misma naturaleza que el Mandamiento —o la Orden— divino, que es increado por necesidad, puesto que es El quien crea todo, o que el Espíritu procede de la Orden y él mismo se sitúa en un grado ontológico inmediatamente inferior.

Si el Espíritu posee ambos aspectos, es por ser mediador entre el Ser divino y el universo condicionado; increado en su esencia inmutable, es creado en cuanto primera entidad cósmica. Se le compara con el Cálamo supremo (al-Qalam al-a'lâ) con el que Dios escribe todos los destinos en la Tabla guardada (al-Lawh al-mahfûz) que corresponde al Alma universal (al-Nafs al-kulliyya)^[1]. Pues el Profeta dijo: «La primera cosa que Dios creó fue el Cálamo; Él creó la Tabla (guardada) y dijo al Cálamo: ¡escribe! Éste respondió ¿y qué escribiré? (Dios) le dijo: escribe Mi Ciencia de Mi creación hasta el día de la resurrección; entonces el Cálamo trazó lo que se le había ordenado.» El Espíritu engloba, pues, toda la Ciencia divina que afecta a los seres creados, es decir, que es, según el aspecto que se tome en cuenta, la Verdad de las Verdades o la Realidad de las realidades (Haqîqat al-haqâ' iq), o bien la manifestación inmediata de esta última.

Algunos autores sufíes, como 'Abd al-Karîm al-Ûlî, dan a la esencia increada del Espíritu el nombre del Espíritu Santo (Rûh al-Quds) que comparan con la Faz de Dios (Waÿh Allâh) y que es lo que entendemos por Intelecto divino.

La esencia increada del Espíritu corresponde a lo que los Hindúes llaman Purusha o Purushottama; su naturaleza creada a lo que denominan Buddhi, «la Luz intelectual». Así pues, Buddhi es la producción primera de Prakriti, la Substancia «plástica» universal^[2], lo que equivale a decir que Buddhi, aunque de naturaleza supra-individual, es «creado», pues cualquier «criatura» participa de la pasividad de la Substancia.

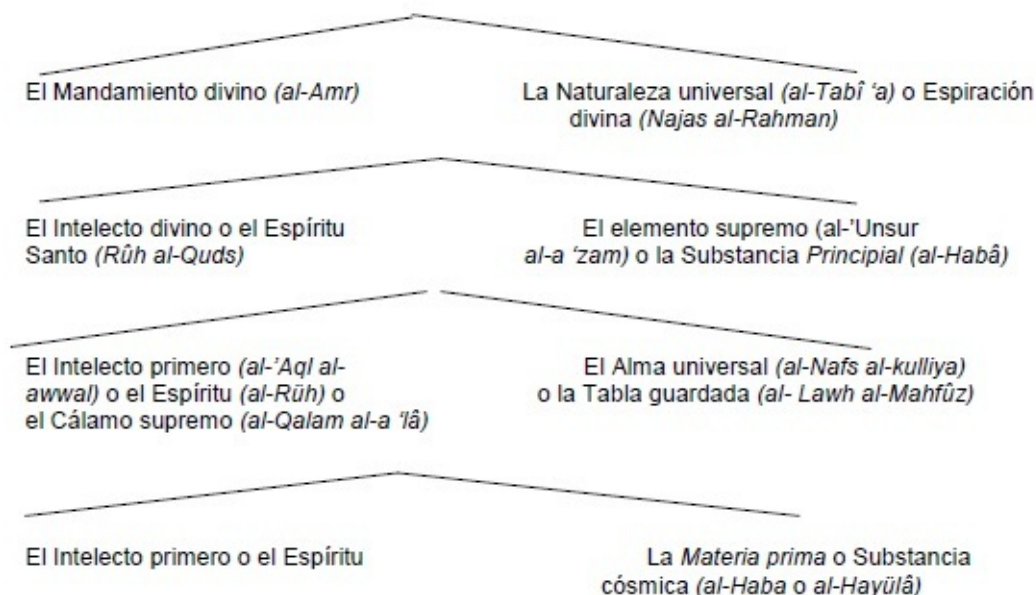
El término sufí para la Substancia universal o la Materia prima es al-Haba,

designación que tiene su origen en el Califa ‘Alí, sucesor espiritual del Profeta, y que literalmente significa el «polvo fino» suspendido en el aire y que sólo es visible por los rayos de luz que refracta. El simbolismo de al-Habâ ilustra la naturaleza doble del Espíritu, pues es el Espíritu quien ilumina al-Habâ, de modo que se corresponde con el rayo refractado en el «polvo fino»: éste no llega a hacerse visible sino en la medida en que refracta la luz; el rayo sólo resalta como tal gracias a la pantalla del polvo. La luz indiferenciada simboliza el Espíritu increado, la luz determinada como rayo, en cambio, simboliza el Espíritu creado que, en cierto modo, está «dirigido» como un rayo. En relación con el «polvo fino», símbolo de al-Habâ, es un principio de diferenciación invisible como tal, lo que significa —conforme al simbolismo de la luz— que la substancia no tiene existencia propia y sólo puede captarse en sus efectos, el más tosco de los cuales es precisamente la manifestación del modo cuantitativo, que está representado, de la forma más clara posible, por la multitud de los granos de polvo. En cuanto al polvo iluminado por el rayo no es otra cosa que el cosmos.

Al-Haba^[3] es al Intelecto increado lo que el Alma universal (al-Nafas al-kulliyya)^[4] es al Intelecto creado^[5]. Por otra parte, la primera pareja de términos se relaciona con la Naturaleza universal (al-Tabî ‘a) y la Orden divina (al-Amr), pues la Naturaleza universal que se identifica, en el terreno de los principios, con la «Espiración» divina (al-Nafas al-rahmânî) es como el aspecto maternal de la substancia (al-Habâ). Por lo tanto, teóricamente hay tres parejas cosmogónicas diferentes cuyos términos se relacionan entre sí como un principio masculino con un principio femenino. Sin embargo, desde el punto de vista cosmológico, el Espíritu o Intelecto no es increado más que implícitamente, pues sólo el Espíritu creado representa una realidad cósmica diferente de Dios.

Por otra parte, la Materia prima o Substancia (al-Habâ) puede considerarse en grados diferentes; en relación con su naturaleza puramente principial, a la que Ibn ‘Arabî denomina «Elemento supremo» (al-’Unsur al-a ‘zam), escapa por necesidad a la cosmología al no ser como tal más que una posibilidad divina no-manifestada. Esta precisión permite disipar las aparentes contradicciones entre diferentes autores sufíes e incluso entre los comentarios diversos de un mismo autor.

Como mediador por excelencia, el Espíritu es también el prototipo de las manifestaciones proféticas; en este aspecto se identifica con el arcángel Gabriel (Ûabrâ’îl), que anunció el Verbo a la Virgen y que transmitió el Corán al Profeta.



La imagen más «central» del Espíritu sobre la Tierra es el hombre. Pero como cualquier forma deja necesariamente fuera de ella algunos aspectos de su arquetipo, el Espíritu se revela igualmente, en aspectos complementarios más o menos «centrales», en otras formas terrestres. Por ejemplo, con la forma del árbol cuyo tronco simboliza el eje del Espíritu que atraviesa toda la jerarquía de los mundos y cuyas ramas y hojas corresponden a la diferenciación del Espíritu en los múltiples estados de la existencia.

De acuerdo con una leyenda sufí, probablemente de origen persa, Dios creó el Espíritu con la forma de un pavo y le mostró su propia imagen en el espejo de la Esencia divina. El pavo, preso de temor reverencial (*al-hayba*) emitió unas gotas de sudor de las que fueron creados los restantes seres. La cola del pavo imita el despliegue cósmico del Espíritu.

Otro símbolo del espíritu es el águila, que planea por encima de las criaturas terrestres, las observa desde lo alto y desciende verticalmente sobre su presa, como un relámpago; del mismo modo la intuición intelectual aprehende su objeto.

Igualmente la paloma blanca es una imagen del Espíritu, por su color, su inocencia y la dulzura de su vuelo.

En los confines extremos del mundo sensible, la naturaleza luminosa de los astros y la transparencia e inmutabilidad de las piedras preciosas también recuerdan otros aspectos del Espíritu universal.

Capítulo XII: EL HOMBRE UNIVERSAL

El Acto divino, que es uno, no tiene más que un solo y único objeto. Según el «punto de vista» divino, la creación es una y se resume en un prototipo único, en donde se reflejan todas las Cualidades o «relaciones» (nisab) divinas sin confusión ni separación: «En verdad, Nosotros hemos contado toda cosa dentro de un prototipo (imâm) evidente» (Corán xxxvi, 11). En cambio, desde el punto de vista de la creación, el Universo no puede ser más que múltiple, desde el momento que se concibe como «otro que Dios» y que sólo Dios es uno. El prototipo único (al-Unmûda'î al-farîd) se va diferenciando desde el punto de vista relativo, en polarizaciones sucesivas, como activo y pasivo, macrocosmos y microcosmos, especie e individuo, hombre y mujer^[1], al tener cada elemento de estas oposiciones su propia perfección. El macrocosmos que manifiesta a Dios en la medida en que Él es «El Exterior» (al-Zâhir), es perfecto porque engloba a todos los seres individuales y expresa, por ese mismo motivo, la estabilidad y la potencia divinas: «¿Sois, pues, una creación más fuerte que el cielo que Él construyó?» (Corán lxxix, 26). El microcosmos, que corresponde al Nombre divino «El Interior» (al-Bâ'în), es perfecto por su naturaleza de centro.

Con relación a la Esencia, que es una, el universo es como un solo ser. La unidad esencial del mundo es lo más cierto al mismo tiempo que lo más oculto: cualquier conocimiento o percepción, sea cual sea su grado de adecuación, presupone la Unidad esencial de los seres y las cosas. Si los diversos seres perciben el Universo de modo diferente, según sus distintas perspectivas y de conformidad con sus grados de universalidad, no obstante lo perciben realmente, pues la realidad del universo apenas se disocia de la de su visión y esta realidad es una, aunque diversa según sus aspectos; está presente simultáneamente en los sujetos que conocen y en los objetos conocidos. Por otra parte, la naturaleza del mundo es dualidad y discontinuidad; ver el mundo es no ver la Esencia; contemplar la Esencia es no ver ya el mundo.

Entre todos los seres de este mundo el hombre es el único cuya visión intelectual engloba virtualmente todas las cosas; otros seres orgánicos sólo tienen visiones parciales del mundo. Sin duda, el contenido inmediato de la percepción humana no es más que el mundo corporal circundante, pero, en su nivel de existencia, representa una imagen relativamente completa del universo entero; a través de las formas sensibles el hombre concibe las formas sutiles y las esencias espirituales. Se puede, pues, decir que el hombre, que es un microcosmos, y el universo, que es un macrocosmos, son como dos espejos que

se reflejan mutuamente: por un lado el hombre no existe más que en relación con el macrocosmos, del que forma parte y le determina; por otro, el hombre conoce el macrocosmos, lo que significa que todas las posibilidades que se manifiestan en el mundo están, principalmente, contenidas en la esencia intelectual del hombre. Ese es el sentido del versículo coránico: «Y Él (Dios) enseñó a Adán todos los nombres (es decir, todas las esencias de los seres y las cosas)» (II, 31).

Cada microcosmos es a su manera un centro del universo, pero es en el hombre donde la polarización «subjetiva» del Espíritu alcanza su punto culminante: «El (Dios) ha puesto a vuestro servicio lo que hay en los cielos y lo que está sobre la tierra, todo (procede) de Él» (Corán, XLV, 12). Respecto a los microcosmos no humanos que encierra nuestro mundo son inferiores al hombre como microcosmos, es decir, como polarizaciones «subjetivas» del Espíritu o del Prototipo único, pero relativamente son superiores al hombre en cuanto participan en mayor medida en la percepción macrocósmica. Hay en la jerarquía de los reinos animal y vegetal un creciente predominio de la especie —de la forma específica— sobre la autonomía individual^[2], mientras que en el caso de los minerales los dos polos —especie e individuo— están casi unidos.

Cada término de las polarizaciones sucesivas del Prototipo único contiene implícita o explícitamente su complementario: la especie engloba a los individuos, pero cada individuo comprende virtualmente en él todas las posibilidades de la especie. El hombre contiene la naturaleza de la mujer e inversamente, y ello por el propio origen de los seres: «Temed a vuestro Señor que os ha creado de una sola alma (min nafs in wâhida), que ha creado de ella su esposa y ha producido de esta pareja hombres y mujeres en gran número» (Corán, IV, 1). Del mismo modo el mundo, o macrocosmos, es evidentemente el «continente» del hombre que es su parte integrante. Sin embargo, el hombre conoce al mundo lo que, dada la Unidad principal del Ser y el Conocimiento, significa que todas las posibilidades del mundo están, en un sentido virtual y principal, presentes en el hombre. El hombre y el cosmos, como ya hemos dicho, son parecidos a dos espejos que se reflejan entre sí y de ahí el adagio sufí: «El universo es un gran hombre y el hombre es un pequeño universo» (al-kawnu insânun kabîrun wa-linsânu kawnu sagîr). También se puede decir que el universo y el hombre son formas del Espíritu universal (al-Rûh) o del Espíritu divino, o que los dos son aspectos complementarios de un único ser «pancósmico», símbolo de Dios. No obstante, la forma «exterior» u «objetiva» del macrocosmos no puede captarse en su totalidad, ya que sus límites retroceden indefinidamente, mientras que la forma del hombre es conocida, lo que lleva a decir que el hombre es el «compendio» cualitativo del gran «libro» cósmico, al estar expresadas de una manera u otra todas las cualidades universales en su forma. Por otra parte, el Profeta dijo que «Dios creó a Adán en Su (propia) forma», lo que significa que la naturaleza primordial del hombre es como el resultado simbólico y, en cierto modo, la «suma» aparente de todas las esencias divinas inmanentes al mundo^[3].

En el caso del hombre común, el sentido «global» de la naturaleza humana permanece virtual; no se actualiza sino en aquel que, al haber realizado de modo efectivo todas las

Verdades universales que se reflejan en su forma terrestre, se identifica por esa misma causa con el «Hombre perfecto» o el «Hombre universal» (al-Insân al-kâmil). Este ser tendrá prácticamente como forma «exterior» su individualidad humana; pero virtualmente y en principio la pertenecen todas las formas y estados de la existencia, desde el momento en que su «realidad interior» se identifica con la realidad de la totalidad del universo.

De ese modo se puede comprender por qué el nombre de «Hombre universal» tiene dos significados que coinciden o se diferencian según el criterio desde el que uno se sitúa. Por un lado, este nombre se aplica a los hombres que han realizado la Unión o la «Identidad suprema», como los grandes mediadores espirituales, en particular los Profetas y los «polos»^[4] entre los santos; por otra parte, designa la síntesis permanente y actual de todos los estados del Ser, síntesis que es a la vez un aspecto inmediato del Principio y la totalidad de todos los estados relativos y particulares de la existencia. Es éste el prototipo único (al-Unmûda'î al-farîd) o «prototipo evidente» del que habla el Corán y que hemos mencionado con anterioridad; recordemos que, desde el «punto de vista» divino, la creación se integra en este prototipo, donde se reflejan todas las Cualidades o «relaciones» (nisab) divinas sin confusión o separación; únicamente desde el punto de vista de la criatura aparece el universo como múltiple. En consecuencia, los grandes mediadores, cuyo espíritu se ha identificado con el Espíritu divino, se asemejan por eso mismo a esta síntesis del Universo, el gran Prototipo, que es el «objeto» único y directo del Acto divino^[5].

Al hombre universal, que es al mismo tiempo el Espíritu, la totalidad del universo y el símbolo humano perfecto, se refieren los epítetos tradicionales del Profeta según su significado esotérico: es el «Glorificado» (Muhammad) ya que sintetiza el resplandor divino en el cosmos; es el «servidor» ('abd) perfecto porque es enteramente pasivo respecto a Dios a la vez que diferente de Él por su naturaleza creada; es el «enviado» (rasûl) porque, al ser esencialmente el espíritu, emana directamente de Dios; es el «iletrado» (ummi) por el hecho de que recibe su ciencia inmediatamente de Dios, sin la mediación de ningún signo escrito, es decir, sin el intermediario de ninguna criatura, y es también el «amado» (babib) único y universal de Dios^[6].

Capítulo XIII: LA UNIÓN, SEGÚN MUHYÎ-L-DÎN IBN 'ARABÎ

En La Sabiduría de los Profetas, Muhyî-l-Dîn Ibn 'Arabî describe la Unión suprema como una penetración mutua entre la Divinidad y el hombre: Dios reviste, como si dijéramos, la naturaleza humana; la naturaleza divina (al-Lâhût) se convierte en el contenido de la naturaleza humana (al-Nâsût), concebida como el recipiente de la primera y, desde otro ángulo, el hombre es absorbido y englobado por la Realidad divina. Dios está misteriosamente presente en el hombre; el hombre se anula en Dios. Todo ello debe entenderse únicamente desde un punto de vista espiritual, es decir, según una perspectiva no de pura doctrina sino conexa con la realización espiritual. Al confrontar estos dos modos recíprocos de penetración entre Dios y el hombre, Ibn 'Arabî añade que “en ello hay dos aspectos de un estado único, que ni se confunden ni se acumulan” (capítulo sobre Abraham).

De acuerdo con el primer modo, Dios se revela como el verdadero Sí que conoce a través de las facultades de sensación del hombre y actúa por sus facultades de acción. Según el modo inverso, el hombre se mueve, como si dijéramos, dentro de las dimensiones de la Existencia divina, que se polariza en relación con él, de manera que a cada facultad o cualidad humana corresponde un aspecto divino, tal y como lo expresa el mensaje sagrado: “... Mi adorador no cesa de acercarse a Mí hasta que Yo lo amo, y cuando Yo lo amo Yo soy el oído por el que oye, la vista por la que ve, la mano con la que coge y el pie con el que camina...”. (hadîth qudsî).

El espíritu del hombre, en cuanto está unido al Espíritu divino, conoce principalmente todas las cosas, pues en lo sucesivo nada se sitúa al margen de su propia esencia, pero este conocimiento esencial y global sólo se diferencia en la medida en que la luz del intelecto se proyecta sobre las cosas individuales. Por otra parte, el sujeto individual del Hombre divino en cierto modo subsiste necesariamente: no subsiste ya, en el sentido de que únicamente es en su identificación con el Intelecto divino, como este ser, que lleva todavía el nombre de hombre, se reconoce como “él mismo”. Sin embargo, si su sujeto individual no subsistiese en algún sentido, ninguna continuidad “subjética” enlazaría sus experiencias humanas entre sí. Así pues, todo sujeto individual está sometido a las limitaciones que son inherentes a su esfera de existencia. Ibn 'Arabî lo expresa al decir que el Sello de la Santidad^[1] (jâtîm al-Wilâya) que es el prototipo y el polo (Qutb) de

todos los hombres espirituales, es a la vez “conocedor e ignorante” y que se le pueden atribuir cualidades aparentemente contrarias: “... En su Realidad esencial (Haqîqa) —(en cuanto su espíritu se identifica con el Espíritu increado)— y en su función espiritual (que se desprende espontáneamente de esta identificación) él conoce (de una manera global e indiferenciada) todo lo que ignora por su constitución corporal (sometida a las condiciones de espacio y tiempo)... Conoce y al mismo tiempo no conoce, percibe y no percibe (su conocimiento principal está más allá de la perfección diferenciada), contempla (las Realidades divinas en su espíritu) y, a pesar de ello, no (las) contempla (individualmente)”. (*Ibíd.*, capítulo sobre Set).

La relación, en el hombre espiritualmente perfecto, entre la Realidad divina (Haqîqa) y la individualidad que todavía subsiste, es de lo más difícil de captar^[2]. Para el hombre llegado a esta perfección la Realidad divina no está, en lo sucesivo, “cubierta” por nada, mientras que la conciencia individual es por definición un “velo” (hiyâb) y no existe sino porque “quiebra” la luz cegadora del Intelecto divino.

Ibn 'Arabî compara la individualidad del hombre que “ha realizado a Dios” con una pantalla que colorea la luz pura al filtrarla y que es más transparente en él que en otros hombres:

«Es como la luz que se proyecta a través de la sombra, pues la pantalla es de la naturaleza de la sombra que es luminosa por transparencia. Así es también el hombre que ha realizado a Dios: en él, la “forma de Dios” (es decir, el conjunto de las cualidades divinas)^[3] se manifiesta más directamente que en el caso de otros...» (*Ibíd.*, capítulo sobre José).

La Unión con Dios se concibe también en el aspecto de la “asimilación de las Cualidades divinas” (al-ittisâf bi-l-Sîfât il-iilâhiyya), asimilación que debe entenderse en un sentido puramente intelectual, como conocimiento de las Cualidades o Presencias (Hadarât)^[4] divinas. Por otra parte, esta “asimilación de las Cualidades divinas” tiene su reflejo simbólico en el alma con la forma de las virtudes espirituales, y su modelo no es otro que el Hombre universal.

Volvamos ahora sobre lo que decíamos al principio de este capítulo a propósito de la penetración mutua entre la Divinidad y el hombre perfecto. Ibn 'Arabî compara esta penetración con la asimilación alimenticia, símbolo de la asimilación por el conocimiento: Dios “se alimenta” del hombre y el hombre, por su parte, “se alimenta” de Dios, “come” a Dios. El primer modo encuentra su expresión ritual en la hospitalidad sagrada, cuyo modelo tradicional es la hospitalidad de Abraham hacia los Ángeles del Señor y hacia los pobres. El que da de comer al “invitado divino” se da a sí mismo como alimento a Dios. Esto recuerda el proverbio hindú: “El Hombre se convierte en el alimento de la Divinidad que adora”. El segundo modo corresponde a la invocación de Dios, pues el hombre se asimila la Presencia divina por la enunciación del Nombre de Dios^[1]. La Eucaristía evidentemente simboliza el mismo aspecto de la Unión.

Tercera Parte

LA REALIZACIÓN ESPIRITUAL

Capítulo XIV. Tres aspectos de la vía: la doctrina, la virtud y la alquimia espiritual

Capítulo XV. Las facultades intelectuales

Capítulo XVI. El rito

Capítulo XVII. La meditación

Capítulo XVIII. La contemplación según Muhyî-l-Dîn Ibn 'Arabî

Capítulo XIV: TRES ASPECTOS DE LA VÍA: LA DOCTRINA, LA VIRTUD Y LA ALQUIMIA ESPIRITUAL

El Sufismo «operativo», como cualquier vía contemplativa, e independientemente de su diferenciación según diversos «senderos», implica tres elementos o aspectos constitutivos que son:

la doctrina, la virtud espiritual y un arte de la concentración que llamaremos, de acuerdo con la expresión de algunos sufíes, la «alquimia espiritual»^[1].

La asimilación de las verdades doctrinales es indispensable, pero no opera por sí sola una transformación en el alma, salvo en algunos casos muy excepcionales, en que el alma está bien dispuesta para la contemplación, que el vislumbre de la doctrina basta para sumergirla en ella, al igual que una solución sobresaturada que, al sufrir un mínimo impulso, puede transmutarse de forma repentina en cristales. En sí, la inteligencia doctrinal es puramente estática; puede liberar el alma de algunas tensiones, pero en realidad no puede transformarla sin el concurso de la voluntad que representa el elemento dinámico de la vía. Sucede incluso con bastante facilidad que la intuición de las verdades metafísicas se despierte primero por el estudio de la doctrina y se desmorone poco a poco en el espíritu del que, creyendo poseer estas verdades, no se adhiere más que mentalmente, como si la voluntad no tuviese que tener ninguna parte.

En consecuencia, la voluntad debe llegar a ser «pobre» respecto a Dios, lo que equivale a decir que debe conformarse a la virtud espiritual, que representa una especie de concentración latente del alma, una base sólida y natural de la concentración directamente operativa, cuyo fin es perforar el velo de la conciencia continuamente absorbida en la corriente de las formas. «La virtud espiritual (al-ihsân) —ha dicho el Profeta— es que adores a Dios como si se le vieres, y si no Le ves, sin embargo Él te ve». Según la naturaleza particular del «sendero» —y hay «tantos senderos como almas humanas»^[2], la comprensión doctrinal desempeña un papel más o menos importante; no exige necesariamente un saber doctrinal muy extenso, pues es en profundidad y no en la superficie como debe desarrollarse. Para el aspirante a la gnosis, lo que más importa es ser consciente del profundo sentido de los ritos que lleva a cabo y debe realizar sus significados en la medida de su comprensión en el momento actual. En este campo, el esfuerzo puramente cuantitativo y la voluntad ciega no pueden conducir a nada, pues no

lleva al conocimiento sino aquello cuya naturaleza coincida con la suya.

Es preciso añadir que siempre hay, en las prácticas espirituales, elementos que no dan «pie», como si dijéramos, a la inteligencia teórica. El hecho de que la Verdad divina supere infinitamente sus prefiguraciones mentales debe reflejarse necesariamente en la economía de la vida espiritual. A este respecto, incluso se puede comprobar una cierta inversión de relaciones: son los soportes cuya naturaleza es menos discursiva y por tanto «más oscura» según el criterio de la razón, los que transmiten en general las gracias más poderosas. En los confines de la contemplación pura, los símbolos se hacen cada vez más sintéticos y simples en su forma.

La Realidad divina es, a la vez, Conocimiento y Ser; el que se quiere aproximar a Ella debe dominar no sólo la ignorancia y la inconsciencia, sino además el acaparamiento del espíritu por un saber puramente teórico, y otras «irrealidades» de este género.

Por esta razón, muchos sufíes, y entre ellos los representantes más eminentes de la gnosis, como Muhyî-l-Dîn Ibn ‘Arabî y ‘Omar al-Jayyam^[3], han afirmado la primacía de la virtud y la concentración sobre el saber doctrinal. Los verdaderos intelectuales son los primeros en reconocer la relatividad de cualquier expresión teórica. El aspecto intelectual de la vía implica simultáneamente el estudio de la doctrina y su superación por la intuición. Si el error está siempre rigurosamente excluido, la mente, que transmite la verdad aunque la limite de alguna manera, debe también eliminarse en la contemplación unitiva.

La virtud es una forma cualitativa de la voluntad; quien dice forma, dice esencia inteligible. La virtud espiritual está centrada sobre su propia esencia, que es una Cualidad divina; es decir, que la virtud espiritual lleva consigo una especie de conocimiento. Según Ahmad Ibn al-’Arif^[4], se distingue de la virtud ordinaria por su pureza de todo interés individual. Si implica un renunciamiento no es con vistas a una recompensa ulterior, pues lleva su fruto en sí misma, como el conocimiento y la belleza. La virtud espiritual no es ni una mera negación de los instintos naturales —el ascetismo es su grado menor— ni por supuesto una pura sublimación psíquica. Nace de un presentimiento de la realidad divina subyacente a los objetos del deseo —la pasión noble está más cerca de la virtud que la angustia— y este presentimiento es en sí mismo una especie de «gracia natural», que por lo demás compensa el aspecto sacrificial de la virtud. Con posterioridad, la eclosión progresiva de este presentimiento pide una irradiación cada vez más directa de la Cualidad divina, cuya huella humana es la virtud e, inversamente, la virtud aumenta en la medida en que se revela su modelo divino. Este núcleo intuitivo es el que confiere a la virtud espiritual su cualidad inimitable y casi carismática. A través de ella, el Intelecto resplandece, no de una manera «sapiencial», sino según un modo «existencial», por la belleza del alma o por los efectos milagrosos que la afinidad entre una virtud y su modelo divino puede desencadenar en el ambiente cósmico.

El conocimiento, en su integridad intelectual, es esencialmente supra-individual, ya que es universal. Las virtudes evocan en la individualidad, y de modo existencial, los

grados o modos del conocimiento y son, como consecuencia, reflejos, no cerebrales y pasajeros, sino volitivos y estables, o en otras palabras, adquisiciones del ser y no improvisaciones del pensamiento. Por esta razón las virtudes son los soportes indispensables del conocimiento y por ello los sufíes las identifican con los grados espirituales.

Esto nos lleva a mencionar brevemente la teoría del «estado» (al-hâl) y de la «estación» (almaqâm) espirituales; el «estado» es, en este sentido del término, una inmersión pasajera del alma en la Luz divina. Según la intensidad y duración del «estado» se habla de «destellos» (lawâ'ih), «relámpagos» (lawâmi'), «irradiación» (ta'yalli), etc. Una «estación» es un estado que llega a ser permanente. La correspondencia entre las diversas «estaciones» y las virtudes espirituales es necesariamente muy compleja; la huella ética de un grado espiritual es tanto más sutil cuanto ese grado es más elevado y la inconmensurabilidad entre la Realidad contemplada con el receptáculo humano se vuelve más profunda. Los diversos esquemas psicológicos de las estaciones espirituales tienen ante todo un valor especulativo o indicativo.

Las virtudes espirituales, a semejanza de las Cualidades divinas —que aquéllas reflejan en el orden humano— pueden considerarse separadamente, con más o menos grados de diferenciación, o resumidas en algunos tipos fundamentales. Asimismo, virtudes aparentemente opuestas pueden basarse en una misma actitud (del alma): así, la paciencia (al-sabr) y el celo (al-gayra), que se manifiesta en la santa cólera, implican un eje interior inquebrantable y esta inmutabilidad se afirma pasivamente en la paciencia y activamente en la cólera.

En cierto sentido todas las virtudes están contenidas en la pobreza espiritual (al-faqr), cuyo nombre se emplea habitualmente para designar la espiritualidad en general. Esta pobreza no es otra cosa que el *vacare Deo*, el vacío para Dios; su comienzo es el rechazo de las pasiones, su perfección la anulación del yo ante la Divinidad. La naturaleza de esta virtud muestra la analogía inversa que enlaza el símbolo humano con su arquetipo divino: lo que es vacío por el lado de la criatura es plenitud por el del Creador.

Otra virtud que puede tomarse como un paradigma de todo lo que implica la actitud del «pobre» (faqîr), es la sinceridad (al-ijlâs) o veracidad (al-sidq); es la ausencia de preocupaciones egocéntricas en las intenciones y el pensamiento, y en el fondo la anulación de la mente ante la Verdad divina. Es, como «la pobreza», un vacío por parte del individuo y de modo correlativo una plenitud de orden superior, con la diferencia no obstante —respecto a la pobreza— de que ésta, como la humildad, sólo pertenece al servidor, mientras que la veracidad pertenece ante todo al Señor; pero podría señalarse que la «pobreza» o «humildad» de Dios es la simplicidad de su Esencia.

En cualquier caso, la sinceridad espiritual implica el fin de este desdoblamiento de la conciencia que constituye el estado ordinario del alma: el hombre, instintiva y fatalmente, introduce entre el mundo —incluidos sus propios actos— y Dios ese pseudo principio que es el ego, en lugar de ver el mundo y sus acciones con el ojo de la Verdad divina. El que es

sincero (al-siddîq) es independiente frente a las sugerencias congénitas o espontáneas de su «yo»; nunca se complace en él y deja ignorar a su izquierda lo que hace la derecha.

Hemos visto ya que Muhyî-l-Dîn Ibn ‘Arabî coloca el amor integral en la cumbre de su «escala» de las moradas del alma. El amor puede considerarse, por tanto, como la síntesis de todas las virtudes y, sin duda, si cualquier virtud es una forma de la voluntad, el amor espiritual es la propia voluntad transfigurada por la atracción divina. El amor a Dios es imperfecto e incluso inconcebible sin el amor a Dios en la creación (en cada aspecto de su Revelación incluyendo el intelecto puro) y sin el amor de la (menor) criatura en Dios. En cierto sentido se puede decir que es necesario amar a Dios primero en la creación, en Su Verbo revelado y Su Verdad, después en Sí mismo, en Su aseidad^[5] trascendente y, por último, en esos «más pequeños» que exigen nuestra caridad.

Por otra parte, todas las virtudes del espíritu se resumen en la santidad (al-wilâyâ), que es la conciencia ininterrumpida de la Presencia divina.

La comprensión doctrinal, decíamos antes, no puede lograr nada sin la virtud; lo inverso no es verdad más que en una menor medida, con la condición de que el alma se adhiera a la verdad en una forma revelada cualquiera. La virtud es la base indirecta de la concentración del espíritu, pues un alma viciosa es incapaz a la larga de concentrarse sobre la verdad y, a la inversa, la concentración espiritual contribuye al desarrollo de las virtudes. En cierto sentido, la virtud contemplativa no podría perfeccionarse sin la ayuda de una «alquimia» interior, que tuviera cuidado de la transmutación de las potencias naturales del alma^[6]; pero es en función de su objeto, el símbolo revelado, como la concentración abre la vía a la Gracia que transforma el alma.

El término «alquimia» se adapta muy bien al arte de la concentración considerado en sí mismo, ya que el alma, desde el punto de vista de este arte, es como una «materia» que se intenta transformar, a semejanza del plomo que debe ser transmutado en oro. Con otras palabras, el alma caótica y opaca debe volverse «formada» y cristalina. En este caso, la forma no significa una coagulación dentro de ciertos límites, sino, por el contrario, una coordinación casi geométrica y por ello una liberación virtual fuera de las condiciones limitativas de lo arbitrario psíquico, al igual que el oro o el cristal realizan, al nivel de las sustancias sólidas, la naturaleza de la luz, el segundo a la vez por su forma geométrica — la propagación de la luz es rectilínea— y por su transparencia.

Según este mismo simbolismo —el más cercano a la alquimia propiamente dicha—, el alma, petrificada en un estado de dureza estéril, debe ser «licuada» y «congelada» de nuevo, con el fin de deshacerse de sus impurezas. Esta «congelación» será seguida por una «fusión» y una «cristalización» final. Para operar estos cambios las fuerzas naturales del alma son actualizadas y coordinadas; se pueden comprar con las de la naturaleza: el calor, el frío, la humedad y la sequedad. Hay en el alma una fuerza expansiva, cuya manifestación normal es la alegría confiada (bast) y el amor, por tanto el calor, y una fuerza contráctil —un frío— que se manifiesta por el temor y cuya expresión espiritual es la contracción (qabd) extrema de la conciencia en la instantaneidad, frente a la muerte y la

eternidad. La humedad y la sequedad corresponden respectivamente a la pasividad «licuadora» del alma y la actividad «fijadora» del espíritu^[7]. Estas cuatro fuerzas pueden relacionarse, por otra parte, con dos principios complementarios, análogos al «Azufre» y al «Mercurio» de la alquimia. En el método sufí estos dos principios se identifican respectivamente con el acto espiritual, la afirmación activa de un símbolo, y con la plasticidad psíquica. Por la intervención de la Gracia, la afirmación voluntaria del símbolo se convierte en la actividad permanente del Espíritu (al-Rûh), mientras que la plasticidad o receptividad del alma tomará una amplitud cósmica^[8].

La cualidad «ígnea» y la cualidad «fijadora» se vinculan con el polo activo, análogo al Azufre, y la cualidad contráctil y la disolvente, «húmeda», se refieren al polo pasivo, el Mercurio de la Alquimia. A partir de esto es fácil ver cómo las diferentes cualidades «naturales» del alma se combinan en los diversos estados. El endurecimiento estéril del alma resulta de la alianza entre la cualidad fijadora —la sequedad— de la mente y la cualidad contráctil del psiquismo. La disipación, que proviene de una unión de la fuerza expansiva del deseo con el poder disolvente de lo psíquico pasivo, es el desarrollo de ese estado; como sucede con frecuencia, estos dos estados de desequilibrio pueden acumularse. El equilibrio del alma consiste en una amplia alternativa de la expansión y la contracción, comparable con la respiración, y en la unión de la actividad «fijadora» y la receptividad «líquida» del alma.

Para que esta síntesis pueda tener lugar, es necesario que las potencias del alma nunca se dejen determinar por los impulsos del exterior, sino que respondan a la actividad espiritual, centrada en el corazón^[9].

Hemos esbozado el arte de la concentración en términos propiamente alquímicos, porque esta terminología resalta la correspondencia entre las potencias del alma y las fuerzas naturales, físicas, del organismo humano. La utilización de estas fuerzas pone en relación este aspecto del Tasawwuf con los métodos del Rajâ-Yoga^[10]. Es obvio que la técnica de la que se trata puede describirse por medio de simbolismos diversos. Los autores sufíes, la mayoría de las veces, tratan esta cuestión de modo implícito, indicando el empleo de los símbolos que son objeto de la concentración; sin duda, la operación «alquímica», en el sentido en que la estamos contemplando, no puede separarse de la naturaleza de los símbolos empleados como «medios de Gracia» y es por mediación de estos símbolos como el aspecto alquímico de la obra espiritual se pone en relación con su aspecto intelectual. El medio espiritual por excelencia del Tasawwuf es el símbolo verbal, repetido interiormente o en voz alta, con o sin sincronización de la respiración; las diversas fases de la alquimia interior, las «licuaciones» y «cristalizaciones» sucesivas, aparecerán desde ese momento como una permutación (tasrîf) del símbolo en el alma, en conformidad con las diferentes Realidades divinas (haqâ'iq) que expresa.

Durante la invocación de un Nombre de Dios, los tres aspectos constitutivos de la Vía —la verdad doctrinal, la virtud volitiva y la alquimia espiritual— se resumen en un solo acto interior; la virtud será el reflejo humano del aspecto divino que el Nombre sagrado

simboliza, mientras que la alquimia espiritual se derivará, en su operación más íntima, del poder teúrgico^[11] de este mismo Nombre, que se identifica misteriosamente con Dios.

La doctrina se dirige a lo que es «naturalmente» metafísico en el hombre; la virtud espiritual y la concentración aspiran a la disolución del nudo del egocentrismo, que impide al corazón contemplar directamente las realidades principales. Desde que la afirmación individual está hecha de volición, la virtud se apodera del ego por mediación de sus manifestaciones volitivas.

Puede suceder que un cambio de la voluntad descubra repentinamente el centro de la consciencia, de modo que una renuncia, un sacrificio, una «conversión» (al-tawba) pueden ocasionar en algunos casos, de manera casi súbita, la visión del «ojo del corazón» (‘ayn alqalb). Respecto a la alquimia espiritual, transmuta la estructura psicofísica del hombre, al actuar por una parte sobre los cimientos orgánicos de la conciencia y por otra sirviendo de vehículo de irradiación de la Gracia, misteriosamente presente en los símbolos divinos.

Para terminar este capítulo citaremos esta máxima del maestro al-’Arabî al-Hasanî al Darqâwî^[12] que resume varios aspectos de la Vía: «El sentido (la apreciación espiritual: al-ma’nâ) es muy sutil; no se puede retener sino con ayuda de lo sensible (al-hiss) y no se puede conservar más que con la conversación espiritual (al-mudâkara), la invocación [o el recuerdo de Dios: al-djibr] y la ruptura de las costumbres naturales (es decir, pasivas e instintivas).»

Capítulo XV: LAS FACULTADES INTELECTUALES

La jerarquización de las facultades del alma es un aspecto de la reintegración del alma en el Espíritu. Anteriormente hemos comparado el estado del alma espiritualmente regenerada con el cristal que, aunque sólido, se asemeja a la luz por su transparencia y forma rectilínea. Las diversas facultades intelectuales serán como las facetas de este cristal, al refractar cada una a su manera el Intelecto único e ilimitado.

La facultad específica del hombre es el pensamiento (al-fikr). Como la naturaleza del hombre, la del pensamiento tiene un aspecto doble: por su poder de síntesis, manifiesta la posición central del hombre en el mundo y por consiguiente su analogía directa con el Espíritu; en cambio, en su estructura formal no es más que un estilo existencial entre muchos otros, un modo específico de la conciencia, que se podría llamar «animal» si su vinculación con la función única —e intrínsecamente «sobrenatural»— del hombre no la distinguiese, tanto para el bien como para el mal, de las facultades de conocimiento propias de las especies animales. De hecho, el pensamiento nunca toma un papel enteramente «natural», en el sentido de un equilibrio pasivo en armonía con el ambiente cósmico. En la medida en que se separa del Intelecto, que trasciende el plano terrestre, sólo puede tener un carácter destructivo, semejante al de un ácido corrosivo que destruye la unidad orgánica de los seres y las cosas. Basta con mirar el mundo moderno, su carácter artificial sin belleza, su estructura inhumanamente abstracta y cuantitativa para saber lo que es el pensamiento librado a sí mismo. El hombre, «animal que piensa» no puede ser sino el coronamiento divino de la naturaleza o su adversario^[1]; la razón de ello es que el «ser» y el «conocer» se disocian en la mente, lo que, por decadencia, da lugar a todas las escisiones.

Esta doble naturaleza del pensamiento corresponde al principio que los sufíes simbolizan con el barzaj, el «itsmo» entre dos océanos^[2]. El barzaj es a la vez una separación y un punto de unión entre dos grados de realidad. Como intermediario, invierte, a semejanza de una lente, el haz de luz que transmite. En la estructura del pensamiento, esta inversión se expresa por medio de la abstracción. El pensamiento sólo es capaz de síntesis prescindiendo del aspecto inmediato de las cosas; en la medida en que se acerca a lo universal, se reduce, como si dijéramos, a un punto. El pensamiento imita en un plano formal —y por consiguiente invertido respecto al plano supraformal— el «despojamiento» (taÿrîd) esencial del Intelecto.

El Intelecto no tiene por objeto inmediato la existencia empírica de las cosas sino sus esencias permanentes, que son relativamente «inexistentes» puesto que no se manifiestan en el plano sensible^[2]. En consecuencia, este conocimiento puramente intelectual implica una identificación directa con su objeto y esto es lo que distingue de una manera decisiva la «visión» intelectual de la operación racional. Esta «visión» no excluye por lo demás el conocimiento sensible; lo engloba puesto que es su esencia, aunque semejante estado de conciencia puede excluir uno en favor del otro.

Es necesario precisar aquí que el término de intelecto (al-'aql) se aplica prácticamente a varios grados: puede designar el principio universal de cualquier inteligencia, principio que trasciende las condiciones limitativas de la mente; pero igualmente se puede llamar «intelecto» al reflejo inmediato del Intelecto universal en el pensamiento y en ese caso corresponde a lo que los antiguos entendían por la razón.

La modalidad mental complementaria de la razón es la imaginación (al-jiyâl). En comparación con el polo intelectual de la mente, la imaginación representa su materia plástica; por esta razón, corresponde analógicamente a la materia prima que constituye la continuidad plástica del «sueño cósmico», del mismo modo que la imaginación la garantiza subjetivamente.

Si la imaginación puede ser una causa de ilusión en cuanto une la inteligencia con el plano de las formas sensibles, sin embargo tiene también un aspecto espiritualmente positivo en cuanto fija las intuiciones intelectuales o las inspiraciones en forma de símbolos. Para que tome esta función, es preciso que haya adquirido toda su capacidad plástica; los principios de la imaginación no resultan tanto de su desarrollo como de su acaparamiento por la pasión y el sentimiento. La imaginación es uno de los espejos del Intelecto; su perfección es que sea virgen y amplia.

Según algunos autores sufíes, como 'Abd al-Karim al-Ûîlî, la raíz oscura de la mente es alwahn, término que significa a la vez la conjetura, la opinión, la sugestión, la sospecha, la ilusión mental en suma. Es lo contrario de la libertad especulativa de la mente: su poder de ilusión está fascinado, como si dijéramos, por un abismo, es atraído por todas las posibilidades negativas inagotables. Cuando este poder domina la imaginación, ésta se convierte en el mayor obstáculo de la espiritualidad. En este contexto puede citarse la máxima del Profeta: «La peor cosa que vuestra alma os sugiere es la sospecha.»

La memoria implica un doble aspecto: como facultad de retener las impresiones es pasiva y «terrestre», y con ese criterio se llama al-hafz; pero en cuanto es el acto del recuerdo (al-dikr) está emparentada directamente con el intelecto, pues este acto se refiere implícitamente a la presencia intemporal de las esencias, aunque éstas no pueden aparecer como tales en la mente. La recapitulación de las perfecciones por el recuerdo puede ser inadecuada y sin duda lo es en algún sentido, ya que la mente sufre el desgaste del tiempo, pero, si no hubiese en el recuerdo una adecuación implícita, no sería más que ilusión pura, lo cual no existe. Si el recuerdo puede evocar el pasado en el presente, es porque el

presente contiene virtualmente toda la extensión del tiempo; todos los «sabores» existenciales están contenidos en el «nosabor» del instante presente. Esto es lo que realiza el «recuerdo» (dikr) espiritual: en lugar de remitirse «horizontalmente» al pasado se dirige «verticalmente» a las esencias que rigen tanto el pasado como el porvenir.

El Espíritu (al-Rûh) es Conocimiento y Ser al mismo tiempo. En el hombre estos dos aspectos se polarizan en cierto modo como razón y como corazón. El corazón señala lo que «somos» en relación con la eternidad, mientras que la razón indica lo que «pensamos». Desde otro ángulo, el corazón (al-qalb) representa también la presencia del Espíritu en dos aspectos: es el órgano de la intuición (al-kaşf) y el punto de identificación (waÿd) con el Ser (al-Wuÿûd). Según una máxima divina (hadît qudsî) revelada por boca del Profeta, Dios dijo: «Los cielos y la tierra no pueden contenerme, pero el corazón de mi siervo creyente Me contiene.» El centro más íntimo del corazón se llama misterio (al-sirr); es el punto imperceptible en que la criatura se encuentra con Dios. La realidad espiritual del corazón está cubierta habitualmente por la conciencia egocéntrica, que asimila al corazón con su propio centro de gravedad, que será, según las tendencias, la mente o el sentimiento.

El corazón es a las otras facultades lo que el sol a los planetas: es del sol de donde reciben su luz y su impulso. Esta analogía, que es más evidente aún según la perspectiva heliocéntrica que según el sistema geocéntrico de los antiguos, en que el sol ocupa el cielo existente entre dos tiradas de planetas^[4], fue desarrollada por ‘Abd al-Karim al-ÿîlî en su libro al-Insân al-Kâmil (El Hombre universal). Según este orden simbólico, Saturno, el planeta más alejado —entre los planetas perceptibles a simple vista— corresponde al Intellecto-razón (al-’aql). Al igual que el cielo de Saturno engloba el resto de los cielos planetarios, el intelecto-razón abarca todas las cosas. Por otra parte, el carácter «abstracto», frío y «saturnal» de la razón se opone a la naturaleza solar y central del corazón, que se corresponde con el intelecto en su aspecto «total» y «existencial». Mercurio simboliza el pensamiento (al-fikr); Venus, la imaginación (aljiyâl); Marte, la facultad conjetural (al-wahm); Júpiter, la aspiración espiritual (al-himma); la Luna, el espíritu vital (al-rûh). Quien quiera posea algún conocimiento de los «aspectos» astrológicos, podrá fácilmente deducir de este esquema las «conjunciones» benéficas o maléficas de las diferentes facultades representadas por los planetas.

Desde otro punto de vista, se compara al corazón con la luna, que refleja la luz del sol divino. Las fases de la luna corresponden en este caso a los diversos estados receptivos del corazón o también de modo paralelo, a las diferentes «revelaciones» (taÿalli-yât) del Ser divino^[5].

Al-himma significa la fuerza de la decisión, el deseo de elevarse por encima de uno mismo, la aspiración espiritual. No se trata pues de una facultad intelectual, sino de una cualidad de la voluntad; sin embargo, se podría señalar que la voluntad espiritual es intelectual por anticipación. Desde el punto de vista de la realización, es la facultad más importante y noble del hombre: el hombre no lo es verdaderamente más que por su voluntad de liberación, por su tendencia ascendente, representada en su posición vertical,

que le distingue de los animales. Al-himma es también la fe que desplaza montañas.

El espíritu vital, llamado al-rûh por analogía con el Espíritu trascendente, es lo que los hindúes denominan prâna y los alquimistas designan con el termino spiritus: es una modalidad sutil intermediaria entre el alma inmortal y el cuerpo; es al Espíritu divino lo que la periferia al centro. El espíritu vital es relativamente indiferenciado; no sólo incluye el cuerpo espacialmente delimitado, sino además las facultades sensibles con sus esferas de experiencia. Normalmente el hombre no es consciente de ello, pero en ciertos estados de realización este espíritu se convierte en el vehículo de una luz espiritual difusa, que incluso puede resplandecer al exterior.

Las facultades sensibles pueden llegar a ser soportes del Espíritu o espejos que refracten su luz. Por lo demás, cualquier facultad sensible, como el oído, la vista, el olfato, el gusto y el tacto, implica una esencia única, que cualitativamente la distingue de otras facultades, y esta esencia tiene su prototipo en el Ser puro. Para el hombre espiritual que realiza al Ser en relación con uno de estos prototipos, la facultad respectiva se vuelve la expresión directa del Intelecto universal, de modo que «oye» las esencias eternas de las cosas, las «ve» o las «saborea»^[6]. Por otro lado, la intuición se presenta en sí misma, según las cosas, como una «audición» (samâ'), una «visión» (ru'ya) o un «gusto» (dawq) de naturaleza intelectual.

Anteriormente hemos dicho que las dos caras, ontológica e intelectual, del Espíritu se reflejan respectivamente en el corazón y la razón. En un grado más exterior, el aspecto existencial del Espíritu se refleja en la palabra, complemento de la razón; en efecto, el Espíritu universal es Intelecto ('Aql) y Verbo (Kalima) a la vez, es decir, «enunciación» directa del Ser. Estos dos aspectos se vuelven a encontrar en la expresión griega Logos, que al mismo tiempo significa principio, idea y palabra; igualmente, el hombre se define como «animal que piensa» o como «animal dotado de palabra» (hayawân nâtiq). Principalmente, la idea, como reflejo intelectual de la Realidad, depende del Verbo, mientras que en el hombre la idea precede a la palabra; En el rito de la invocación (dikr), la relación principal se restablece simbólicamente, ya que la palabra revelada —la fórmula sagrada o el Nombre divino invocado—, afirma la continuidad ontológica del Espíritu, mientras que el pensamiento se disocia prácticamente de su fuente trascendente, dado que es la sede de la consciencia individual. De este modo, la facultad de la palabra, que es una facultad de acción, se convierte en el vehículo de un conocimiento del Ser.

Capítulo XVI: EL RITO

El rito es el acto cuya propia forma resulta de una Revelación divina. Por consiguiente, la perpetuación del rito es en sí misma un modo de Revelación, que está presente en el rito en su noble aspecto intelectual y ontológico, pues cumplir un rito no sólo es evocar un símbolo sino participar, virtualmente al menos, en un cierto modo de ser, que tiene una extensión extrahumana y universal. El significado del rito coincide con la esencia ontológica de su forma.

Por lo general, el hombre de espíritu moderno es propenso a no ver en un rito más que un apoyo de una actitud ética, que es la única que le parece puede dar eficacia al rito, si es que le reconoce algún tipo de eficacia. Lo que no ve es la naturaleza implícitamente universal de la forma cualitativa del rito. Con seguridad, un rito sólo produce frutos si se cumple con una intención (niyya) conforme con su sentido, pues, según una máxima del Profeta, «Las acciones no valen sino por las intenciones»^[1]. Pero evidentemente esto no significa que la intención sea independiente de la forma de la acción. Precisamente es porque la actitud interior se adapta a la cualidad formal del rito, cualidad que manifiesta una realidad ontológica e intelectual a la vez, por lo que el acto se separa de la esfera psíquica individual.

La quintaesencia de los ritos musulmanes, su elemento sacramental como si dijéramos, es la Palabra divina que transmiten. Palabra que además está contenida en el Corán; la recitación del texto coránico constituye por sí sola un rito. En algunos casos esta recitación se concentra en una sola frase que se repetirá un número determinado de veces, con el fin de actualizar su verdad profunda y su gracia particular. Esta práctica es tanto más corriente en el Islam por cuanto el Corán se compone, en gran parte, de fórmulas concisas, con sonoridad rítmica, que se prestan a las letanías y a la «encantación»^[2]. Para el exoterismo las prácticas jaculatorias no pueden tener más que una importancia secundaria; fuera del esoterismo, que hace de ellas un medio básico, nunca se las utiliza de manera metódica.

Cualquier recitación repetida de una fórmula o frase sagradas, en voz alta o interiormente, se designa con el término genérico de dikr. Ya hemos señalado que este término significa al mismo tiempo «mención», «remembranza», «evocación» y «recuerdo». El Sufismo hace de la invocación, el dikr en el sentido riguroso y restringido de este término, el medio central de su método; en esto está de acuerdo con la mayoría de las tradiciones del presente ciclo de la humanidad^[3]. Para comprender el alcance de este

medio es necesario recordar que, de acuerdo con la expresión revelada, el mundo fue creado por la Palabra (al-Amr, al-Kalima) de Dios, lo que indica una analogía real entre el Espíritu universal (al-Rûh) y la palabra. En la invocación el carácter ontológico del acto ritual está expresado de la manera más directa: la simple enunciación del Nombre divino, análoga a la «enunciación» primordial e ilimitada del Ser, es en este caso el símbolo de un estado o de un conocimiento indiferenciados, superiores al mero «conocer» racional.

El Nombre divino, revelado por el propio Dios, implica una Presencia divina que se hace operativa en la medida en que el Nombre toma posesión de la mente del que lo invoca. El hombre no puede concentrarse directamente en el Infinito, pero al concentrarse en el símbolo del Infinito alcanza el Infinito mismo: cuando el sujeto individual se ha identificado con el Nombre, hasta el punto de que cualquier proyección mental ha sido absorbida por la forma del Nombre, la Esencia divina de éste se manifiesta espontáneamente, pues esta forma sagrada no tiende hacia nada fuera de sí misma; no tiene relación positiva más que con su Esencia y sus límites se disuelven finalmente en Ésta. Es de esta forma como la Unión con el Nombre divino se convierte en la Unión (al-wasl) con Dios mismo.

El significado de «recuerdo» implícito en la palabra dîkr, califica indirectamente el estado ordinario de olvido e inconsciencia (gafla) del hombre: el hombre ha olvidado su propio ser pretemporal en Dios y este olvido fundamental trae consigo otros olvidos y otras inconsciencias. Según una máxima del Profeta: «Este mundo está maldito y todo lo que contiene está maldito, salvo la invocación (o el recuerdo) de Dios (dîkr-Ullâh)». Dice el Corán: «En verdad la oración impide las transgresiones pasionales y los pecados graves, pero la invocación de Dios (dîkr-Ullâh) es más grande» (xxix, 45); lo que, según unos, significa que la mención —o el recuerdo— de Dios constituye la quintaesencia de la oración; mientras que, según otros, este pasaje indica la excelencia de la invocación en relación con la oración.

Otros fundamentos escriturarios de la invocación del Nombre— o de los Nombres— de Dios son los pasajes coránicos siguientes: «Acordaos de Mí, Yo Me acordaré de vosotros...» (o «Mencionadme, Yo Os mencionaré») (ii, 152).—Invocad a Vuestro Señor con humildad y en secreto... e invocadle con temor y deseo; en verdad la Misericordia de Dios está próxima de los que practican las virtudes» (al-muhsinîn, los que practican al-ihsân, es decir, la profundización, por la «pobreza» al-faqr, o la «sinceridad», al-ijlâs, la «fe», al-imân y la sumisión a Dios, alislâm) (v, 55 y 56). La mención, en este pasaje, de la «humildad» (tadarru'), del «secreto» (jufya), del «temor» (jawf) y del «deseo» (sama') es de una extrema importancia técnica. «Y los más hermosos Nombres son de Dios; llamadle por ellos» (V, 180). «¡Oh, vosotros que creéis! cuando os encontréis con una tropa (enemiga), estad firmes y acordaos mucho de Dios, con el fin de que podáis triunfar» (viii, 45). El sentido esotérico de la «tropa» es «el alma que incita al mal» (al-nafs al-ammâra); y por ello la transposición del sentido literal, que se refiere a la «guerra santa menor» (al-ÿihâd al-asgar), al plano de la «guerra santa mayor» (al-ÿihâd alakbar). «Los que creen y cuyos corazones reposan en seguridad en el recuerdo (la invocación) de Dios. ¿No es con

el recuerdo de Dios cómo los corazones descansan siempre en seguridad?» (XIII, 28). En este caso, el estado de alma del profano se compara implícitamente con un desorden o una agitación por el hecho de su dispersión en la multiplicidad, que se sitúa en las antípodas de la Unidad divina.— «Di: llamadle Allâh (síntesis de todos los Nombres divinos y al mismo tiempo trascendencia respecto a su diferenciación) o llamadle Al-Rahmân (la Beatitud-Misericordia, o la Belleza-Bondad intrínseca de Dios), de cualquier manera que le invoquéis, para El son los Nombres más hermosos...» (XVII, 110).— «Tenéis en el Enviado de Dios un hermoso ejemplo del que espera en Dios y el Último Día le invoca mucho a Dios» (XXXIII, 21).— «Oh vosotros que creéis, invocad a Dios con una invocación frecuente» (dikran kâtîra) (XXXIII, 41).— «Y llamad a Dios con un corazón puro (con una religión pura) (mujlisîna lahu-d-dîn)...» (XL, 14).— «Vuestro Señor ha dicho: Llamadme, Yo os responderé» (XL, 60).— «¿No es tiempo, para los que creen, de humillar sus corazones al recuerdo de Dios? (LVII, 16).— «Invoca (acuérdate de) el Nombre de tu Señor y conságrate a Él con (una perfecta) consagración» (LXXIII, 8).— «Feliz será el que se ha purificado y ha invocado el Nombre de su Señor, y ha rezado» (LXXXVII, 14 y 15).

A estos pasajes coránicos es preciso añadir estas máximas del Profeta: «Es pronunciando tu Nombre como debo morir o vivir.» La relación entre Nombre, la «muerte» y la «vida» encierra un sentido iniciático muy importante. «Hay un medio para limpiar cualquier cosa y que quita la herrumbre; y lo que limpia el corazón es la invocación de Dios, y no hay acto que aleje tanto del castigo de Dios como esta invocación»^[4]. Los compañeros dijeron:

«¿El combate contra los infieles es semejante a esto?» Él respondió: «No, aunque se combata hasta que se rompa la espada.» «En ningún momento los hombres se reúnen para invocar a (acordarse de) Dios, sin que estén rodeados de ángeles, que el Favor divino les cubra, la Paz (al-sakîna) descienda sobre ellos y Dios se acuerde de ellos junto con los que Le acompañan.» «Un beduino fue a casa del Profeta y le preguntó: ¿Quién es el mejor de los hombres? El Profeta respondió: Bendita es la persona cuya vida es larga y cuyas acciones son buenas. El beduino dijo:

¡Oh Profeta! ¿Cuál es la mejor de las acciones, la más recompensada? Él respondió: La mejor de las acciones es ésta: que te separes del mundo y mueras mientras tu lengua esté húmeda, repitiendo el nombre de Dios»^[5]. «Un hombre dijo: Oh Profeta de Dios, en verdad las leyes del Islam son numerosas, dime una cosa por la que pueda obtener recompensas. El Profeta respondió: Deja que tu lengua esté siempre húmeda en el recuerdo de Dios.»

El carácter universal de la invocación se expresa indirectamente por la simplicidad de su forma y su poder para asimilarse todas las manifestaciones vitales cuya naturaleza directa y elemental se asemeja al aspecto «existencial» del rito. Así el dikr se somete con facilidad a la respiración, cuyo doble ritmo no sólo resume cualquier manifestación de la vida, sino igualmente, de manera simbólica, toda la existencia.

Al igual que el ritmo inherente a la palabra sagrada se asimila al movimiento respiratorio, éste puede asimilarse los movimientos de todo el cuerpo; en eso consiste el principio de la danza sagrada practicada en las comunidades sufíes^[6]. Esta práctica es tanto más relevante cuanto que la religión musulmana como tal es hostil a la danza y a la música, pues la identificación, por medio de un ritmo cósmico, con una realidad espiritual o divina no encuentra lugar en una perspectiva religiosa que mantiene una distinción rigurosa y exclusiva entre el Creador y la criatura. Existen, por lo demás, razones de oportunidad para proscribir la danza del culto religioso: las concomitancias psíquicas de la danza sagrada implican riesgos de desviación mágica. A pesar de todo, la danza ofrece un soporte espiritual demasiado directo y primordial para que no se encuentre —regular o incidentalmente— dentro del esoterismo de las religiones monoteístas^[7].

Se cuenta que los primeros Sufíes han basado su dikr danzado en las danzas de los guerreros árabes; más tarde las órdenes sufíes del Oriente, como las Naqšbandis, adoptaron algunas técnicas del hatha-yoga^[8], diferenciando su forma de danza. Âalâl al-Din Rûmî, el fundador de la orden de los Mewlewîs, se inspiró para el dikr colectivo de su comunidad en las danzas y la música populares del Asia Menor^[9]. Si mencionamos en este momento las danzas y la música de los derviches, es porque estas manifestaciones del Sufismo son las más conocidas, pero sólo revelan un aspecto colectivo y, por tanto, bastante periférico del tasawwuf y muchos maestros se han pronunciado contra su uso demasiado generalizado. En cualquier caso, los ejercicios de este género nunca deben predominar sobre la práctica del dikr solitario.

Con preferencia la invocación se practica con ocasión de un retiro (jalwâ), pero puede combinarse igualmente con cualquier clase de actividad exterior. Supone siempre la autorización (idn) de un maestro espiritual; sin esta autorización, el derviche no gozará de la ayuda espiritual transmitida por la cadena (silsila) iniciática; además, su iniciativa puramente individual correría el riesgo de contradecirse, de forma flagrante, con el carácter esencialmente no-individual del símbolo y de ahí el peligro de reacciones psíquicas incalculables^[10].

Capítulo XVII: LA MEDITACIÓN

La meditación (al-tafakkur) es un complemento indispensable del rito, ya que valoriza la libre iniciativa del pensamiento. Sin embargo, sus límites son los de la propia mente; sin el elemento ontológico del rito la mente no podría pasar de la separatividad (al-farq) de la conciencia individual a la síntesis (al-îyam') del conocimiento informal. Se fundamenta, en el Islam, en los versículos coránicos que se dirigen a «los que están dotados de entendimiento» y que recomiendan los «signos» (los símbolos) de la naturaleza para la meditación, y también en estas dos máximas del Profeta: «Una hora (un momento) de meditación vale más que las buenas obras cumplidas por las dos especies de seres dotados de gravitación (los hombres y los genios, îinna)», y «No meditéis sobre la Esencia, sino sobre las Cualidades de Dios y sobre Su Gracia».

Normalmente la meditación procede según un movimiento circular: parte de una idea esencial de la que desarrollará las diversas aplicaciones, para reintegrarlas finalmente en la verdad inicial, que de este modo adquiere, para la conciencia reflexiva, una actualidad más inmediata y rica. Es lo contrario de una investigación filosófica, que considera la verdad como algo que no estaría esencialmente y *a priori* contenido en la mente del que conoce. El movimiento fundamental del pensamiento es el que describe la meditación, y cualquier filosofía que ignore esta ley se engaña sobre su propia gestión: la verdad que parece encontrar a fuerza de argumentos está ya contenida en su punto de partida, a no ser que descubra, al término de un largo rodeo mental, la refracción en la mente de un elemento pasional, de una preocupación individual o colectiva.

El pensamiento individualista implica siempre una limitación, ya que desconoce su propia esencia intelectual. La meditación tampoco capta directamente la Esencia, pero la presupone; es una «ignorancia sabia», mientras que el raciocinio filosófico procedente del individualismo mental es un «saber ignorante». Cuando la filosofía escudriña la naturaleza del conocimiento, inevitablemente se mueve dentro de un ciclo vicioso: cuando separa el sujeto del terreno objetivo y no reconoce al primero más que una realidad completamente relativa, en el sentido de la «subjetividad» individual, olvida que sus propios juicios dependen de la realidad del sujeto y de la veracidad que éste pueda tener; por otra parte, cuando declara que cualquier percepción sólo tiene un alcance «subjetivo», por tanto relativo e incierto, olvida que este mismo aserto aspira a la objetividad. Para el pensamiento no hay salida de este dilema; la mente, que sólo es una partícula del universo, o una de las modalidades de la existencia, no puede abarcar el universo, ni definir su

propia posición respecto a la totalidad. Si trata de hacerlo a pesar de todo, es que hay en ella una chispa del Intelecto que comprende y penetra realmente todas las cosas.

El hadît sobre la meditación que hemos citado en segundo lugar («No meditéis sobre la Esencia, sino sobre Sus Cualidades y Su Gracia»), significa que la Esencia nunca puede llegar a ser objeto del pensamiento, que es distintivo por naturaleza en tanto la Esencia es una. En cambio, la meditación concibe, en cierto sentido, las Cualidades divinas, sin que, no obstante, pueda «Saborearlas» directamente, lo que entraría a formar parte de la esfera de la intuición pura.

El terreno propio de la meditación es la discriminación entre lo real y lo irreal, y el objeto por excelencia de esta discriminación es el «yo». La discriminación meditativa no alcanza de modo directo la raíz de la individuación subjetiva, pero capta sus aspectos extrínsecos, que representan otras tantas desproporciones entre una afirmación casi absoluta, contenida en el ego, y el carácter efímero y fragmentario de la naturaleza humana individual.

Es preciso comprender perfectamente que no es esta naturaleza individual como tal lo que constituye la ilusión egocéntrica; el «velo» (al-hi'yâb) que hay que desgarrar es, únicamente, la atribución a esta naturaleza individual de un carácter autónomo y «apriorístico» que sólo corresponde a la Esencia^[1].

Capítulo XVIII: LA CONTEMPLACIÓN, SEGÚN MUHYÎ-L-DÎN ‘IBN ‘ARABÎ

Según Ibn ‘Arabî, el «estado espiritual» (al-hâl), la iluminación súbita del corazón, se engendra por la acción recíproca de la «irradiación» (al-ta’ayallî)^[1] divina y la «predisposición» (al-isti’dâd) del corazón. Según el punto de vista en el que uno se sitúa, uno de estos dos polos aparecerá como determinante o determinado.

Frente a la Realidad divina, informal y omnipresente, que ninguna cualidad podría definir, el carácter particular de un estado espiritual sólo puede atribuirse a la predisposición del corazón, es decir, a la receptividad fundamental e íntima del alma, de acuerdo con la famosa parábola de Al-’Yunayd^[2]: «El color del agua es el color de su recipiente.»

Por otra parte, la predisposición del corazón no es más que pura potencialidad. No puede conocerse al margen de la irradiación divina, pues la potencialidad no puede sondearse sino en la medida en que sus contenidos se actualizan^[3]. Así pues, la irradiación es lo que actualiza la predisposición; es lo que confiere al estado espiritual su cualidad inteligible. Es, dice Ibn ‘Arabî, «evidente por sí misma», pues ella se afirma en él inmediata y positivamente como un «nombre» o «aspecto» divino, mientras que la predisposición como tal permanece como «la cosa más oculta que existe», según escribe nuestro autor en su Sabiduría de los Profetas (capítulo sobre Set).

De acuerdo con este último aspecto, no hay nada en la receptividad del corazón que no sea respuesta a la irradiación o revelación divina, cuyas fulguraciones sufre alternativamente; éstas varían según los diversos «aspectos» o «nombres» de Dios y este proceso nunca se agota, ni por el lado de la irradiación divina, que es esencialmente inagotable, ni por el de la plasticidad primordial del corazón.

El mismo Ibn ‘Arabî se coloca, alternativamente, en uno y otro de estos dos puntos de vista: por una parte afirma que el «contenido» divino de la iluminación es inasequible y que sólo la «forma» receptiva del corazón «forma» que surge a partir de la predisposición fundamental del ser— proporciona a la irradiación su cualidad o su «color»; desde el otro ángulo, afirma que la «forma» que toma el corazón en el momento de su contemplación de Dios, se adapta por completo a los modos de irradiación. Lo que el recipiente puede imponer a la irradiación divina no es, en suma, más que un límite, y este límite es nulo en

comparación con su contenido cualitativo: lo que se manifiesta en ella —y en cierto modo por ella— no es otra cosa que una Cualidad (sîfa) o una Realidad (Haqîqa) divina incluida dentro de la Esencia una e infinita. Los dos criterios se contradicen en apariencia, ya que uno se refiere a la manifestación de Dios en las Cualidades universales, siendo esta manifestación «objetiva» en cierto modo, mientras que el otro se dirige hacia la realidad «subjetiva» de la Esencia. Ibn ‘Arabî escribe sobre este tema (*ibíd.* capítulo sobre Jetro): «... el corazón del gnóstico (al-ârif)^[4] posee tal amplitud que Abû Yazîd al-Bistâmî^[5] decía de él: si el Trono divino con todo lo que le rodea se encontrase cien millones de veces en un rincón del corazón del gnóstico, no lo sentiría; y ‘Yunayd dice en el mismo sentido: si lo efímero y lo eterno se unen, no queda rastro del primero; ¿cómo el corazón, que contiene lo eterno, sentiría la existencia de lo efímero?, pero la irradiación divina puede variar de forma; es, pues, necesario que el corazón se dilate o se contraiga a merced de esta irradiación, pues de ningún modo podría sustraerse a las modalidades de ésta... Esto es lo contrario de lo que consideraban los hombres de nuestra Vía cuando decían que Dios se revela en la medida de la predisposición del adorador, pero no es así como nosotros lo entendemos: es el adorador quien se manifiesta a Dios según la “forma” con la que Dios se le revela (ta’yallâ).» La predisposición, explica el maestro a continuación, tiene su fundamento en la esencia (al-’ayn al-tâbita) del ser; es, pues, la expresión de lo que este ser es en sí mismo como posibilidad permanente, contenida en Dios. En este sentido, es en el estado principal de no-manifestación (al-gayb) donde el «corazón», es decir, el «núcleo» esencial e imperecedero del ser, recibe su «predisposición»: Dios se la «comunica» en el misterio de la Aseidad (alhuwiyya)^[6] pura, y después Él se le revela de una manera «objetiva», imprimiéndole las «formas» de Sus «nombres» o «aspectos»: «De modo que uno ve al otro y el corazón se manifiesta a su vez con el aspecto de lo que se le revela...» (*ibíd.*).

Así es como la polaridad espiritual de la «irradiación» y la «predisposición» se reduce, en el fondo, a la polaridad puramente metafísica del Ser (al-Wuyûd) y de las «esencias inmutables» (al-a’yân al-tâbita) incluidas en el «abismo» no-manifestado de la Esencia. El Ser se «desborda» (afâda) en las esencias inmutables en cuanto éstas establecen implícitamente las distinciones o limitaciones constitutivas del mundo; pero estas distinciones no son nada por sí mismas, nada añaden a la luz del Ser, al igual que las esencias inmutables no son nada que se distinga realmente de la Esencia una (al-Dât). Además, es refractando al Ser como las posibilidades relativas, contenidas en los arquetipos, se realizan según sus diversos modos y es en relación con estas mismas posibilidades relativas como el Ser divino se polariza a Su vez en múltiples aspectos personales. Es obvio que esta visión global de las cosas nada tiene que ver con una explicación psicológica, ni siquiera con una explicación alquímica o mística; no tiene más sentido que el de una clave intelectual que ayude a superar la antítesis del sujeto y el objeto.

Vista desde esta perspectiva, la «predisposición del corazón», su aptitud para recibir tal revelación divina, no se reduce, por lo tanto, a la psicología, pero no deja de tener un

cierto aspecto psicológico, que será como la sombra de lo que es en esencia. Se pueden captar algunas modalidades de la predisposición en una visión retrospectiva, se pueden vislumbrar a través de los símbolos, pero sólo son apreciaciones imperfectas^[7]. En su totalidad siempre escapará al dominio de la consciencia. No se puede conocer la «predisposición» directamente más que por su integración intelectual en el arquetipo^[8], integración que está fuera de todo orden creado: «... Pues evidentemente está más allá de las facultades de la criatura como tal... conocer con el Conocimiento divino, que abarca los arquetipos (al-a'yân-al-tâbita) en su estado de no-manifestación, al no ser estos arquetipos sino puras relaciones (en el interior) de la Esencia y sin formas... (El conocimiento directo de la predisposición fundamental del ser, sólo es posible mediante una participación de éste en el Conocimiento divino), participación que representa una ayuda divina predestinada para este ser... en virtud de cierto contenido de su propia esencia inmutable...» (*ibíd.*, capítulo sobre Set).

Este conocimiento del propio arquetipo no es otro que el Sí (Atman), de acuerdo con una expresión tomada de la doctrina Hindú, o de la Aseidad o Ipseidad (al-huwiyya), según una expresión sufí. Este conocimiento puede llamarse «subjetivo» de manera divina, ya que supone la identificación —definitiva o incidental— del espíritu con el «Sujeto» divino, y no que Dios se presente en él como el objeto de la contemplación o el conocimiento. Por el contrario, es el sujeto relativo, el ego, quien será entonces —en su posibilidad principal— «objeto» respecto al Sujeto universal y absoluto, el único que es, en la medida en que semejantes distinciones son aplicables al «plano divino»^[9]. El «punto de vista» contenido en el conocimiento del Sí es, en cierto modo, el contrario del que implica la contemplación «objetiva» de Dios, en Sus Nombres y Sus Cualidades, aunque no se pueda relacionar esta última visión con el sujeto relativo como tal, pues no somos nosotros quienes contemplamos en realidad a Dios, sino Dios mismo quien Se contempla en Sus Cualidades de las que somos soportes de manifestación.

En Su Esencia (Dât) infinita e impersonal, Dios no llega a ser el «objeto» de ningún conocimiento. Permanece siempre como el testigo (Šâhid) implícito de cualquier acto cognoscitivo, aquello por lo que, o en lo que, todo ser se conoce: «Las miradas no Le alcanzan, es El quien alcanzan las miradas» (Corán, VI, 102). El Testigo divino no puede ser «aprehendido», porque es El quien «aprehende» todas las cosas. Igualmente, la identificación espiritual con el Sujeto divino procede de Él mismo, lo que Ibn 'Arabî expresa diciendo que se realiza (la identificación) «en virtud de cierto contenido de la esencia inmutable de este ser, contenido que éste reconocerá desde que Dios se lo haga ver», lo que equivale a decir que el conocimiento de sí mismo se desprende del Sí^[10]. La identificación espiritual con el Sujeto divino tiene, sin embargo, sus prefiguraciones intelectuales, que anticipan en cierto modo su realización efectiva, que puede tener grados de actualidad en el hombre, aunque la identificación esencial no suponga en sí misma ninguna gradación; en todos estos grados el sujeto relativo será «objetivado» de manera más o menos perfecta^[11].

«La Esencia (al-Dât) —dice Ibn 'Arabî— no se «revela» más que con la «forma» de la

predisposición del ser que recibe esta «revelación»; nunca se produce de otra manera. Desde ese momento, el ser que recibe la «revelación» esencial (Taÿallî dâtî) sólo verá en el espejo divino su propia «forma»; no verá a Dios —es imposible que Lo vea— aunque sepa que no ve su propia «forma» más que en virtud de este espejo divino. Es exactamente análogo a lo que sucede con un espejo material: al contemplar en él las formas, no ves el espejo, aunque sabes que, gracias al espejo, ves esas formas —o tu propia forma—. Dios ha manifestado este fenómeno como símbolo particularmente apropiado para su revelación esencial, para que aquél a quien Dios se revela sepa que no Le ve... Esfuérzate pues en ver el cuerpo del espejo mientras miras la forma que se refleja en él: nunca los verás al mismo tiempo. Esto es tan verdad que algunos, observando esta ley de la reflexión en los espejos (materiales y espirituales), han pretendido que la forma reflejada se interpone entre la mirada del que contempla y el propio espejo; es lo máximo que han llegado a captar en el ámbito del conocimiento intelectual. Pero, en realidad, es como acabamos de decir» —a saber, que la «forma» reflejada no oculta esencialmente el espejo, puesto que éste manifiesta la forma y sabemos, de modo implícito, que sólo la vemos en virtud del espejo. El punto de vista espiritual inherente a este simbolismo es análogo al del Vedanta: La imposibilidad de captar el «espejo» objetivamente al mismo tiempo que contemplamos en él nuestra imagen expresa el carácter inaprensible del «Sujeto» absoluto, Atman, del que todo, comprendido el sujeto individual, no es más que «objetivación» ilusoria. Al igual que la expresión del «Sujeto» divino, el símbolo del espejo evoca una polaridad, en tanto la Esencia está más allá de cualquier dualismo, como el de «sujeto» y «objeto»; pero esto es algo que ningún símbolo podría expresar.

Ibn ‘Arabî continúa: «Si tú saboreas esto (que el ser que contempla nunca ve la propia Esencia, sino su propia «forma» en el espejo de la Esencia), saboreas el límite extremo que la criatura pueda alcanzar; no aspire pues más allá y no fatigues tu alma en superar este grado (de modo «objetivo»), pues no hay por encima de ello, en principio y en definitiva, más que la pura noexistencia...». Lo que no significa que la Esencia no pueda conocerse: «Algunos de entre nosotros ignoran el Conocimiento directo de Dios y citan a este respecto la máxima del Califa Abu Bakr: “Captar que uno es impotente para conocer el conocimiento es un conocimiento”^[12]; pero hay entre nosotros alguien que verdaderamente conoce y que no se expresa así porque su conocimiento no implica ninguna impotencia para conocer; implica lo inexpresable» (*ibíd.*, capítulo sobre Set).

Todo lo que acabamos de explicar, el maestro lo resume con estas palabras: «Dios es, pues, el espejo en el que tú mismo te ves, al igual que tú eres Su espejo en el que contempla Sus Nombres; éstos no son otra cosa que Él mismo, de modo que la analogía de las relaciones es inversa» (*ibíd.*, capítulo sobre Set).

GLOSARIO DE TÉRMINOS Y NOMBRES ÁRABES CITADOS EN EL TEXTO

al-'abd: El servidor, el esclavo; designa en lenguaje religioso al adorador y más generalmente a la criatura en cuanto depende de su Señor (rabb). Cfr. págs. 25, 95.

'Abd al-Karim al-Ŷîlî, ibn Ibrâhîm, ca. 1365-ca. 1417; sufí. Escribió, entre otros, el célebre libro *Al-Insân al-Kâmil*: «El hombre universal». Cfr. págs. 10, 36, 86, 95.

'Abd al-Qâdir Ŷîlânî, 1077-1166, fundador de la orden de los Qâdiriyya. Cfr. pág. 17.

'Abd ar-Razzâq al-Qašâni, sufí del siglo XIII, comentador de Ibn 'Arabi. Cfr. pág. 81.

'Abd al-Salâm ibn Mašîš, célebre sufí que vivió en el siglo XXI de la era cristiana, en las montañas de Ŷbâla (Marruecos); maestro de Abûl-l-Hasan al-Šadilî. Cfr. pág. 25.

Abûl-l-Hasan al-Šadilî, 1196-1252, gran maestro sufí, fundador de la orden de los sadilíes (Šâdiliyya). Cfr. págs. 25, 37.

afâda: desbordar; ver fayd. Cfr. pág. 135.

ahad: uno; ver Ahadiyya.

ahâdît: plural de hadît.

al-Ahadiyya: la unidad, en sufismo: la Unidad suprema que no es objeto de ningún conocimiento distintivo, que no es, pues, accesible a la criatura como tal; no es sino el propio Dios quien Se conoce en Su Unidad. Como estado espiritual la Unidad implica la extinción de cualquier huella de lo creado. Cfr. págs. 36, 67.

Ahmad ibn al-'Arîf: Sufí español del siglo XII, autor de los *Mahasîn al-Maŷâlis*; ver nota 6 del cap. IV y nota 7 del cap. V.

'âlam al-arwâh: «El mundo de los (puros) espíritus»; se distingue de 'âlam al-mitâl: «El mundo de las analogías», que es la manifestación formal que engloba el mundo psíquico y el mundo físico ('alam al-aŷsâm); ver también 'âlam al-ŷabarût. Cfr. págs. 79-80.

'âlam al-aŷsâm: «El mundo de los cuerpos», ver también 'âlam al-arwâh. Cfr. pág. 80.

'alam al-mitâl o 'âlam al-amtâl: «El mundo de las analogías», el mundo formal, tanto psíquico como corporal; corresponde a 'ilam al-jiyâl: «El mundo de la imaginación»; ver también 'âlam al-arwâh. Cfr. nota 2 del cap. X.

‘âlam al-ÿabarût: «El mundo de la Omnipotencia» identificado a veces con ‘âlam al-arwâh: «El mundo de los (puros) espíritus»; la manifestación informal; ver también Hâhût. Cfr. páginas 79-80.

al-Amr: La orden, el mandato; en teología: el Mandato divino, simbolizado por la palabra creadora kun, «sé»: «Su mandato (amruhu), cuando Él quiere una cosa, es que Elle diga: ¡sé! y ella es» (Corán, xxxvi, 81). El mandato corresponde al Verbo; la palabra amr tiene, por lo demás, este último sentido en arameo. Los dos pasajes siguientes del Corán afirman implícitamente la identidad del Mandato y de la Palabra (kalima) divina o Verbo: «Jesús es a los ojos de Dios lo 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 (kalimatuhi) que proyectó sobre María, y espíritu de Él...». (iv, 170). Sobre la relación entre Amr y Rûh (Espíritu), ver págs. 29-30. Al-amr toma con frecuencia el sentido de «realidad», «acto», «cosa actual». El Corán dice: «A Dios regresarán las realidades (umûr)»; lo que evidentemente significa que las esencias increadas de las cosas volverán a Dios; esas esencias se identifican desde entonces con el Mandato divino; están contenidas en Él. El mandato divino corresponde al acto puro y se opone como tal a la pasividad pura de la Naturaleza (al-Tabî’a). Cfr. págs. 30, 54, 73, 83, 85, 87, 88, 109 (nota 8), 122.

‘Ali, ibn Abî Tâlib: el sobrino del Profeta, cuarto Califa del Islam. anfâs: plural de nafas.

al-’âqil: el conocedor, el inteligente. El ternario: al-’âqil (el conocedor), al-ma’qûl (lo conocido),

al-’aql (el intelecto, el conocimiento), desempeña un papel importante en metafísica. Cfr. la nota 9 del capítulo xviii.

al-’Aql: el intelecto; al-’aql al-awwal: el Intelecto primero. Análogo al Cálamo supremo (al-Qalam) y a al-Rûh: corresponde al Nous plotiniano. Cfr. págs. 85, 88, 115, 117, 118.

Al-’Arabî al-Hasanî al-Darqâwi: célebre renovador del Sufismo en el Mahgreb, fundador de la orden šâdilîi de los Darqawâ; murió en el 1823 en Marruecos. Cfr. pág. 111.

al-’arif: el que conoce, el gnóstico; ver ma’rif a. Cfr. pág. 134.

asmâ’ dâtiyya: nombres de la Esencia, son los nombres divinos que no tienen analogía con la criatura. asma’ sifâtiyya: nombres cualitativos, nombres que designan Cualidades divinas.

al-a’yan: plural de ‘ayn: las esencias o primeras determinaciones de las cosas; al-â’ yan altâbita: las «esencias inmutables» o posibilidades principales, los arquetipos. Cfr. págs. 72 (nota 3), 74, 79, 135, 136.

al’ayn: la esencia, la determinación primera, el ojo, el origen; al’ayn al-tâbita, a veces también simplemente al-’ayn: la esencia inmutable, el arquetipo, la posibilidad principal de un ser o de una cosa. Cfr. págs. 72 (nota 1), 74, 79, 135, 136.

‘ayn al-qalb: el ojo del corazón, el órgano de la intuición intelectual. Cfr. pág. 111.

haqâ': subsistencia, duración, designa en Sufismo el estado espiritual de la subsistencia fuera de toda forma, es decir, la reintegración en el Espíritu o incluso en el Ser puro; significa también la Eternidad divina. Contrario: fanâ'. Cfr. páginas 16, 61.

baraka, al-baraka: la bendición, la influencia espiritual. Se habla del šayj al-baraka, del maestro que detenta la influencia espiritual del Profeta o que ha realizado esta presencia espiritual que no es más que virtual en la mayoría de los iniciados. Cfr. pág. 20.

al-Bâri: el Productor. Cfr. nota 2 del capítulo VIII.

al-barzaj: el istmo; símbolo de un estado intermedio o de un principio de mediación. Cfr. págs. 61, 114.

al-basmala: la fórmula bismilâhi-r-rahmâni-r-rahîm. Cfr. página 57ss.

al-bast: la expansión (del alma por la esperanza o la alegría espiritual); contrario de al-qabd. Cfr. pág. 109.

bâtin: interior, escondido. Contrario de zâhir: exterior, aparente. Se distingue la «ciencia interior» (al-'ilm al-bâtin), la ciencia esotérica, sufí, de la «ciencia exterior» (al-'ilm al-zâhir) de los doctores de la ley. Al-Bâtin: «el Interior» es uno de los nombres coránicos de Dios. Cfr. págs. 15, 82, 92.

al-bay'a: el pacto; en el orden espiritual: el rito de iniciación; en el orden temporal: la investidura de un soberano. Cfr. pág. 20.

Al-Bîrûnî, Aû Rayhân: erudito persa del siglo x, que escribió una célebre obra sobre la civilización hindú. Cfr. Alberunis' India, editado por Edward C. Sachau, Trübner's Oriental Series.

bismillâhi-r-rahmâni-r-rahîm: «En el Nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso»; fórmula de consagración. Cfr. pág. 57.

butûn: estado de interioridad, de no manifestación. Ver también bâtin. Cfr. pág. 82.

al-daqa'iq: plural de daqîqa: fineza, sutilidad. En sufismo, al-daqa'iq designa los aspectos del mundo sutil, psíquico, en oposición a Haqâ'iq que designa las Realidades o aspectos del mundo supraformal. Cfr. pág. 44.

al-Dât: la Esencia, la Quididad (en filosofía escolástica, lo que una cosa es en sí); la expresión es el femenino de du, que significa poseedor de... La Dât de un ser es el sujeto al cual se refieren todas sus cualidades (sîfât); las cualidades difieren entre sí, pero no en su vinculación con el mismo sujeto. Cfr. págs. 68, 73, 135, 137, 138.

al-dawq: el gusto, la intuición. Cfr. pág. 118.

Derqawiyya o Darqawiyya: rama magrebí de la Orden de los Šâdiliyya. Cfr. pág. 21, nota 7.

dikr-Ullâh: la invocación de Dios. Cfr. pág. 123.

dikr: recuerdo, mención; como rito: invocación. Cfr. págs. 76, 77, 111, 116, 118, 122 (y

nota 3), 123, 126, 127.

dikram katîrâ: «invocación frecuente». Cfr. pág. 124.

al-fanâ: la extinción, la evanescencia; designa en Sufismo la extinción de los límites individuales en el estado de la Unión con Dios. Contrario: al-baqâ', «la subsistencia». Cfr. el versículo coránico: «Todo sobre ella (es decir, la tierra) es evanescente (fân); no subsistirá más que la Faz de tu Señor, esencia de la majestad y de la generosidad» (LV, 26). Cfr. páginas 16, 40, 61.

al-faqîr: el pobre, el indigente; el pobre en Dios (al-faqîr ilâ-llâh), ver también al faqr. Cfr. pág. 107.

al-faqr: la indigencia, la pobreza espiritual. Cfr. el pasaje coránico: «Oh vosotros, hombres: vosotros sois los indigentes (fuqarâ) hacia Dios, y Él es el independiente, el Glorioso» (xxxv, 16). Al-faqîr, sinónimo de la palabra persa «derviche», es el nombre comúnmente dado a los que siguen una vía contemplativa; la aplicación de este nombre a los «faquires» que se exhiben en las plazas públicas de la India, proviene de una decadencia de su significación. Cfr. págs. 48, 106, 123.

al-farq: la separación, la conciencia separativa. Contrario de al-ÿâm'. Cfr. pág. 129.

al-fatiha: «la que abre», la primera sura del Corán, oración ritual del Islam. Cfr. págs. 57, 58.

al-fayd: el desbordamiento, la expansión, el flujo, la efusión, la emanación; al-fayd al-aqdas: «la expansión santísima», la manifestación principal. Cfr. págs. 74, 71.

al-fikr: el pensamiento. Cfr. págs. 113, 117.

al-fi'l: la acción, el acto. Cfr. pág. 72.

Fusûs al-Hikam: literal: «Los engarces de las Sabidurías», título habitualmente traducido por La sabiduría de los profetas; obra célebre de Muhyî-l-Dîn Ibn 'Arabî. Una traducción francesa parcial nuestra (T. B.) ha aparecido en Editions Albin Michel, París, 1955 y 1974.

Futtûhât al-Makkiyya: Las revelaciones de La Meca, la obra más rica de Muhyî-l-Dîn Ibn 'Arabî.

al-gafla: la negligencia, el descuido, la inconsciencia. Cfr. pág. 123.

al-gayb: lo oculto, el misterio, lo no manifestado. Cfr. pág. 135.

al-gayra: el cielo, los celos. Se dice que Dios es «celoso» en el sentido de que no tolera que Se le «asocie» otra divinidad. Cfr. pág. 106.

al-Gazzâlî Abû Hâmid Muhammad: 1058-1111, gran teólogo sufí y vivificador de las ciencias religiosas del Islam. Cfr. páginas 17 (nota 3) y 127 (nota 8).

al-Habâ: literalmente: el polvo fino suspendido en el aire; la materia prima, la Substancia pasiva universal. Gr. págs. 86, 87, 88.

habîb: querido. Cfr. pág. 95.

al-Hadârat, plural de Hadra: las Presencias (divinas) o las modalidades de la Presencia divina en la contemplación. Cfr. pág. 70 (nota 12), y pág. 99.

al-hadd: el límite, la definición. Cfr. nota 2 del capítulo vi. hadît: sentencia, la sentencia del Profeta transmitida aparte del Corán por una cadena de intermediarios conocidos; hay dos tipos de hadît: hadît qudsî («sentencia sagrada») designa una revelación directa, donde Dios habla en primera persona por boca del Profeta: hadit nabawî («sentencia profética») designa una revelación indirecta donde el Profeta habla por sí mismo. Cfr. pág. 51 (y nota 1) y págs. 67, 73, 116.

a-hadra: La Presencia (divina); este término designa también la invocación colectiva acompañada con la danza; ver también al-'imàra. Cfr. pág. 126 (nota 7).

al-hafz: la memoria, como facultad de retener una impresión. Cfr. pág. 116.

al-Hâhût: La Naturaleza esencial de Dios: derivada del Nombre divino Huwa «Él» y formada por analogía con los términos siguientes, que citamos según su orden jerárquico descendiente:

al-Lâhût: la Naturaleza divina (creadora);

al-'ÿabarût: el Poder, la Inmensidad divina, el mundo informal;

al-Malakût: el Reino angélico, el mundo espiritual;

an-Nasut: la naturaleza humana, en particular la forma corporal del hombre. Ver también bajo los diferentes términos. Cfr. nota 4, pág. 99.

al-hâl: plural: ahwâl: el estado, el estado espiritual; se opone a veces hâl (estado) a maqâm (estación espiritual); en ese caso el primero se considera como pasajero; el segundo como estable. Cfr. págs. 106, 127 (nota 9) y 133.

al-j'amd: la alabanza. Cfr. pág. 59.

al-Haqâ'iq: plural de Haqîqa. Cfr. pág. 110.

al-Haqîqa: la verdad, la realidad; en sufismo: la Verdad o Realidad divina, la realidad esencial de una cosa. Cfr. la palabra del Profeta: likulli di haqqin haqîqa, «A toda cosa real corresponde una Realidad (o Verdad) divina». Cfr. págs. 24, 29, 44, 48, 86, 98, 110, 134.

Haqîqat al-haqâ'iq: «La Verdad de las verdades» o «la Realidad de las realidades», análoga al Logos; es considerada como un «istmo» (barzaj) imperceptible, intermediario entre el Ser divino y el cosmos. Cfr. pág. 86.

al-Haqq: la Verdad o la Realidad; en sufismo, al-Haqq designa la Divinidad en cuanto se distingue de la criatura (al-jalq). Ver también haqîqa. Cfr. pág. 28 (nota 9).

hayawân natîq: animal dotado de palabra; clásica definición del hombre en comparación con las otras especies animales. Cfr. pág. 118.

al-hayba: el temor reverencial, el terror ante la Majestad divina. Cfr. pág. 88.

haykal: templo, forma corporal. Cfr. pág. 29 (nota 11).

al-Hayûlâ: forma arabizada del griego hylé; la Materia prima; análoga a al-Habâ, sobre todo en el aspecto secundario, cósmico, de ésta. Cfr. pág. 87 (nota 3) y pág. 88.

al-hikam: plural de bikma, sabiduría.

al-Hikmat al-ilâhiyya: la Sabiduría divina. Cfr. pág. 15 (nota 1).

al-himma: la fuerza de decisión, la aspiración espiritual. Cfr. página 117.

al-hiss: la facultad sensorial, el dominio de los sentidos. Cfr. página 111.

hi'âb: velo, cortina. El Profeta dice que Dios se oculta tras setenta mil cortinas de luz y de tinieblas. En sufismo se llama «velado» (mah'ûb) aquel cuya conciencia está determinada por la pasión, sensual o mental, y en consecuencia no percibe la luz divina en el corazón; según esta expresión, es el hombre el que está cubierto por un velo o una cortina, y no Dios. Cfr. págs. 30, 99, 131.

Hüdl: antiguo profeta árabe, mencionado en el Corán. Cfr. página 61.

al-hukm: el juicio, la facultad de juzgar. Cfr. pág. 72.

al-hurûf: plural de harf: las letras del alfabeto árabe, y en consecuencia los sonidos que representan. Cfr. pág. 82. Huwa: «Él», nombre divino.

al-Huwiyya: derivado del pronombre huwa «Él»: la Ipseidad, la Aseidad divina, el «Sí» supremo. Cfr. págs. 46, 83, 135, 136.

Ibn 'Arabî o Ibn al-'Arabî: ver Muhyî-l-Dîn ibn 'Arabî.

Ibn 'Atâ' Allâh al Iskandarî, muerto en el 1309, sadilî, autor de las célebres sentencias sufíes al-Hikam.

Ibrâhîm ibn Addam, célebre sufí del siglo VIII, originario de Balkh. (Ver nota 5 del capítulo 1)

iq'n: permiso, autorización. Cfr. pág. 127.

al-ihsan: la virtud santificante, la belleza espiritual; ver su definición en la pág. 104. Señalemos el ternario fundamental: al-islâm (el abandono a la voluntad divina), al-imân (la fe) y al-ihsân, ternario comentado por el Profeta en el célebre hadit de Gabriel. Cfr. págs. 104, 123 y 137 (nota 11).

Ihyâ 'ulûm al-din: «La Vivificación de las Ciencias de la Religión», título de una obra de Al-Gazzâlî. Cfr. pág. 127 (nota 10).

al-ijlâs: la sinceridad, la pureza de intención. Cfr. págs. 48, 107, 123.

ilah: divinidad. Cfr. pág. 67.

al-'ilm: el conocimiento, la ciencia. Cfr. pág. 39 (nota 3) y pág. 70 (nota 13).

imâm: modelo, prototipo; ritualmente: el que preside la oración en común; jefe de una comunidad religiosa. Cfr. pág. 91.

al-imân: la fe. Cfr. el ternario tradicional al-islâm (la sumisión),

al-imân (la fe), al-ihsân (la virtud espiritual). Cfr. pág. 123.

al-'imâra: término técnico que designa el dikr colectivo acompañado de danza; ver también alhadra. Cfr. p. 126 (nota 7).

al-Insâan al-kâmil: «El hombre perfecto» o «El hombre universal»; término sufí para quien ha realizado todos los grados del Ser; designa también el prototipo permanente del hombre. Cfr. págs. 19, 94, 95 (nota 4), 117.

al-irâda: la voluntad. Cfr. pág. 72.

al-îšara: la alusión, el simbolismo. Cfr. pág. 72.

al-islâm: la sumisión (a la Ley divina); ver también al-iman. Cfr. pág. 123.

al-isti 'dad: la predisposición, la aptitud, la preparación para recibir, la virtualidad. Cfr. pág. 133.

al-itbâat: la afirmación. Cfr. pág. 66.

al-ittisâf bi-l-Sîfât il-ilâhiyah: la «asimilación a las Cualidades divinas»; ver también sîfât. Cfr. pág. 99.

îyâd: literalmente «existenciación», producción a la existencia (Wu'ûd). Cfr. pág. 72.

jalaqa: crear; ver también jalq. Cfr. págs. 71 y pág. 72, texto y nota 2.

al-Jâliq: el Creador, ver también jalq. Cfr. pág. 72.

al-Jalq: la creación, la criatura; ver también al-Haqq. Cfr. pág. 72, texto y nota 2.

jalwâ: aislamiento, retiro espiritual. Cfr. pág. 127.

jâtin o jâtam: sello; jâtim al-Wilâyâ: «el Sello de la Santidad»; jâtim an-Nubuwwa: «el Sello de la Profecía»; la primera expresión se atribuye con frecuencia a Cristo en el momento de su segunda venida; la segunda, siempre a Muhammad. Ver también wilâya. Cfr. pág. 98.

al-jawf: el temor. Cfr. págs. 38, 40 ss., 124.

al-jiyâl: la imaginación. Cfr. págs. 80 (nota 2), 115, 117. Ver también 'âlam al-mitâl.

jufya: en secreto, oculto. Cfr. pág. 124.

al-kalima: la palabra, el Verbo. Cfr. págs. 118, 122.

al-Kamâl: la perfección, la plenitud, la infinitud. Cfr. págs. 36, 73.

al-karam: la nobleza de alma, la generosidad. Cfr. pág. 48.

karb: constricción, desamparo, se opone a tanfîs: expansión, consolación, de nafasa; ver

también esta última palabra. Antes de su «expansión» de modo distintivo, las posibilidades de manifestación se encuentran en un estado de «constricción» (karb), al menos cuando se las considera en relación con su desarrollo ulterior, no en su realidad inmutable. Cfr. pág. 82.

al-kašf: la intuición; literalmente: el levantamiento de una cortina o velo. Ver también: hiyâh. Cfr. pág. 116.

al-kawn: el cosmos, el universo. Cfr. pág. 93.

al kawnu insânun kabîrun wa-i-insânu kawnun sagîr: «El universo [o el cosmos] es un gran hombre, y el hombre es un pequeño universo [o cosmos]» máxima sufí. Cfr. pág. 93.

al-kimiyâ al-sa'dâ: La alquimia de la beatitud, título de una obra de al-Gazzâlî, sinónimo de alkimiyâ

al-ruhâniyya, «la alquimia espiritual». Cfr. pág. 103 (nota 1).

kun: ¡Sé!, el ¡fiat! la orden creadora. Ver también al-Amr. Cfr. páginas 30, 83.

al-Lâhût: La Naturaleza divina; se opone a al-Nâsût: la naturaleza humana; ésta, dice Ibn 'Arabî, es como una forma o un continente en el que al-Lâhût es su contenido, la vida secreta. Lâhût es derivado de ilâh, «divinidad»; Nâsût de insân, «hombre». Ver también Hâhût. Cfr. págs. 97 y 99 (nota 4).

lâ huwa wa lâ gayrubu: «Ni Él ni otro que Él». Cfr. pág. 69.

lâ ilâha il-Allâh: «No hay divinidad si no es La Divinidad» la fórmula fundamental del Islam. Cfr. págs. 66, 67.

lawâ'ih: luces, intuiciones. Cfr. pág. 106.

Lawâ'ih: Fulgores, título de un libro de Yâmî.

lawâmi': iluminaciones, intuiciones súbitas. Cfr. pág. 106.

al-Lawh al-mahfûz: la Tabla guardada, símbolo de la Substancia receptiva universal o del Alma universal. Cfr. págs. 85, 88.

laylat al-qadr: «La noche de la predestinación» en la que fue revelado el Corán y de la que habla la sura al-qadr (XCVII); corresponde simbólicamente a la noche del nacimiento de Cristo. Cfr. pág. 54 (nota 6).

al-lubb: el núcleo; en sentido figurado: el sentido oculto, la esencia de una cosa, el corazón. Contrario al-qîšr: la cáscara: «¡Escoge el núcleo y arroja la cáscara!». Cfr. pág. 16.

al-mahabba: el amor, el amor espiritual. Cfr. pág. 24. Ver también: al-ma' rifa. Cfr. págs. 38 ss.

Mahâsin al-Ma'yâlîs: Las Bellezas de las Reuniones, obra de Abmad Ibn al-'Arîf sobre las virtudes espirituales. Ver pág. 40 (nota 6).

al-mahw: el aniquilamiento (de la individualidad). Cfr. pág. 40.

al-Malakût: la Soberanía permanente, el Reino celestial y angélico. Cfr. el versículo coránico: «es El quien tiene en Su mano la Soberanía (malakût) de toda cosa...» (xxxvi, 83). Ver también Hâhût. Cfr. pág. 99, nota 4.

al-ma'nâ: el sentido, el significado, la apreciación espiritual. Cfr. pág. 111. Mansur al-Hallây al-Husayn, 858-922, fue crucificado por la autoridad saraíta por haber pronunciado la palabra Ana-l-Haqq: «Yo soy la Verdad.» Cfr. pág. 28 (nota 9).

al-maqâm: la estación (espiritual). Ver también al-hâl. Cfr. página 106.

al-ma'rifa: el conocimiento, la gnosis; al-ma' rifah (el conocimiento), al-mahabba (el amor) y almajâfa (el temor) constituyen el ternario sufí de los motivos o cualidades que conducen a Dios. Cfr. págs. 38, 47.

matal: análogo, parecido; ver 'âlam al-mitâl. Cfr. págs. 80, 81 y 84 (nota 13).

al-matla': lugar de ascensión, lugar donde sale el sol. Cfr. pág. 52 (nota 2).

maÿdûb: el que sufre la atracción divina (al-ÿadb), el hombre espiritual cuyas facultades mentales están como paralizadas o confusas por efecto de la atracción divina; es el caso de los «locos de Dios», no de aquellos que simulan una locura para aislarse de los hombres, sino de los que están realmente impedidos para exteriorizar su estado espiritual de una manera inteligible. Cfr. pág. 23.

mawÿûd: existente. Ver Wuÿûd.

Mewlewîs: orden de derviches fundada por Mawlanâ 'ÿalâl al-dîn Rûmî.

miškât: nicho, tabernáculo. Cfr. la sura de la «Luz»: «Dios es la luz de los cielos y de la tierra. El símbolo de Su Luz es como un nicho (miškât); en el nicho hay una lámpara; la lámpara está en un vaso, el vaso es como una estrella brillante», etc. (xxiv, 35). Cfr. pág. 30.

al-mudâkara: la conversación espiritual, la acción de recordarse (dikr) mutuamente las verdades divinas. Cfr. pág. 111.

Muhammadum rasûl-l-Ullâh: «Muhammad es el enviado de Dios», el segundo «testimonio» (šahâda) islámico.

al-muhsinîn: los que practican la virtud espiritual (al-ihsân). Cfr. pág. 123.

Muhyî-l-Dîn Ibn 'Arabî (a veces también Ibn al-'Arabî), al-Hatimî al-Andalûsi: de sobrenombre al-šayj al-akbar, «el maestro más grande», vivió del 1165 al 1240 de la era cristiana. Escribió numerosos libros sufíes, el más célebre de los cuales es el Fusûs al-Hikam y el más rico en contenido sus Futûhât al-Makkiyya. (Ver nota 4 del Prólogo, pág. 12.)

mujilisîna lahu-d-dîn: «los que practican la religión con un corazón puro», expresión coránica. Cfr. pág. 124.

al-mumkinât: plural de mumkin: las posibilidades; se distingue en lógica entre mumkin (posible), wâîb (necesario) y yâîz (contingente); desde el punto de vista metafísico, lo posible se refiere principalmente a lo necesario, desde el momento en que toda posibilidad tiene necesariamente la realidad que ella implica por su naturaleza. Cfr. pág. 74.

al-murşid: el maestro espiritual; literalmente; aquel que conduce recto. Cfr. pág. 20.

al-Musawwir: «el Formante», El que da la forma. Cfr. pág. 72 (nota 2).

Najas al-Rahmân: la «Espiración del Clemente», llamada también: al-Nafas al-rahmânî: la «Espiración misericordiosa»; la Misericordia divina considerada como principio manifestante, y por tanto como poder casi maternal de Dios. Ver también Rahma. Cfr. págs. 82, 87, 88.

naffasa: soplar, espirar, dilatar, consolar; ver también nafas. Cfr. págs. 82, 83 (nota 11).

al-nafs: el alma, la psique, es decir, la realidad sutil del individuo, el «yo». En su oposición al espíritu (rûh) o al intelecto ('aql), la nafs aparece con un aspecto negativo, porque está constituida por el conjunto de tendencias individuales o egocéntricas. Se distingue no obstante entre:

1. al-nafs al haywâniyya: el alma animal, es decir, el alma en cuanto obedece pasivamente a los impulsos naturales;
2. al-nafs al-ammâra: «el alma que ordena», es decir, el alma pasional y egoísta;
3. al-nafs al-lawwâma: «el alma que censura», es decir, el alma consciente de sus imperfecciones;
4. al-nafs al-mutma'inna: «el alma apaciguada», es decir, el alma reintegrada en el Espíritu, reposando en la certeza. Estas tres últimas expresiones son coránicas. Cfr. págs. 29, 30, 46, 47, 52, 72, 124.

al-nafs al-ammâra: ver al-nafs.

al-Nafs al-kulliyya: el Alma universal, que engloba a todas las almas individuales; corresponde a la Tabla guardada (al-Lawb al-mahfûz) y se opone al Espíritu (al-Rûh) o Intelecto primero (al-'Aql-awwal); es análoga a la psique de Plotino. Cfr. págs. 85, 87.

a-nafyî: la negación. Cfr. pág. 66.

Naqş-bandiyya: orden sufí de origen persa, extendida sobre todo en los países islámicos de Oriente. Fundada por Naqşband (1317-89). Cfr. pág. 21 (nota 7).

a-Nâsût: ver Lâhût. Cfr. págs. 97 y 99 (nota 4).

nisab kulliyya: Relaciones universales, categorías universales. Cfr. págs. 70, 73, 79, 91, 95.

niyya: intención. Cfr. pág. 121.

al-Nûr: la Luz, en particular la luz divina, increada, que engloba toda manifestación y que

se identifica con la Existencia considerada como principio. Cfr. el versículo coránico: «Dios es la Luz de los cielos y de la tierra» (xxiv, 35). Cfr. pág. 70 (nota 13).

al-qabd: la constricción, la opresión; estado espiritual que sucede al temor de Dios; contrario de al-bast. Cfr. pág. 109.

al-qabil: el receptáculo, la substancia pasiva y receptiva, derivada de la raíz QBL, que significa «recibir», «situarse en frente de». Cfr. pág. 73.

Qâdiriyya: Orden sufí fundada por ‘Abd al-Qâdir Yîlânî. Cfr. página 21 (nota 7).

al-qadr: el poder, la predestinación, la medida del poder inherente a una cosa. Ver laylat-alqadr. Cfr. pág. 54 (texto y nota 6) y pág. 72.

al-Qalam al-a’la: el Cálamo supremo; se opone a la Tabla guardada (al-Lawb al-mahfûz); ver al-’Aql. Cfr. págs. 85, 88.

al-qalb: el corazón; el órgano de la intuición superracional que corresponde al corazón, como el pensamiento corresponde al cerebro. El hecho de que los modernos localicen en el corazón no la intuición intelectual, sino el sentimiento, prueba que éste ocupa en ellos el centro de la individualidad. Subrayemos la analogía que existe entre la raíz de la palabra qalb: QLB y la de la palabra qâbil: QBL (ver más arriba). Cfr. páginas 30, 116.

qalb al-islam: «El corazón del Islam». Cfr. pág. 16.

al-qawâbil: plural de qâbil.

al-Quddûs: el Santísimo.

al-Qutb: el polo; en sufismo: polo de una jerarquía espiritual. Se habla del «polo de la época»; la mayoría de las veces permanece desconocido para la mayor parte de los hombres espirituales. Cfr. pág. 98.

al-Rahîm: el Misericordioso; ver también al-Rahma. Cfr. páginas 57 ss.

al-Rahmâ: la Misericordia (divina): la misma raíz RHM se encuentra en los dos Nombres divinos: al-Rahmân (el Clemente, aquel cuya Misericordia lo engloba todo) y al-Rahîm (el Misericordioso, el que salva por Su gracia); la palabra más simple de la misma raíz es rahim: matriz, y de ahí el aspecto maternal de estos Nombres divinos. Cfr. págs. 57 ss., 82 (texto y nota 8).

al-Rahmân: el Clemente, Aquel cuya naturaleza es misericordia (rahma). Ver también al-Rahma. Cfr. págs. 57 ss., 124.

rasûl: enviado, mensajero; en teología: enviado divino. Es en calidad de mensajero (rasûl) como un profeta (nabî) promulga una nueva Ley sagrada. Todo profeta no es necesariamente rasûl aunque goce de la inspiración divina, pero todo rasûl es implícitamente nabî. Cfr. págs. 19, 95.

Risâlat al-Ahadiyya: Tratado de la Unidad, atribuido a Muhyî-l-Dîn Ibn ‘Arabî; traducido por Abdul-Hadi en Le Voile d’Isis, números de enero y febrero de 1933. Cfr. pág. 12 (nota

4).

al-Rûh: el espíritu; en sufismo, esta palabra tiene los significados principales siguientes:

1. El Espíritu divino, por consiguiente increado (al-Rûh, al-ilâhî), llamado también Rûh al-Quds, el Espíritu Santo;
2. El Espíritu universal, creado (al-Rûh, al-kullî);
3. El Espíritu individual, o más exactamente polarizado respecto a un individuo;
4. El espíritu vital, intermediario entre el alma y el cuerpo. Cfr. el versículo coránico: «Ellos te preguntarán a propósito del espíritu; diles: el espíritu (proviene) del mandato (amr) de mi Señor...» (xvii, 84). Cristo es llamado Rûh Allâh, «Espíritu de Dios». Ver también Amr. Cfr. págs. 29, 30 (texto y nota 13), 54, 85, 86, 88, 93, 109, 116-123.

Rûh-al-islâm: «el espíritu del Islma». Cfr. pág. 16. Rûh al-Quds: El Espíritu Santo; ver Rûh. rusul: plural de rasûl. Cfr. pág. 19.

Ru' ya: visión; según su sentido exacto, esta palabra designa una visión formal, que por tanto pertenece al mundo corporal o psíquico; por extensión del simbolismo de la visión, ru' yah puede, sin embargo, designar cualquier contemplación, incluso informal. Ru' yat al-qalb: «La visión del corazón», la intuición espiritual. Cfr. págs. 46, 118.

al-sabr: la paciencia. Cfr. pág. 106. Sahl al-Tustarî, Abû Muhammad, 818-896, célebre teólogo y sufí de Tustar en el Ahwâz; sus Mil Sentencias han sido recopiladas por sus discípulos.

al-Sakîna: la Paz divina que mora en un santuario o en el corazón. La raíz SKN contiene los significados de «inmovilidad» (sukûn) y «habitación». Es análoga a la palabra hebrea shekhîna, la Gloria divina que habita el Arca de la Alianza. Cfr. el versículo coránico: «Él es el que hace descender la Sakîna en el corazón de los creyentes a fin de que adquieran una nueva fe por encima de su fe...» (xlviii, 4). Cfr. pág. 125.

al-salb: el despojamiento. Cfr. pág. 66.

al-samâ': la audición; designa también las sesiones de concierto espiritual. Cfr. pág. 118 y pág. 126 (nota 7).

šahâda: testimonio, en particular el testimonio de «no hay divinidad si no es la Divinidad». Cfr. pág. 65 y 67 (nota 4).

šahîd: testigo; ver también šiuhûd y šahâda. Cfr. pág. 70 (nota 13) y pág. 137.

Šarî'a: la Ley sagrada, revelada. Cada Mensajero (rasûl) divino trae una nueva Šarî'a en conformidad con las condiciones del ciclo cósmico y humano. Se opone Šarî'a a Haqîqa, Ley sagrada a Verdad o Realidad divina; las leyes sagradas difieren, mientras que su Realidad divina permanece invariable. Cfr. pág. 56 (nota 9).

Sayyidnâ 'Isâ: «Nuestro Señor Jesús». Cfr. pág. 19.

al-siddîq: el verídico, el sincero. Cfr. pág. 107.

al-siddî: la veracidad, la sinceridad, la ausencia de interés individual en los actos espirituales. Cfr. págs. 48, 107.

sîfa: singular de sîfât.

al-sîfât: las cualidades o atributos; al-sîfât al-ilâhiyya: las Cualidades o Atributos divinos. Ver también Dât. Cfr. págs. 66, 134.

al-silsila: la cadena; designa en sufismo la continuidad de la filiación espiritual a partir del Profeta. Cfr. págs. 17, 127.

al-sirât al-mustaqîm: El sendero recto; expresión coránica. Cfr. página 61.

Sirr: secreto, misterio. En Sufismo, al-sirr designa el centro Intimo e inefable de la conciencia, el «punto de contacto» entre el individuo y su principio divino. Cfr. págs. 30, 116.

suf: lana. Cfr. nota 1 del capítulo 1.

al-Sûfî: Sufí, adherente del Sufismo; según su acepción más rigurosa, esta palabra designa al que ha llegado al conocimiento efectivo de la Realidad (Haqîqa) divina; de donde: al-Sûfî lam yujlaq («El Sufí no ha sido creado»). Cfr. págs. 15, 31.

al-Šuhûd: la Conciencia, la cualidad de testigo. Cfr. pág. 70 (nota 13).

Suhrawardi de Alepo: Sufí persa, condenado a muerte en 1191 por sus expresiones doctrinales demasiado audaces. Cfr. página 37.

al-sûra: la forma; al-sûrat al-ilâhiyya: La forma divina. Cfr. nota 3 del capítulo XIII.

Ta'ayyun: determinación, individuación; implica también el sentido de «autodeterminación»; así es como debe de ser entendido respecto a Dios. Cfr. págs. 72, 74.

Ta'ayyunat: plural de Ta'ayyun.

al-tabi'a: la Naturaleza; Tabi'at al-kull: la Naturaleza universal. Es un aspecto del principio pasivo y «plástico» de la Substancia universal (al-Habâ); es esta Substancia como generadora del mundo, y de ahí su naturaleza maternal. Ibn 'Arabî le atribuye una realidad coextensiva de toda la manifestación universal, y la identifica con la «Espiración del Clemente». Ver también: Ams, Nafas y Habâ. Cfr. págs. 83, 87, 88, 109 (nota 8).

tadarru': humildad. Cfr. pág. 124.

at-tafakkur: la meditación. Cfr. pág. 129 Ss.

tama': deseo. Cfr. pág. 124.

tanzih: alejamiento, exaltación, afirmación de la trascendencia divina; contrario: tašbih: comparación, similitud, afirmación del simbolismo. Las dos afirmaciones se encuentran reunidas en expresiones coránicas como ésta: «Nada es parecido a El (= tanzih) y es El quien oye y quien ve (=tašbih)». Cfr. pág. 67.

tanzîl: descendimiento; designa la revelación según el sentido teológico de esta palabra, a

saber: el «descendimiento» de los «libros» sagrados. Cfr. pág. 54 (nota 6).

tarîqa: singular de turuq; ver esta palabra más adelante.

al-Tasawwuf: el Sufismo; designa el conjunto de vías contemplativas que se fundan en las formas sagradas del Islam. Por transposición, un árabe hablará del «tasawwuf cristiano» o del «tasawwuf judío» para indicar el esoterismo de las tradiciones respectivas. Sobre la etimología de la palabra, ver pág. 15 (nota 1), y dr. págs. 15, 23, 38, 110, 127.

tašbîh: ver tanzih.

tasrîf: permutación. Cf r. pág. 110.

al-tawba: el arrepentimiento. Cfr. pág. 111.

al-tawhîd: la afirmación de la Unidad, de wâhid: único; normalmente, al-tawhîd significa la declaración del credo musulmán, el reconocimiento de la Unidad divina; en Sufismo, al-tawhîd resume todos los grados del conocimiento de la Unidad. Cfr. págs. 38, 65.

al-ta'yallî: el descubrimiento, la revelación, la irradiación. Cfr. páginas 73, 75, 81, 106, 117, 133, 138.

ta'yalliyât: plural de ta'yallî.

Ta'yâdîd al-jalq bil-anfâs: «La renovación de la creación por los Soplos» o «a cada sopro». Cfr. pág. 79.

ta'yârîd: el despojamiento, el aislamiento. Cfr. pág. 114.

al-tûl: la altura, en sentido figurado: la dimensión espiritual de la exaltación. Cfr. pág. 60.

turuq: plural de tarîqa: camino, sendero; designa la vía espiritual, bien la Vía por excelencia, bien una de las múltiples vías o métodos esotéricos. Cfr. la máxima sufí: «los caminos (turuq) hacia Dios son tan numerosos como las almas de los hombres». Cfr. págs. 20, 29.

al-'udum: con frecuencia también vocalizado 'adam: la no existencia, la ausencia, el No Ser, la nada. En sufismo, esta expresión implica de una parte un sentido positivo, el de la no manifestación, estado principal que se sitúa más allá de la existencia o incluso más allá del Ser, y por otra parte un sentido negativo, el de privación, de relativa nada. Cfr. págs. 71, 73 (nota 5), 74, 81 (texto y nota 6).

'Umar al-Jayyam, sufí persa de los siglos XI-XII, célebre por sus poesías. Reacciona contra la hipocresía religiosa velando sus alusiones espirituales con un lenguaje escéptico. Cfr. pág. 105.

'Umar Ibn al-Fârid, 1182-1235, célebre poeta sufí del Amor divino. Vivió en El Cairo. Cfr. págs. 37 y 40 (texto y nota 4).

ummî iletrado, del pueblo, maternal. Cfr. pág. 95.

al-'umq: la profundidad, en sentido figurado: el abismo cósmico. Cfr. pág. 60.

al-Unmûda-yê-al-farîd: el Prototipo único: se aplica a la vez a al-Rûh y al «Hombre universal» (al-Insân al-kâmil). Se escribe en ocasiones Anmûda-yê. Cfr. págs. 91, 95.

al-'Unsur al-a'zam: el Elemento supremo, la Substancia universal en su realidad divina e insondable. Cfr. pág. 88.

al-'urd: la amplitud; en sentido figurado: la amplitud cósmica. Cfr. pág. 60.

al-Wahda: la Soledad (divina); se sitúa ontológicamente entre al-Ahadiyya, la Unidad suprema, y al-Wâhidiyya, la Unidad distinta (la Unicidad). Cfr. pág. 70 (nota 13).

wâbid: único, solo. Ver Wâhidiyya.

al-Wâhidiyya: la Unicidad (divina); se distingue de la Unidad (Ahadiyya) divina que se sustrae a todo conocimiento distintivo, mientras que la Unicidad aparece en lo diferenciado, del mismo modo que las distinciones principales aparecen en ella. Cfr. págs. 67, 68.

al-wahm: la opinión, la conjetura, la facultad conjetural, la ilusión. Cfr. págs. 115, 117.

al-wârid: la inspiración, en el sentido del vislumbre espiritual. Cfr. págs. 46 ss.

al-wasl: la unión, la reunión. Cfr. pág. 123.

al-wa'yîd: la intuición existencial, la identificación con el Ser (wu'yûd), la ensiasis. Cfr. pág. 116.

Wa'yh Allâh: la Faz de Dios; la Esencia que trasciende todo. Cfr. los versículos coránicos: «Todo lo que está sobre ella (es decir, sobre la tierra) es evanescente, no subsistirá más que la Faz de tu Señor, esencia de la majestad y de la generosidad» (LV, 26); «Todo es perecedero salvo Su Faz». Cfr. pág. 86. wilâya: santidad. Cfr. págs. 98 (texto y nota 1), 108.

al-Wu'yûd: el Ser, la existencia. Cfr. págs. 70 (nota 13), 73 (texto y nota 3), 74, 81, 116, 135.

al-Ûabarût: el mundo de la Omnipotencia o la Inmensidad divina; ver también 'âlam al-Ûabarût y Hâhût. Cfr. pág. 79 y pág. 99 (nota 4).

Yabrâ'il: también Ûibrîl y Ûabrâ 'il: Gabriel el arcángel. Cfr. pág. 88.

al-Ûadb: la atracción o la «fascinación» divina; interviene en mayor o menor medida en todo proceso espiritual. Es un aspecto de la gracia. Ver también maydûb. Cfr. pág. 23.

al-Ûalâl: el Rigor divino, la Majestad aterradora. Cfr. pág. 59.

Ûalâl-al-dîn Rûmî, 1207-1273, célebre sufí de Kenya que fundó la Orden de los Mewlewis o derviches danzantes. Compuso el famoso poema Matnawî en persa, que contiene toda su doctrina. Cfr. pág. 37.

al-Ûam': la síntesis, la unión, la conciencia unitiva; contrario: alfarq. Cfr. pág. 129.

al-Ûâmî, Nûr al-dîn 'Abd ar-Rahmân, sufí persa, autor del libro Lawâ' ih (Destellos),

muerto en el año 898 de la hégira. Cfr. pág. 75.

yawm al-dîn: el Día del Juicio. Cfr. pág. 59.

al-ÿihâd al-asgar: la pequeña guerra santa, es decir, la guerra santa exterior contra los infieles. Cfr. pág. 124.

al-ÿihâd al-akbar: la gran guerra santa, es decir, la guerra santa interior, dirigida contra las pasiones y la ignorancia. Al volver de una campaña contra los infieles, el Profeta dijo: «Hemos vuelto de la pequeña guerra santa a la gran guerra santa.» Cfr. pág. 124.

al-ÿinna o al-ÿinn: los genios; seres sutiles que pertenecen al mundo formal. Cfr. pág. 129.

Al-ÿunayd Abû-l-Qâsim, muerto en el 910, célebre maestro del sufismo, llamado «el jefe de la tropa». Cfr. pág. 37.

zahara: aparecer, manifestarse; ver también zâhir. Cfr. pág. 72.

zâhir: exterior, aparente: contrario de bâtin; ver esta palabra.

Al-Zâhir: «el Exterior» o «el Aparente», es uno de los nombres coránicos de Dios. Cfr. págs. 15, 91.

al-zuhd: la ascésis, como privación de las satisfacciones sensuales. Cfr. pág. 29.

Notas

[1] Por «intelecto» no entendemos la razón o el pensamiento discursivo, sino el «órgano» del conocimiento inmediato, de la certidumbre, es decir, la inteligencia pura que va más allá de la mera razón. Este «órgano», la Teología ortodoxa, en particular Máximo el Confesor, lo llama *Noûs*. <<

[2] Cf. Frithjof Schuon, *De l'unité transcendante des Religions* (Ed. du Seuil, Paris, 1978).

<<

[3] Esta ley universal de la revelación se expresa en el Corán, aunque sólo de forma implícita y con el lenguaje característico del monoteísmo: «El Profeta cree en lo que el Señor le ha enviado. Los fieles creen en Dios, en Sus ángeles, en Sus libros (revelados) y en Sus enviados. Ellos dicen: no hacemos diferencia entre los enviados de Dios» (II, 284). «Nosotros hemos establecido para cada nación los ritos que ella sigue» (XXII, 66). <<

[4] Nació en Murcia y murió en Damasco, de 1165 a 1240 de la era cristiana. Dentro del esoterismo islámico se le denomina *muhyi-l-Dîn* «el vivificador de la religión» y *al-sayj al-akbar* «el maestro más grande». Entre las obras que se conservan citaremos, por su importancia, las *Futuh al-Makkiyya* (Las Revelaciones de la Meca) y *Fusus al-Hikam* (La Sabiduría de los Profetas). Una traducción de los capítulos más importantes de esta última, con comentarios adicionales, ha sido hecha por Titus Burckhardt en la Colección «Spiritualités vivantes» de la editorial Albin Michel (París, 1974). A ella se refieren las citas contenidas en este libro. En castellano existe una obra sobre Ibn 'Arabi, con selección de textos, que a pesar de lo discutible de su tesis (abusar de las concomitancias del Cristianismo y Sufismo) merece atención por la descripción que hace de la vida y método espirituales del maestro. Su autor es el arabista Miguel Asín Palacios. El título. *El Islam cristianizado* (Editorial Plutarco, Madrid, 1931, Hiperión. Madrid, 1981).

También en castellano existe la traducción parcial del capítulo 148 de las *Futuh al-Makkiyya* con el título «Dos cartillas de fisionómica: Ibn 'Arabi; Al-Razi» (traducción de María J. Viguera. Editora Nacional. Madrid, 1977). Una excelente traducción en francés del «Tratado de la Unidad», *Risalat al-Abadiyya*, atribuido a Ibn 'Arabi, fue publicada por Abdul Hadi en la revista *Le Voile d'Isis* (números de enero y febrero, París, 1933). Este texto y otros de Ibn 'Arabi se pueden encontrar editados en francés en Ed. Orientales, Michel Allard, 1977). (N. del T.) <<

[5] Shrî Shankarâchârya vivió en los siglos VII y VIII de la era cristiana. Se le considera uno de los representantes más cualificados de la tradición hindú. En castellano hay traducciones parciales de sus escritos en las siguientes obras: *La Joya Suprema del discernimiento y la realización directa* (Editorial Kier, Buenos Aires, 1973 y *La sabiduría hindú* (Editorial Dédalo. Buenos Aires, 1973). En francés, existen traducidas algunas de sus obras en E. Orientales, Michel Allard. (N. del T.) <<

[1] Según la explicación más común, al-Tasawwuf únicamente significaría «vestirse de lana» (sûf); los primeros sufíes, según se dice, no llevaban más que vestidos de pura lana. Lo que nunca se ha advertido es que muchos ascetas judíos y cristianos de estos primeros tiempos se cubrían, a imitación de San Juan Bautista, sólo con pieles de carnero. Es posible que este ejemplo fuese seguido también por algunos de los primeros sufíes. A pesar de todo esto, «vestirse de lana» puede ser sólo un significado externo y popular del término Tasawwuf, que es equivalente, en su simbolismo numeral, a al-Hikmat al-ilâhiyya, «La Sabiduría divina». Al-Birûni sugiere la derivación de sûfî (plural: sufiya) del griego Sophia, Sabiduría, pero esta derivación es insostenible, desde un punto de vista etimológico, ya que la letra griega sigma se transforma normalmente en sîn en árabe y no en sâd. Sin embargo puede haber en este caso una asonancia voluntaria y simbólica. Cfr. Rene Guénon, *L'esotérisme islamique*, en la revista *Cahiers du Sud*, 22.º année, 1935. <<

[2] Traducimos voie, indistintamente, por vía, camino o sendero, términos equivalentes para designar el proceso de realización espiritual de acuerdo con un método tradicional. (N. del T.). <<

[3] Nos referimos aquí al Sufismo en sí mismo, no a sus organizaciones iniciáticas. Los grupos humanos pueden recubrirse con funciones más o menos contingentes a pesar de su conexión con el Sufismo; la élite espiritual es difícilmente perceptible desde el exterior. Por otra parte, es un hecho bien conocido que un gran número de los más eminentes defensores de la ortodoxia islámica como 'Abd al-Qâdir Yîlânî, al-Gazzâlî, el sultán Salâh al-Dîn (el Saladino) y otros estuvieron vinculados con el Sufismo. <<

[4] Algunos sufíes han manifestado, intencionalmente, actitudes que sin ser contrarias al espíritu de la Tradición, ofendían a la generalidad de los exoteristas. Era una manera de liberarse del psiquismo colectivo y las costumbres mentales. <<

[5] Sufí de la segunda mitad del siglo II de la Hégira (777), originario de Balkh (Jurasán-Turquestán), muerto expatriado en Siria. I. Goldziher ve, en esta legendaria figura, una imitación de la biografía de Buda. Cf. *Le Dogme et la Loi en l'Islam* (traducción F. Arin), ed. Geutner, París, 1920, pág. 134. Comentarios sobre su conversión y ahadit atribuidos, ver *Mystique Musulmane* de G. C. Anawati y L. Gardet, Librairie Philosophique J. Vrin. París, 1976, págs. 30 y 31. Ver también *Propos d'amour des Mystiques Musulmans*, de René Khawan, Editions de l'Orante. París, 1960, págs. 19 y ss. (N. del T.) Ver índice de nombres. <<

[6] Abd al-Karim b. Ibrâhîm al-Yîlî, nació el año 767 de la Hégira en Yîl, en la región de Bagdad. Se le considera como continuador de la enseñanza metafísica de Ibn 'Arabî (ver supra. Prólogo, n. 4). Ver *De l'Homme Universel*, extractos del libro Al-Insan al Kamil de este autor, traducidos y comentados por T. Burckhardt, Dervy Livres. París, 1975. (N. del T.) Ver índice de nombres. <<

[7] El caso de algunas turuq como la Qâdiriyya, la Darqâwiyya, la Naqšbandiyya, etc., que comprenden círculos exteriores y, por esto, una expansión popular, no es comparable con los movimientos sectarios, ya que esos círculos no se oponen al exoterismo, del que a veces se presentan como modalidades más intensas. La expansión popular de las Turuq de esencia intelectual se explica además por el hecho de que el simbolismo esotérico es, de alguna manera, accesible al pueblo, aunque no siempre lo es para los doctores de la Ley.

<<

[8] Lo que hoy, de modo habitual, se llama «intelecto», no es en realidad más que la facultad discursiva, que se distingue precisamente por su dinamismo y su agitación del intelecto propiamente dicho, inmutable en sí mismo y siempre inmediato y sereno en sus operaciones. <<

[¹] Ver notas 4 y 5 del prólogo (N. del T.). No hay en ello nada que indique la superioridad de una tradición respecto a otra, sino tendencias condicionadas por el genio y el temperamento de los pueblos. A causa del carácter bhaktico de la mística cristiana, algunos orientalistas han podido afirmar que Ibn 'Arabî no era un místico verdadero. <<

[2] El Islam no contiene, en su estructura misma, grados en cierto modo intermedios entre el exoterismo y el esoterismo, tal como el estado monástico, cuyo papel original es constituir un marco inmediato de la vía contemplativa cristiana. <<

[3] «El Sufí marroquí 'Abd al-Salâm ibn Mašš, maestro de Abu-l-Hasan al-Šâdilî— fundador de la tarîqa šâdiliyya— fue el polo (qutb) espiritual de su época. Murió en el año 1228 de la era cristiana, en su ermita sobre el monte al-‘Alam, del macizo rifeño; su tumba, en la cima de esta montaña, es uno de los lugares de peregrinación más venerados de todo el Magreb.» (Traducción de la introducción de T. Burckhardt a su artículo «La prière de Ibn Mashîsh», aparecido en la revista *Les Études Traditionelles*, n.º 399, enero-febrero, París, 1967.) (N. del T.) Ver índice de nombres. <<

[4] En los escritores espirituales como San Gregorio de Sinaí o San Simeón el Nuevo Teólogo, las virtudes se describen como síntesis concisas y transparentes del alma a la vista de una verdad divina, al no tener el contenido puramente psicológico de la virtud más que un valor provisional, lo que difiere singularmente de los análisis de alma en la mayoría de los místicos latinos postmedievales. Se recordará que, para Plotino, la virtud es un intermediario entre el alma y la inteligencia.

[El hesicasmo —término que designa un estado complejo de silencio, soledad y paz— fue uno de los núcleos depositarios de la tradición cristiana. «Su centro de difusión fue primero el monte Sinaí de donde emigró al Monte Athos... A partir del siglo IV, siguiendo el ejemplo de San Antonio, algunos anacoretas se retiraron a las ermitas de los desiertos de Egipto y Capadocia.» Sus representantes más cualificados son Evagrio el Póntico, Juan Clímaco, Simeón el Nuevo Teólogo, y posteriormente Gregorio Palamás^[+] (muerto en 1359).

El método espiritual del hesicasmo se basa fundamentalmente en la “oración del corazón”. Se pueden consultar, en castellano: *El Esoterismo*, de Luc Benoist (págs. 101 a 104, Ed. Nova, Buenos Aires, 1969; y *El peregrino ruso*, Editorial de Espiritualidad, Triana, 9, Madrid-16. En francés existe una excelente selección de textos hesicastas con el título *Petite philocalie de la prière du coeur*, Editions du Seuil, París, 1968. Sobre San Gregorio Palamás se puede consultar *Saint Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Jean Meyendorff. Col. Maîtres spirutuals, Éditions du Seuil, París, 1959.] (N. del T.) Vid. también nota 8 de este capítulo). <<

[5] La concepción cuantitativa de la virtud proviene de la consideración religiosa del mérito o incluso de un simple criterio social. Su concepción cualitativa, en cambio, tiene en cuenta la relación de analogía entre una cualidad cósmica o divina y una virtud humana. Por necesidad, la concepción religiosa de la virtud se mantiene individualista, ya que la considera sólo con miras a la salvación individual. Valdimir Lossky (*Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, pág. 194) señala que “la noción de mérito es extraña a la tradición oriental”, cuyo carácter es ante todo contemplativo. <<

[6] Algunos orientalistas quieren separar artificialmente la doctrina de la “experiencia” espiritual: ven en la doctrina una conceptualización que tendría primacía sobre una “experiencia” sumamente subjetiva. Olvidan dos cosas: primero, que la doctrina se deriva del estado de conocimiento que es el fin de la vía, y, en segundo lugar, que Dios no miente. <<

[7] Eckehart de Hochheim (cerca de Goth, Alemania) nació alrededor del año 1260. Ingresó en la Orden de Predicadores. En 1302 le fue concedido el grado de doctor por el Papa Bonifacio VIII. Murió ese mismo año. Tuvo dificultades con las autoridades eclesiásticas de la época. El Papa Juan XXII le prohibió exponer al público sus doctrinas, lo que Eckhart aceptó. Dos años después de su muerte el mismo Papa promulgó una bula condenatoria de sus proposiciones doctrinales. Se le considera como uno de los máximos representantes del esoterismo dentro de la tradición cristiana. En castellano está traducido El libro del Consuelo Divino (Aguilar, 1973). (Nota del T.). <<

[8] El hesicasmo, con todo, claramente esotérico, mantiene una distinción aparentemente irreductible, entre la “luz increada” y el intelecto (noûs), facultad humana, por tanto creada, pero creada para conocer esa Luz. La “identidad esencial” se expresa en este caso por la inmanencia de la “Luz increada”, por su presencia en el corazón. La distinción entre el Intelecto y esta Luz preserva, metódicamente, de la confusión “luciferina” del órgano intelectual con el Intelecto divino. El Intelecto divino, inmanente al mundo, puede concebirse incluso como el “vacío”, pues el Intelecto, que “aprehende” todo, no puede ser “aprehendido”. La intrínseca ortodoxia de este criterio, que es del Budismo, se identifica con ese vacío (śûnya). <<

^[9] Dice el Corán: “(Dios) ha creado los Cielos y la tierra con la Verdad (al-Haqq) (LXIV)”

<<

[10] Traducimos *principiel* por *principial*, aunque no existe este término en castellano, para respetar el sentido preciso con el que se utiliza este término en la Tradición. *Principial* se referirá pues a lo relacionado con los principios fundamentales en su alcance puramente metafísico. (Nota del T.). <<

[11] Los Sufíes ven en el cuerpo no sólo el campo que alimenta las pasiones, sino también su aspecto espiritualmente positivo, es decir, una imagen o un resumen del cosmos. Se encontrará en los escritos sufíes la expresión de «templo» (haykal) para designar el cuerpo. Muhyî-l-Din ibn 'Arabî lo compara, en el capítulo sobre Moisés de sus Fuşûş al Hikam, con el «arca donde mora la Paz (Sakîna) del Señor». <<

[12] Algunos creen poder acercarse a la esencia del Sufismo haciendo el análisis psicológico de los términos sufíes que se refieren a las etapas y grados de la realización espiritual. En realidad, la psicología espiritual sólo se comprende en virtud de un elemento supraindividual, necesariamente misterioso e inconcebible dentro del plano de la psicología ordinaria. <<

[13] El término rûh puede tener también un significado más particular: el del «espíritu vital» y es en ese sentido como se emplea la mayoría de las veces en cosmología. Ver págs. 116-117. (N. del T.) <<

[¹⁴] También para los Alejandrinos, la liberación se efectúa en tres fases, que corresponden respectivamente al Espíritu Santo, al Verbo y al Dios Padre. <<

[15] Si, con razón, se puede hablar de la posibilidad principal —o divina— de cada ser, al ser esta posibilidad la razón misma de su «unicidad personal», sin embargo no resulta de ello que haya, en el orden divino, una multiplicidad de cualquier clase que sea, pues no puede haber unicidad fuera de la Unicidad divina. Esta verdad no es una paradoja más que dentro del plano de la razón discursiva. No es difícil de concebir sino porque nos forjamos, casi de manera inevitable, una imagen «substancial» de la Unidad divina. <<

[1] «... en realidad, el panteísmo consiste en admitir una continuidad entre lo Infinito y lo finito, continuidad que sólo se puede concebir si se admite de antemano una identidad substancial entre el Principio ontológico—que es el punto fundamental para cualquier Teísmo— y el orden manifestado, concepción que presupone una idea substancial y por tanto falsa del Ser, o que se confunda la identidad esencial de la manifestación del Ser con una identidad substancial. En esto y nada más es en lo que consiste el panteísmo; pero parece que algunas inteligencias sean refractarias, sin remedio, a una verdad tan sencilla, a menos que alguna pasión o interés les lance a no prescindir de un instrumento de polémica tan cómodo como es el término de «panteísmo», lo que permite infundir una sospecha genérica sobre algunas doctrinas que se estiman molestas, sin que haya que tomarse el trabajo de examinarlas en sí mismas. No obstante, al afirmar sin cesar la existencia de Dios, los que creen que deben protegerla contra un panteísmo inexistente, demuestran que su concepción ni siquiera es propiamente teísta, puesto que no alcanza al Ser, sino que se detiene en la Existencia y más particularmente en el aspecto existencial de ésta; pues su aspecto puramente esencial la reduciría de nuevo al Ser.

Sin embargo, incluso si la idea de Dios no fuera más que una concepción de la substancia universal (materia prima) y el Principio ontológico estuviese por ello fuera de discusión, el reproche de panteísmo estaría también injustificado, al permanecer siempre la materia prima trascendente y virgen respecto a sus producciones. Si Dios fuese concebido como la Unidad primordial, es decir, como la esencia pura, nada podría serle substancialmente idéntico; pero al calificar de panteísmo la concepción de la identidad esencial, se niega al mismo tiempo la relatividad de las cosas y se les atribuye una realidad autónoma en relación con el Ser o la Existencia, como si pudiese haber dos realidades esencialmente distintas, o dos Unidades o dos Unidades...».

Frithjof Schuon, en *De l'Unité transcendante des Religions*, capítulo: «Transcendance et universalité de l'ésotérisme». E. Gallimard, París, 1948. (La versión de esta obra en inglés contiene importantes correcciones del original y ha aparecido recientemente en la editorial Harper and Row. La primitiva versión está traducida al castellano con el título *De la Unidad trascendente de las religiones*, Editorial Anaconda de Buenos Aires). En 1979 ha aparecido en Du Seuil la nueva versión francesa. N. del T.).

Precisemos que la palabra «substancial» se toma en este caso no en su acepción escolástica, que se corresponde en ocasiones con la «esencia», sino designando, por el contrario, el «polo pasivo» en oposición al «polo activo» de la Existencia universal. <<

[2] Traducido por Abdul Hadi en *Le Voile d'Isis*, n.º de enero y febrero de 1933. <<

[3] De advaitia (no-dualidad). En la tradición hindú, doctrina metafísica que supera la antítesis del monismo-dualismo, en la unidad de un principio común de orden universal. Ver a este respecto capítulo VIII de la *Introduction générale á l'étude des doctrines hindoues*, René Guénon, Les Editions Vega, París, 1976. (N. del T.). Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, Losada, Madrid, 2004. <<

[4] Por principios entendemos la causa ontológica, independientemente de sus efectos. <<

[5] De acuerdo con la expresión de Sahl al-Tustarî: «Se conoce a Dios por la unión de las (cualidades) contrarias que se refieren a Él». <<

[1] Ver índice de nombres. <<

[2] Ver índice de nombres. <<

[3] Observemos de pasada que si Muhyi-l-Dîn ibn 'Arabî atribuye a la expresión 'ilm, que igualmente se traduce por «conocimiento», un significado más universal que a la de mafrita, es porque la primera corresponde, en teología islámica, a un atributo divino. Alma 'rifa —que podría traducirse por «gnosis» en el sentido de San Clemente de Alejandría —es una participación incidental en el Conocimiento divino. (Sobre San Clemente de Alejandría, ver índice de nombres. N. del T.) <<

[4] (Ver índice de nombres.) Cf. Emile Dermenghem, L'Eloge du Vin, Poeme mystique de 'Omar Ibn al-Fâridh, París, 1931. <<

[5] Sobre el conocimiento y el amor y la distinción entre las dos vías correspondientes, ver F. Schuon, Perspectives spirituelles et faits humains. París, 1953. <<

[6] Cf. Ibn al-‘Arif, Mahâsin al-Mayâlîs, texto árabe, traducción y comentario por Miguel Asín Palacios, Ed. P. Geuthner, París, 1933. <<

[7] Ibn 'Arabî, La Sabiduría de los Profetas, cap. sobre Abraham, (Ver nota 4 del prólogo).

<<

[1] Ver nota 6 del capítulo I. <<

[2] Asimismo, según Orígenes^[†], la presciencia divina se refiere a las posibilidades puras; engloba las posibilidades, pero no las determina y por ello la presciencia no se excluyen. Cf. la Filocalía de Orígenes sobre el destino. (Sobre Orígenes, ver índice de nombres.) <<

[3] Traducimos en este caso conscience por consciencia en el sentido más profundo del término, como se utiliza, sobre todo, en filosofía. (N. del T.) <<

[4] Cf. nuestro estudio: *Une clef spirituelle de l'astrologie musulmaine d'après Muhyî-d-dîn Ibn 'Arabî*, Ed. Les Etudes Traditionnelles, París, 1950. <<

[5] El Hinduísmo las llama sattva, rajas y tamas. <<

[6] El ser tiene, sin embargo, cierta consciencia de la falsedad de su actitud, incluso si su razón no se da cuenta de ello. En el Corán se dice: «Con seguridad el hombre es consciente de sí mismo (o: de su propia alma) aunque profiera excusas» (LXXV, 13). El hombre que quiere realizar el Conocimiento divino despreciando la virtud es como un ladrón que quisiera convertirse en justo sin restituir el producto de su robo. <<

[7] Uno de los libros más profundos que se han escrito sobre las virtudes espirituales es el de Ibn al-‘Arif: *Mahâsin al-Mayâlis* (vid. Nota 6 del capítulo iv) (Traducción española en Editorial Sirio) (Nota del T.). <<

[1] Para juzgar la autenticidad de los ahâdîr del Profeta, algunos «especialistas» creen que se pueden establecer los siguientes criterios, a pesar de trece siglos de erudición musulmana: 1.º Si un hâdîr puede interpretarse en favor de un grupo o de cualquier escuela, es que, con seguridad, ha sido inventado. Si, por ejemplo, es en defensa de la vida espiritual, son los sufíes quienes lo han inventado; si, en cambio, facilita un argumento a los literalistas hostiles a la espiritualidad, son ellos quienes lo han ideado. 2.º Cuanto más completa es la cadena de los intermediarios —indicada por los tradicionalistas—, hay más oportunidad de que el hâdîr mencionado sea falso porque, se piensa, la exigencia de pruebas se acrecienta en función del alejamiento histórico. Semejantes argumentos son peculiarmente diabólicos, pues, en resumen, se reducen al razonamiento siguiente: si no me proporcionas una prueba, es que no tienes razón; si la suministras, es que tienes necesidad de ello y por lo tanto también estás equivocado. ¿Cómo estos orientalistas pueden creer que innumerables sabios musulmanes —hombres que temían a Dios— hayan podido inventarse deliberadamente sentencias proféticas? Se diría que la mala fe es lo más natural del mundo; pero los “especialistas” ni siquiera tienen el sentido de las incompatibilidades psicológicas. <<

[2] Según una máxima del Profeta, no ha sido revelado «ningún versículo coránico que no tenga un aspecto exterior y otro interior. Cada letra tiene su sentido definido (hadd) y cada definición implica un lugar de ascensión (matla')». <<

[3] Esta polivalencia de la expresión tiene, por lo demás, su analogía con el arte figurativo de las civilizaciones «arcaicas», donde la imagen de un objeto puede designar a la vez una cosa concreta, una idea general y un principio universal. <<

[4] Corán, xvii, 14; ver también iv, 104. <<

[5] Esta interpretación se encuentra, además, confirmada por el contexto del pasaje coránico citado. Así, cuando se dice que el hombre, el día de la resurrección, recibe un libro abierto: «lee tu libro, basta que tú mismo te hagas hoy tu cuenta», el juicio final se presenta como un conocimiento de uno mismo, frente al cual la voluntad del hombre, en lo sucesivo, estará completamente pasiva. <<

[6] René Guénon escribe acerca de la «noche de la predestinación» (laylat-al-qadr), en que tuvo lugar el descendimiento (tanzîl) del Corán: «... esta noche, según el comentario de Muhyi-d-Dîn Ibn 'Arabî, se identifica con el propio cuerpo del Profeta. Lo que hay que señalar particularmente en este caso es que la «revelación» es recibida, no en la mente sino en el cuerpo del ser a quien se ha confiado la «misión» de expresar el Principio: *Et Verbum caro factum est*, dice también el Evangelio (caro y no mens) y ésta es otra expresión muy exacta, en la forma peculiar de la tradición cristiana, de lo que representa laylat-al-qadr en la tradición islámica (*Les deux nuits*, en *Études Traditionnelles*, n.º de abril y mayo de 1939. (Recopilado en *Iniciación y realización espiritual*. Nota del Trad.).

<<

[7] La revelación es «sobrenatural», puesto que es divina; no obstante también es «natural» en otro aspecto. Hay además, incluso en la esfera sensible, acontecimientos que, siendo naturales, rompen la continuidad «normal» y son como imágenes de la revelación: ya hemos mencionado el relámpago; la nieve es también como la imagen de un “descendimiento” divino que transfigura el mundo y borra las impurezas; expresa más un estado de santificación que una inspiración. <<

[8] Por ejemplo, cuando un libro sagrado como el Corán menciona el movimiento de los astros, se sitúa en el punto de vista geocéntrico, pues esta perspectiva es natural al hombre; además lleva consigo un simbolismo inmediato, conforme a la posición predestinada del hombre en el cosmos. <<

[9] «Las escrituras reveladas como ley común (šarî'a) se expresan, al hablar de Dios, de modo que la mayoría de los hombres capten el sentido más inmediato, mientras que la élite comprende todo su sentido, todo el significado que cada palabra implica, conforme a las reglas del lenguaje empleado» (Muhyî-d-Dîn Ibn 'Arabî, La sabiduría de los profetas, capítulo sobre Noé). «Los profetas utilizan un lenguaje concreto porque se dirigen a la colectividad y confían en la comprensión del sabio que les entenderá. Si hablan en sentido figurado es a causa de la mayoría y porque conocen el grado de intuición de los que verdaderamente comprenden... Todo lo que los profetas extrajeron de las ciencias está revestido de formas accesibles a las capacidades intelectuales más comunes con el fin de que, quien no va al fondo de las cosas, se detenga en esa envoltura y la tome por lo más hermoso que existe, mientras que el hombre de comprensión sutil, el que se sumerge para pescar las perlas de la Sabiduría, sabe señalar el por qué una Verdad (divina) se reviste de semejante forma terrestre... Desde el momento en que los profetas, los enviados (rusul) divinos y sus herederos (espirituales) saben que hay en el mundo y en sus comunidades hombres que poseen esta intuición, se apoyan, para sus demostraciones, en un lenguaje concreto, accesible por igual a la élite y al hombre ordinario, de modo que el hombre de la élite aprovecha lo que el hombre ordinario y aún más... (*Ibíd.*, capítulo sobre Moisés). <<

[10] San Dionisio el Areopagita^[†] escribe en este mismo sentido: Si, por consiguiente, en las cosas divinas la afirmación es menos apropiada y la negación más verdadera, conviene que nunca se intenten exponer, con formas que les sean análogas, esos secretos envueltos de santa oscuridad; pues describir las bellezas con rasgos evidentemente inexactos no es rebajarlas, sino realzarlas, ya que se confiesa con ello que hay todo un mundo entre ellas y los objetos materiales... Además es preciso acordarse de que nada de lo que existe está radicalmente desprovisto de alguna belleza; pues la Verdad ha dicho que todas las cosas están evidentemente bien» (La Jerarquía celestial, capítulo II, traducido por Monseñor Darboy). Si el símbolo y su arquetipo son inconmensurables, no deja de existir sin embargo una analogía rigurosa entre el primero y el segundo, como San Dionisio lo explica en otra parte. <<

[11] Ver índice de nombres. <<

[12] En las traducciones castellanas del Corán se suelen traducir estos términos como el “Clemente” y el “Misericordioso”. También como el “Bueno” y el “Compasivo” (traducción literal de Cansinos Asens en Aguilar, Madrid; y la traducción más literaria de Juan Vernet en Editorial Planeta, Barcelona. Recientemente se han publicado traducciones al castellano en Editora Nacional y en Visión Libros. Nota del Trad.) <<

[13] Este es igualmente uno de los sentidos del término latino *religio*. <<

[14] Al ser la libertad en todas partes lo que es, es decir, sin coacción interna, se puede decir que el hombre es libre de condenarse, lo mismo que es libre de precipitarse en un abismo, si quiere; sin embargo, desde que el hombre pasa a la acción, la libertad se vuelve ilusoria en la medida en que va contra la verdad; el que voluntariamente se arroja al abismo se priva por ese mismo motivo de su libertad de actuar. Sucede lo mismo respecto al hombre con tendencia infernal: se convierte en el esclavo de su elección, mientras que el hombre con tendencia espiritual se eleva hacia una libertad mayor. Por otra parte, ya que la realidad del infierno está hecha de ilusión —pues el alejamiento de Dios no puede ser más que ilusorio—, el infierno no podría existir eternamente al lado de la Beatitud, aunque según su propia visión su fin no pueda concebirse; es la eternidad invertida de los estados de condenación. No sin razón los sufíes insisten en la relatividad de toda cosa creada y afirman que, tras un período indefinido de tiempo, el fuego del infierno se enfriará; todos los seres serán finalmente reabsorbidos en Dios. A pesar de lo que piensan algunos filósofos modernos, la libertad y lo arbitrario se contradicen; el hombre es libre de escoger el absurdo, pero no es libre en tanto que lo escoge. En la criatura libertad y acto no coinciden. <<

[15] Cf. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, Ed. 10/18, París, 1970. (Existe reedición reciente en Editions Véga, París. Nota del T.) Traducción castellana en Olañeta Editor, Palma de Mallorca, 2003. <<

[16] Si la estupidez, el error, el vicio, la fealdad, etc., son manifestaciones del *tamas*, sucede lo mismo en otra escala con la materia, la pesadez, la oscuridad, etc.; pero estas categorías son «neutras» y por tanto susceptibles de un simbolismo lo mismo positivo que negativo.

<<

[17] Se recordará el simbolismo hindú según el cual el ser está unido al Principio por medio del «rayo solar» que pasa por la coronilla de la cabeza (sushumnâ). <<

[18] Versículo 55. <<

[19] Cf. los versículos coránicos “Dios produjo los dos mares que confluyen; entre los dos hay un istmo que no rebasan” (LV, 19 y 20). <<

[1] En la contemplación cristiana, la Unidad divina se despliega en las Tres Hipóstasis de la Trinidad. La diferencia con la contemplación sufí consiste en que, para el contemplativo cristiano, las Tres Hipóstasis son consideradas en conjunto con las Realidades últimas. Comienzan, es verdad, por no ser más que un «misterio» impermeable al pensamiento, pues sólo la Unidad de la Naturaleza divina puede sentirse directamente; a continuación las Tres «Personas» se hacen evidentes, con sus relaciones recíprocas, y es de esta diversidad, indivisa en Dios, desde la que la intuición —no la contemplación— se eleva finalmente hasta la Naturaleza Una —“Un solo Dios porque un solo Padre”, decían los Padres griegos—, Naturaleza inaccesible a cualquier unificación puramente racional. <<

[2] Primeras palabras del Tao Te King. <<

[3] Máxima de inspiración divina del Profeta (ver pág. 73). <<

[4] Cf. Frithjof Schuon, «Shahâdah et Fâtihah», en *Le Voile d'Isis*, Paris. <<

[5] Unicidad: cualidad de único. (N. del T.). <<

[6] Se pueden concebir diferentes ternarios en la Unicidad divina, al ser el tres entre los números «la imagen» más inmediata de la Unidad. Sin embargo ninguno de los ternarios considerados por el Sufismo es rigurosamente análogo a la Trinidad cristiana, que es solidaria lógicamente del descendimiento del Verbo eterno, contemplado según una perspectiva que constituye la originalidad intelectual del Cristianismo. <<

[7] Vid. Cap. VII, parte tercera, pág. 200 y ss., de Introduction générale a l'étude des Doctrines Hindoues, René Guénon. (N. del T.) <<

[8] Vid. nota 3, Cap. III, de este libro. (N. del T.) <<

[9] Designamos con el término Esencia —que tomamos aquí como equivalente de la expresión árabe al-Dât, no sólo el polo activo de la Existencia universal, como cuando se opone la «esencia» a la «substancia» cósmica, sino también a la Realidad absoluta e indefinida en cuanto Ella se «opone» por su trascendencia al ser y *a fortiori* al Universo.

<<

[10] Vid. nota 4, Cap. II, e índice de nombres. (N. del T.) <<

[¹¹] La doctrina ascética y teológica de San Gregorio Palamás, por el monje Wassilij, del monasterio Panthaleimon del Monte Athos, traducido al alemán por el Padre Hugolin Landvogt, O. E. S. A., Würzburg, 1939. <<

[12] En el lenguaje sufí, los Nombres divinos, como soportes de invocación, designan a la vez lo que la escolástica cristiana llama «presencia de inmensidad» —que corresponde más especialmente a las Cualidades— y «presencia de morada». La primera se refiere a la inmanencia universal de Dios en el mundo y la segunda, a su «presencia real» en los sacramentos y la visión contemplativa. Sobre la teoría sufí de las Presencias divinas (Hadarât), ver el capítulo «La Unión», pág. 97 y ss. <<

[13] Algunos maestros sufíes contemplan un aspecto divino intermedio entre la Unidad y la Unicidad, aspecto que denominan Soledad (Wahda) divina. En él las posibilidades de distinción o manifestación están de modo principal «concebidas» sin estar realmente puestas de manifiesto. La Soledad divina implica en Sí misma cuatro «rostros» principales que son respectivamente: el Conocimiento (al-'Ilm), la Conciencia (al-Šuhûd), la Luz, (al-Nûr) y el Ser (al-Wu'yûd); la idea de «consciencia» debe transponerse más allá de su aspecto psicológico; es la cualidad del testigo (Šahîd) <<

[1] Empleamos en este caso la designación convencional a falta de un término mejor, pues cualquier tradición verdadera reconoce un único principio supremo. <<

[2] Por esto, el nombre divino de Creador (al-Jâliq) se considera superior jerárquicamente al de Productor (al-Bâri), al igual que éste es superior al nombre de El que da la forma (al-Musawwir) —éste es el orden con que estos tres nombres se enumeran en el Corán (LIX, 23)—, pues la forma es secundaria en relación con la existencia. Esto muestra por lo demás que la primera «determinación» de las posibilidades, de acuerdo con el sentido metafísico de la palabra Jalaqa, no es formal. <<

[3] Conforme a esto, cualquier «teoría del conocimiento» se reduce a dos «definiciones» complementarias, que son válidas por igual, o bien las cosas aparecen en un conocimiento único, presente de modo principal en cada ser, o bien todo ser individual «subjetiviza» a su manera un Ser único y universal. Sin unicidad de principio, de ninguna manera hay conocimiento. Ibn ‘Arabî escribe en sus Futûhât al-Makkiyya que las esencias individuales (al-a’yân) se reflejan en el Ser (al-Wuâyûd) divino, o que el Ser divino se refleja en las esencias individuales, según el punto de vista en que uno se sitúe. <<

[4] Máxima de inspiración divina del Profeta (ver pág. 67). <<

[5] En Sí misma, la Esencia se sustrae a cualquier determinación, incluso a la del Ser (Wuîd; es decir, que es a la vez Ser y No-Ser (Wuîd wa 'Udum). <<

[6] Luz y espacio son los dos símbolos más directos del Ser y la Posibilidad. <<

[1] Oriental Translation Fund N. S., vol. xvi, traducción inglesa del persa por E. N. Whinfield y Mirza Muhammad Kazvini. Este libro, que además es en gran parte un comentario de La Sabiduría de los Profetas) de Ibn ‘Arabî, se puede considerar como un compendio de la metafísica sufí. En la traducción citada, el término ‘ayn (plural a’ yan) es, en ocasiones, interpretado como substancia, lo que da pie a numerosas confusiones; por esto preferimos traducirlo por «esencia» o «posibilidad principal». El término árabe admite también los sentidos de: «ojo», «fuente» y «esencia individual». <<

[2] Análogas al Mantra-Yoga (japa) de los Hindúes. <<

[1] Asimismo, en el orden informal, los diferentes arquetipos se incluyen mutuamente. <<

[2] También se le llama el «mundo de la imaginación» (‘âlam al-Jiyâl). <<

[3] No consideramos aquí más que el ternario constituido por el mundo de los espíritus, el de las almas y el de los cuerpos, al ser el primero informal y los dos restantes condicionados por la forma. Es obvio que los dos mundos superiores implican a su vez una multiplicidad de grados. <<

[4] Maestro sufí del siglo XIII que comentó La Sabiduría de los Profetas, de Ibn ‘Arabî. <<

[5] «¿Estamos (Dios) agotado por la primera creación? Con certeza, están ilusionados por una nueva creación» (L, 14). <<

[6] En conformidad con su propia perspectiva, el Budismo sólo subraya la inconsistencia del cosmos, al identificar la Realidad inmutable con el «vacío» (shunya), que no es expresable de forma positiva. En un sentido análogo, Ibn 'Arabi habla de la «no-existencia» ('udum) de los arquetipos. <<

[7] Traducirnos «expir» por espiración dado que esta palabra, en su sentido teológico de inspiración derivada del Espíritu Santo, es equivalente al sentido con que se utiliza el texto. (N. del T.) <<

[8] El mismo verbo implica también el sentido de «consolar», en contraste con la «constricción» (Karb) (causada) por el desamparo. La «consolación», evidentemente, se relaciona con la Misericordia (Rahma) divina. <<

[9] Recordamos que la escritura árabe es rigurosamente fonética, de modo que las «letras» designan también los sonidos. <<

[10] Hay en esto un fundamento de la ciencia encantatoria. [«Es esencial subrayar que lo que denominamos de este modo no tiene nada en común con las prácticas mágicas a las que, en ocasiones, se da el mismo nombre... La encantación... nunca es una petición e incluso no supone la existencia de ninguna cosa exterior (lo que forzosamente supone cualquier petición), ya que la exterioridad no puede comprenderse sino en relación con el individuo, que precisamente en este caso se trata de superar; (la encantación) es una aspiración del ser hacia lo Universal, con el fin de obtener lo que podríamos llamar... una gracia espiritual, es decir, en el fondo, una iluminación interior... El ser en lugar de buscar que (la acción de la influencia espiritual) descienda sobre él como lo hace en el caso de la oración, tiende, por el contrario, a elevarse hacia ella. Esta encantación, que se define de esta forma como una operación en principio completamente interior, puede, sin embargo, en gran número de casos, expresarse y «buscar, soporte» en el exterior con palabras o gestos, que constituyen algunos ritos iniciáticos, tales como el mantra en la tradición Hindú o el dikr en la tradición islámica...» Cita de *Aperçus sur l'initiation*, René Guénon, páginas 169 y ss., cap. XXIV. Editions Traditionnelles, París, 1977.] (N. del T.). <<

[11] Según la doctrina de los Padres griegos, el mundo fue creado «por el Hijo en el Espíritu Santo». La Orden divina corresponde al Verbo y por tanto al Hijo. Recordemos que al Espíritu Santo se le llama «consolador», lo que es análogo al verbo árabe naffasa (ver nota 8 de este mismo capítulo). La analogía entre la «Espiración del Clemente» y el Espíritu Santo no es válida más que por el papel «económico» de Éste, pero no por su persona hipostática. <<

[12] Literalmente la «ipseidad» derivada del pronombre huwa, «él», en cuanto se sitúa al margen de la oposición entre el «yo» y el «tú». <<

[13] La expresión es coránica: «... no somos Nosotros quien seremos adelantados, si Nosotros queremos reemplazaros por vuestros semejantes (am tailakum) y reproduciros en una forma que no conocéis» (LVI, 59-60). <<

[¹] El alma individual está condicionada por la forma, mientras que el Alma universal es necesariamente supraformal. En un caso como en el otro, el Alma es al Espíritu lo que la substancia es a la esencia, o la materia a la forma, entendiendo por esta última expresión no la forma en cuanto limita sino la esencia «que da la forma». En consecuencia, los individuos se distinguen en virtud del Espíritu, del mismo modo que se unen esencialmente en Él, y están substancialmente unidos en el Alma Universal, diferenciándose en virtud de las formas, cuyo soporte «plástico» es precisamente el Alma universal o «total». Como el Espíritu se polariza en cierto modo respecto a cada ser particular, se hablará de «espíritus» múltiples. Por lo tanto, la unicidad esencial del Espíritu no implica que el Espíritu del hombre se reintegre definitivamente en Aquél sólo por la muerte corporal; pues es el alma quien polariza el espíritu y el alma es inmortal. <<

[2] Cf. René Guénon, L'Homme et son devenir selon le Vêdânta, capítulo iv: Purusha et Prakriti. Paris, Les Editions Traditionnelles, julio, 1974. <<

[3] La Substancia o Materia prima también se denomina Hayûlâ, del griego ὕλη. <<

[4] La Psique en Plotino. <<

[5] El Noûs en Plotino. <<

[1] Estas polarizaciones cósmicas son evocadas, con frecuencia, al principio de las suras del Corán, por ejemplo: «¡Por la noche cuando cubre y por el día cuando descubre y por lo que creó al macho y a la hembra! En verdad vuestras tendencias son divergentes...» (Sura XCII, 1-4); la noche y el día corresponden a la reabsorción en lo no manifestado y en la manifestación; el hombre y la mujer a lo activo y a lo pasivo, y de estas polaridades se desprenden las tendencias divergentes de los hombres como la fe y la incredulidad, la generosidad y la avaricia, que menciona el resto de la sura. <<

[2] Por esta razón el animal no puede decaer en la misma medida, en relación con su norma específica, que el hombre: «En verdad, Nosotros (Dios) hemos creado al hombre de acuerdo con la forma más bella; en seguida le hemos vuelto el más vil de los viles, excepto los que creen y cumplen las buenas obras» (Corán, xcv, 3-5). <<

[3] Es lo que enseñan también los Padres griegos, en especial San Gregorio de Nisa y San Gregorio Palamas. Este último escribe: «El hombre, este mundo mayor en pequeño, es un resumen de todo lo que existe en una unidad y la coronación de las obras divinas. Es por eso, además, por lo que fue creado el último, al igual que resumimos nuestros discursos en las conclusiones finales; pues también se podría designar el universo como la obra del Verbo (Logos) que es él mismo una hipóstasis...» y en otro pasaje escribe: «Aunque los ángeles sean superiores a nosotros en muchas cosas, sin embargo, en un cierto aspecto son inferiores... por ejemplo en relación con la existencia a imagen del Creador; pues en este sentido estamos creados más perfectamente conforme a la imagen de Dios...» (Cf., *obra citada*, pág. 58, nota 1.) <<

[4] El «Polo» de una jerarquía universal (o el Polo de un período, que puede ser desconocido por muchos hombres espirituales). (N. del T.) <<

[5] Ver también nuestra introducción a: ‘Abd al-Karîm al-Ûlî, El Hombre Universal, extractos del libro al-Insân al-kâmil. (Ver nota 6, cap. 1.) <<

[6] Para el Cristianismo el Prototipo único no es otro que el Hijo. El Hijo se identifica con el Verbo, que es de naturaleza increada o, según la expresión cristiana, es eternamente «engendrado» por el Padre y de la «misma esencia» (homoousios) que Él. El Islam, como se sabe, rechaza el simbolismo de la Filiación divina, del mismo modo que niega cualquier distinción «interna» de la Naturaleza divina: los Nombres o las Cualidades divinas no son más que aspectos «extrínsecos» de Dios. Esta posición teológica del Islam, que determina también el lenguaje sufí, respeta por un lado la incapacidad de la mayoría de los hombres para concebir semejante distinción sin proyectar una dualidad en el orden divino —y ésta es la razón relativamente exotérica del rechazo de la Filiación divina—. Al mismo tiempo dicha posición afirma la Unidad suprema de la Esencia divina y en ello coincide con la teología de la Iglesia de Oriente, en cuanto ésta afirma igualmente que la Esencia (ousia) está más allá del Ser y por ello más allá de cualquier distinción, incluso principal, como la de las tres Hipóstasis. <<

[1] La santidad, en el sentido de la expresión árabe wilâyâ, es un estado de conocimiento permanente de Dios, estado que, por lo demás, implica grados. <<

[2] Por este motivo el dogma cristiano de las dos naturalezas de Cristo —lo mismo que el de la Trinidad, del que el primero es rigurosamente solidario— es un «misterio», es decir, que es impenetrable para la razón discursiva. <<

[3] El conjunto de las cualidades divinas constituye lo que el Sufismo llama la «Forma divina» (al-sûrat alilâhiyya) aludiendo a la máxima del Profeta: «Dios creó a Adán en Su Forma»; el término de «forma» (sûra) tiene aquí pues el sentido de «síntesis cualitativa» y no el de delimitación; es análogo a la noción peripatética de forma, que se opone a la de materia. <<

[4] Por «Presencias divinas» se entienden los grados de la Realidad divina como estados contemplativos; se habla de cinco Presencias principales que son respectivamente: al-Nâsût, relacionada con la forma corporal humana, al-Malakût referida al mundo de las Luces sutiles, al-Ûabarût análoga a la existencia supraformal, al-Lâhût la Presencia de la Naturaleza divina al revelarse en las cualidades perfectas y al-Hâhût la Esencia pura. Existen además otras distinciones de las «Presencias». (Ver cap. «Las cinco Presencias divinas», en *Forme et substance dans les Religions*, Frithjof Schuon, Dervy Livres, París, 1975) (N. del T.). <<

[5] «El hombre no sólo se alimenta de pan, sino de toda palabra que viene de la Boca de Dios» (Evangelio de San Mateo, IV, 4; Deuteronomio, VIII, 3). <<

[¹] El término árabe más empleado es al-kimiyâ al-sa'âda, que literalmente significa «la alquimia de la beatitud»; al-Gazzâlî lo emplea en un sentido más general y exterior que el que tenemos ahora en cuenta. <<

[2] Este dicho árabe no debe de entenderse al pie de la letra; simplemente significa que la diversidad de las naturalezas trae consigo una diversidad de los métodos espirituales, pero los tipos mentales pueden clasificarse siempre en un cierto número de categorías. <<

[3] Cf. A. Christensen, Un traité de Métaphysique de Omar Khayyam, en El Mundo Oriental, I, 1, 1906. <<

[4] Ver índice de nombres. <<

[5] En teología, atributo de Dios, por el cual existe por Sí mismo o por Su propia naturaleza. N. del T. <<

[6] La teoría sufí de las virtudes espirituales difiere en varios aspectos de la que se encuentra en la enseñanza monástica del Oriente. Así los sufíes generalmente no consideran la castidad como una virtud básica, sino como la resultante natural de otras virtudes. <<

[7] Cf. el artículo de Maurice Aniane, «Notes sur l'alchimie», en la colección “Yoga” de los Cahiers du Sud, París, 1953, y nuestra serie de artículos: «Considérations sur l'alchimie», en Etudes Traditionnelles, octubre-noviembre, 1948. París. (Ver también la obra Alquimia del autor, traducida al castellano por Plaza y Janés editores, Barcelona, 1971. N. del T.). <<

[8] Según Muhyî-l-Dîn Ibn ‘Arabî, el sentido universal del Azufre es el Acto divino (al-Amr) y el del Mercurio la Naturaleza total (Tabî ‘at-al-kull). <<

[9] Esto se corresponde, en la alquimia propiamente dicha, con la «cerradura hermética» del vaso. <<

[10] En la tradición hindú se designa con el término de Rajâ-Yoga el medio directo para alcanzar la realización espiritual final y, más estrictamente, la propia realización, sean cuales sean los medios o los modos particulares adaptados a las condiciones mentales e incluso fisiológicas de cada uno. Cf. René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines Hindoues*, Les Editions Vega, París, 1976, pág. 238. (N. del T.) <<

[11] En un sentido etimológico “obra de Dios”, del griego Theourgós, con las raíces “Theós”, Dios y “ergon”, obra. Nota del T. <<

[12] Ver índice de nombres. <<

[1] En los animales no existe, como en el hombre, una refracción, a la vez subjetiva y activa, del intelecto, refracción que se interpondría entre la esencia intelectual inmanente a la forma específica y el organismo psíquico individual. Por este hecho, el animal es más pasivo que el hombre en relación con el ambiente cósmico. Al mismo tiempo, expresa su esencia intelectual de modo más directo. La belleza de un arte sagrado —arte de inspiración divina— realza la de la naturaleza virgen, mientras que las creaciones de una civilización profana y prácticamente ates, como la civilización moderna, son siempre hostiles a la armonía natural. <<

[2] Cf. pág. 69 (nota 19) y pág. 114. <<

[3] Cuando algunos pensadores modernos quieren ver en el acto de conocer una especie de aniquilación relativa y subjetiva del objeto de conocimiento como pura existencia, no hacen sino reproducir el carácter irreal e implícitamente absurdo de un pensamiento que, al haberse separado de los principios intelectuales, ha terminado por vaciarse de cualquier contenido cualitativo. La «existencia» bruta e indiferenciada, que estos filósofos oponen al acto intelectual del sujeto, no es más que la sombra de esta ausencia de la intuición en el pensamiento: es la ininteligibilidad pura. El «en si» real es la esencia; si la percepción no capta simultáneamente todos los aspectos de un objeto sensible, es que el plano de la manifestación y el conocimiento que se relaciona con él son relativos. <<

[4] Cf. nuestro estudio Clé spirituelle de l’Astrologie Musulmane d’après Muhyî-d-dîn ‘Ibn ‘Arabî. París, 1950. Les Editions Traditionnelles. <<

[5] Ver nota anterior. <<

[6] Cf. nuestra traducción de ‘Abd al-Karim al-ÿîlî (De l’Homme universel, Dervy Livres. París, 1975). <<

[¹] Los ritos de consagración constituyen una excepción, ya que su alcance es puramente objetivo; basta con que el hombre tenga cualidad para llevarlos a cabo y observe las reglas prescritas e indispensables. <<

[2] Ver nota 10 del capítulo x. (N. del T.) <<

[3] Este ciclo comienza aproximadamente con el llamado período «histórico». Es muy notable la analogía entre el dikr musulmán y el japa-yoga hindú y también con los métodos de encantación del Cristianismo hesicasta y el Budismo amidista. A pesar de ello, sería falso atribuir al dikr musulmán un origen no islámico, primero porque esta hipótesis no es necesaria; en segundo lugar, porque los hechos la desmienten, y, por último, porque las realidades espirituales fundamentales nunca pueden dejar de manifestarse en el seno de cualquier civilización tradicional. <<

[4] Según el Vishnu-Dharma-Uttara, «el agua basta para apagar el fuego, la salida del sol para (disipar) las tinieblas; en la edad Kali la repetición del nombre de Hari (Vishnu) basta para destruir todos los errores. El nombre de Han, el Nombre precisamente, ese Nombre que es mi vida, no hay, no hay con seguridad otra vía». Igualmente citemos este pasaje del Mânava-Dharma-Shâstra: «No hay duda de que un brahmán logre su objetivo, si no es por el japa (invocación); cumpla o no otros ritos, es un brahmán perfecto.» Asimismo el Mahâbhârata enseña que «de todas las funciones (dharmas), el japa (invocación) es para mí la función más elevada», y: «De todos los sacrificios, Yo sigo el sacrificio del japa.»

<<

[5] Kabir: «Como el pez ama el agua, como el avaro ama el dinero, como la madre quiere a su hijo, así Bhagat ama el Nombre. Los ojos brillan mirando el camino, el corazón se ha convertido en una pústula al invocar sin cesar el Nombre.» <<

[6] Según un hadîth: «El que no danza al recuerdo del Amigo, no tiene amigo.» Esta sentencia es uno de los fundamentos escriturarios de la danza de los derviches. <<

[7] Un Salmo dice: «Deben alabar Su Nombre danzando en circulo, con tambores y arpas.» Es sabido que la danza sagrada existe en el esoterismo judaico; encuentra su modelo en la danza del rey David ante el Arca de la Alianza. El Evangelio apócrifo de la Infancia habla de la danza de la Virgen niño en las gradas del altar; algunas costumbres folklóricas permiten concluir que estos modelos han tenido sus imitaciones en la cristiandad medieval. Santa Teresa de Ávila y sus monjas han danzado al son de los tamboriles. Mâ Ananda Moyî escribe: «Durante el samkîrtana («concierto espiritual», el equivalente hindú del samâ' musulmán o más precisamente de la hadra o timâra), no prestéis atención a la danza y al acompañamiento musical, sino concentrad vuestro espíritu en Su Nombre... Cuando pronunciáis el Nombre de Dios, vuestro espíritu se pone a apreciar el samkîrtana, y Su música predispone al espíritu para la contemplación de las cosas divinas. Lo mismo que debéis celebrar las pûjas y rezar, también es necesario tomar parte en los samkirtanas.» (Mâ Ananda Moyî, Aux sources de la Joie, Librairie Adrien Maisonneuve, París.) <<

[8] El término de hatha-yoga comprende todo lo que se destina por una parte a destruir o más bien «transformar» lo que, en el ser humano, obstaculiza su unión con lo Universal, y por otra a preparar esta unión por la asimilación de algunos ritmos, principalmente ligados a la «regulación de la respiración», pág. 237 de *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, de R. Guénon. (N. del T.). <<

[9] Una sensación estética puede ser un soporte de intuición al igual que una idea doctrinal, en la medida en que la belleza de una forma revela una esencia intelectual. Sin embargo la eficacia particular de un medio como la música reside en el hecho de que se dirige ante todo a la sensibilidad; la clarifica y la sublima: la armonía perfecta de la inteligencia activa, la razón, y de la inteligencia pasiva, la sensibilidad, prefigura el estado espiritual (al-hâl). <<

[10] «Cuando el hombre se ha familiarizado con el dīkr —dice Al-Gazzâlī— se separa (interiormente) de todo. Así pues, a la muerte está separado de todo lo que no es Dios..., lo que queda es sólo la invocación.»

«Si esta invocación le es familiar, encuentra en ella su placer y se regocija de que los obstáculos que le separaban de ella hayan sido alejados, de suerte que se encuentra como solo con su Amado...». En otro texto, Al-Gazzâlī se expresa así: «Te es necesario estar solo en un retiro... y estando sentado concentrar tu pensamiento en Dios, sin otra ocupación interior. Tú cumplirás eso primero pronunciando el Nombre de Dios con la lengua, repitiendo sin cesar: Allâh, Allâh, sin relajar tu atención. El resultado será un estado en que sentirás sin esfuerzo por tu parte, ese Nombre en el movimiento espontáneo de tu lengua» (Ihyâ' 'ulûm al-dîn). Los métodos de encantación son diversos, como lo son las posibilidades espirituales. En esta ocasión también debemos insistir en la imposibilidad de entregarse a semejantes prácticas fuera de un marco tradicional y sus condiciones normales. <<

[¹] El hecho de que el sabio perfecto tenga conciencia de su naturaleza individual no implica que se deje engañar por ella y no le impida, pues, superar la ilusión. <<

[1] Ya hemos señalado que al-ta'yallî significa, al mismo tiempo, «irradiación», «revelación» y «descubrimiento». Para comprender la relación que une las ideas de «descubrimiento» y la de «irradiación» hay que acordarse de la imagen del sol que irradia tan pronto como las nubes se disipan; la misma ambivalencia de aspectos se encuentra en el versículo coránico: «Por la noche cuando recubre y por el día cuando descubre (ta'yallâ) —(o: cuando irradia)— (Sura La Noche, XCII). <<

[2] Ver índice de nombres. <<

[3] Actualizar: convertir en real una cosa potencial. (N. del T.) <<

[4] Empleamos el término «gnóstico» según su sentido etimológico, y como lo entendían los padres de la Iglesia como San Clemente de Alejandría^[†], sin tener en cuenta su aplicación por ciertas sectas. (Del griego gnôstikô, derivado de gignôskô, «yo conozco». N. del T.). <<

[5] Ver índice de nombres. <<

[6] Ver nota 5 del capítulo xiv. <<

[7] Estas «apreciaciones» no dejan de tener relación con lo que el Budismo describe como el recuerdo de las existencias que preceden a la vida terrestre del individuo. <<

[8] A nivel de los principios, la potencialidad se reduce a la posibilidad, que es permanente —no potencial— en el Intelecto divino. <<

[9] Lo son en su realidad «principal», pero no en lo que implican de limitativo, psicológica y materialmente, en el plano de la criatura. En el orden «principal», el «sujeto» y el «objeto» son los dos polos de todo conocimiento, «el que conoce» (al-’âqil) y «lo conocido» (al-ma ‘qûl). <<

[10] También en la doctrina védica el Sujeto absoluto se llama el «testigo» (Sâkshin). <<

[11] La objetivación metódica del propio sujeto relativo —el ego empírico— y la identificación esencial con el «punto de vista» del Sujeto divino se encuentran indicados en esta definición —ya citada— de la virtud espiritual (al-ihsân): «Adora a Dios como si tú Le vieras, y si no Le ves, sin embargo El Te ve» (hadît Yabrâ'îl). <<

[12] Según su sentido más profundo, este dicho se asemeja a la discriminación védica entre el “Sujeto” puro Atman, y su objetivación” ilusoria como sujeto individual o jîva. <<

[†] San Clemente de Alejandría (150-217). Uno de los primeros pensadores cristianos y representante del esoterismo de la tradición cristiana. <<

[†] San Dionisio el Areopagita. Obispo de Atenas, que fue martirizado hacia el fin del siglo I. Entre sus obras citaremos: Los nombres divinos y La jerarquía celestial. <<

[†] Orígenes (185-254). Uno de los primeros depositarios de la tradición cristiana. <<

[†] San Gregorio Palamás. Murió en el 1359, siendo obispo de Salónica. Uno de los máximos representantes del hesicasmo. <<