

Los

Propósitos Psicológicos

Los Sufíes

Libro

XXVIII

Serge J. Raynaud de la Ferrière

Ediciones MATHESIS

Los Propósitos Psicológicos,
Serge Raynaud de la Ferrière

Propósito Psicológico XXVIII: *Los Sufíes.*
Traducción: Hugo Vidal Obregón

Edición Internet Numerada.

Todos los derechos reservados. ©
21 de marzo, 2006

www.sergeraynaud.net

PROPÓSITOS PSICOLÓGICOS

Serge Raynaud de la Ferrière

Libro XXV

Los Sufíes

LOS SUFÍES

No se puede hablar seriamente de sufismo sin apoyarse en la enseñanza de aquel que ha sido nombrado el “Gran Shaykh” por excelencia: Mohyiddîn Ibn’Arabî.

1

Una decena de años antes de morir, ese Maestro compuso una Obra que ha quedado como uno de los grandes clásicos del Islam, y que acaba de ser traducida por primera vez a una lengua europea bajo el título “La Sabiduría de los Profetas” por Titus Burkhardt, quien esboza la enseñanza y describe su influencia considerable; es pues de este autor que tomaremos numerosos pasajes y, ante todo, las primeras líneas de su introducción.

2

“... El Sufí Abû Bakr Mohammad Ibn al’Arabî, de la tribu árabe de Hâtim at Tâ’î, nació en Murcia, Andalucía, en el año 560 de la Hégira, (1165 de la Era cristiana) y murió en Damasco en 638 (1243). En los medios esotéricos del Islam se le llama *mohyi-d-Dîn*, “el vivificador de la religión” y *ash-shaykh-al-akbar*, “el más grande maestro”. Su obra doctrinal se impuso por su profundidad y por su síntesis, así como por la fuerza incisiva de ciertas formulaciones acerca de los aspectos más elevados del Sufismo. Los libros y tratados del Maestro fueron muy numerosos, pero la mayoría parece haberse perdido definitivamente. Entre los que subsisten, los más célebres son: los *al-Futûhât al-Makkiyyah* (“Las Revelaciones de la Meca”) y los *Fuṣûṣ al-Hikam* (“La Sabiduría de los Profetas”).

3

“...Precisemos que ese título de “La Sabiduría de los Profetas” no es más que una paráfrasis, desde entonces consagrada por el uso, del título árabe *Fuṣûṣ al-Hikam* que significa literalmente “Los engarces de la Sabiduría”. Esa expresión no define tanto el contenido del libro como sí lo resume simbólicamente y no podría ser comprendida sin un conocimiento previo del simbolismo de que se trata: *al-faṣṣ*, singular de *fuṣṣ*, es el engarce de una piedra o el sello (*al-Khatam*) de una sortija, mientras que por “las sabidurías” (*al-hikam*) es preciso comprender los “aspectos de la Sabiduría divina”. “Los “engarces” que engastan la piedra preciosa de la Sabiduría eterna (*al-hikmah*), son las “formas” espirituales de los diferentes profetas cuyas respectivas naturalezas humanas y espirituales, sirven de vehículo a tal o cual aspecto del Conocimiento divino; en cuanto a la piedra preciosa, su carácter incorruptible se corresponde con la naturaleza inmutable de la Sabiduría”.

4



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

La letra *hâ* corresponde a la no-manifestación o a la contracción, la letra *waw* a la manifestación o a la expansión. El pronombre *huwa* (él) es el símbolo de la Aseidad divina y toda la fórmula expresa la identidad de la Esencia y de las Cualidades divinas y universales; es, pues, análoga a la ecuación Atman - Brahman en el Hinduismo. La disposición de las cuatro *huwa* en forma de swástika sugiere también el "Expir divino". El octógono es el símbolo del Trono divino (*a1-'arsh*) que no es otro que el Espíritu Universal (*ar-rûh*). b

Cada capítulo del *Fuṣūḥ al-Hikam* está dedicado a uno de los profetas mencionados en el Corán, comenzando por Adán, considerado como profeta en el Islam, hasta Mohammad quien “sella” la profecía universal. La cadena coránica de los profetas comprende también al Cristo así como a ciertos profetas de los antiguos pueblos de Arabia, como Salih y Hūd, que las escrituras judeocristianas no conocen. La base y punto de partida de cada capítulo es un pasaje de la escritura o, muy a menudo, una palabra que el Corán presta a tal o cual profeta. De los 27 capítulos de la obra, los dos primeros, sobre Adán y sobre Set, resumen ya en cierto modo por sí solos toda la doctrina metafísica de Ibn’Arabī, bajo la doble relación de la manifestación universal de Dios y de la realización espiritual.

He aquí pues el texto original, según la traducción y las notas de Titus Burkhardt. Y para no alterar estos párrafos con demasiadas llamadas a pie de página, haremos los comentarios al final del capítulo con una explicación de las palabras árabes escritas aquí entre paréntesis y en itálicas.

DE LA SABIDURIA DIVINA EN EL VERBO ADAMICO

Dios (*al-haqq*) quiso ver las esencias (*a’yân*) de Sus nombres muy perfectos (*al-asmâ al-usnâ*) que un solo Nombre no sabría agotar. Y si quieres podrías decir igualmente: Dios quiso ver Su propia esencia (*‘ayn*) en un objeto global (*qawn*) que dotado de existencia (*al-wujūd*), resume todo el Orden divino (*al-amr*), a fin de manifestarse a Él-mismo Su Misterio (*sirr*)¹.

Ya que la visión (*ru’yâ*) que el ser² tiene de sí mismo no es igual a la visión que le procura esa otra realidad de que se sirve como espejo, él se manifiesta a sí mismo bajo la forma que resulta del “lugar” de su visión, la cual, por otra parte, no existiría sin ese “plano de reflexión” y el rayo que se refleja en él.

Dios ha creado al mundo entero ante todo como una cosa amorfa³ y desprovista de gracia⁴, semejante a un espejo que no ha sido pulido aún⁵.

¹ Alusión a la palabra divina (*hadith qudsi*) revelada por boca del Profeta: “Yo era un tesoro escondido; Yo he querido ser conocido y Yo he creado al mundo”.

² Literalmente: “la cosa” (*ash-shay’*). Ibn ‘Arabi emplea a veces el término “cosa” para designar una realidad que él prefiere no definir de ninguna manera; no dice la Esencia (*adh-dhât*) para no afirmar la trascendencia y la no-manifestación de aquello de que se trata; y tampoco dice el “Ser” o la “Existencia” (*al-wujūd*), para no subrayar la inmanencia y la manifestación.

³ U “homogenea” (*musawwi*), es decir, que no lleva todavía el molde cualitativo y diferenciado del Espíritu.

Ahora bien, es una regla de la Actividad divina no preparar ningún “lugar” sin que éste reciba un espíritu divino, lo que el Corán expresa como la insuflación del Espíritu divino en Adán⁶. Desde un punto de vista complementario del primero, ésta no es otra cosa que la actualización de la aptitud (*al-isti'dād*) que posee esa forma, es decir, su predisposición a recibir la efusión (*al-fayd*) inagotable de la revelación (*al-tajallī*) esencial.

Fuera de la Realidad divina no hay más que un puro receptáculo (*qābil*). Pero ese receptáculo proviene él mismo de la “Efusión muy Santa” (*al-fayd al-aqdas*), o sea de la manifestación principal metacósmica, donde las “esencias inmutables” son “concebidas” divinamente antes de su proyección aparente en la existencia relativa⁷ “ya que la realidad toda entera, de comienzo a fin, viene de Dios solamente y es a Él que ella regresa” (Corán, LVII,5). Así pues, el Orden divino (*al-amr*) exigía la clarificación del espejo del mundo y Adán se convirtió en la claridad de ese espejo y en el espíritu de esa forma.

En cuanto a los Ángeles, mencionados en la narración coránica de la creación de Adán, éstos representan ciertas facultades de esa “forma” (*ṣurah*) del mundo a la que los Sufíes llaman el “Gran Hombre” (*al-insān al-kabīr*), de manera que los Ángeles son a esa forma, aquello que las facultades físicas y espirituales son al organismo humano⁸. Cada una de esas facultades – cósmicas- se encuentra como velada por su propia naturaleza y no puede concebir nada superior a su propia esencia puramente relativa. Y es que en ellas hay algo que pretende ser digno del más alto rango en toda estancia elevada cerca de Dios.

⁴ Rawh: “gracia”, “libertad”; algunos leen *rūh*, “espíritu”

⁵ Es el caos primordial donde las posibilidades de manifestación, aun virtuales, se confunden en lo indiferenciado de su materia.

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

⁷ El Sufi persa Nūr ad-dīn ‘Abd ar-Rahmān Jāmī, explica ese pasaje de la siguiente manera: “La Majestad de Dios (*al-haqq*) se revela de dos maneras: una, es aquella que los Sufíes llaman “Efusión muy Santa” que corresponde a la revelación interior puramente inteligible. Ésta consiste en la auto-revelación de Dios manifestándose a Sí-mismo de toda la eternidad bajo la forma de los arquetipos y de lo que estos implican en cuanto a caracteres y capacidades. La segunda revelación es la manifestación exterior objetiva llamada “la Efusión santa” (*al-fayd al-muqqadas*), que consiste en la manifestación de Dios mediante el molde de los mismos arquetipos. Esta segunda revelación es consecutiva de la primera y es el teatro donde aparecen las perfecciones que, según la primera revelación, están virtualmente contenidas en los caracteres y capacidades de los arquetipos.” (Lawāih, cap. XXX, edición del texto persa y traducción inglesa por E.H. Whinfield y Mirza Muhammad Karzvinī). En ese texto, las expresiones “formas” o “caracteres” que se refieren a los arquetipos, deben ser comprendidas como simples “alusiones”, ya que los arquetipos o “esencias inmutables” están evidentemente más allá de toda individualización o distinción formal.

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

Esto es así, por cuanto en cierto modo ellas participan en la síntesis divina (12
(al-jam'iyat al-ilâhiyâh) que rige todo lo que ellas tienen, tanto su lado divino (*al-janâb al-illâhî*) como su lado de la Realidad de las realidades (*haqîqat al-aqâiq*), y que por medio del organismo, soporte de todas las facultades, rige aún a la Naturaleza Universal (*tabî'at al-kull*) que engloba, de la cima al fondo⁹, todos los receptáculos del mundo. Pero la razón discursiva no puede comprender este orden de conocimientos que sólo puede provenir de la intuición divina (*al-kash al-ilâhî*), ya que es solamente por ella que puede ser conocida la raíz de las formas del mundo en tanto son receptivas con respecto al espíritu que las rige.

Es así que el ser adámico fue llamado Hombre (*insân*) y Representante (13
(kalifah) de Dios. Su calidad de hombre designa tanto su naturaleza sintética - por cuanto contiene virtualmente todas las otras naturalezas creadas - como su aptitud para abrazar todas las Verdades esenciales. El hombre es a Dios lo que la pupila es al ojo, (la pupila se llama en árabe "el hombre en el ojo") y siendo por medio de la pupila que se efectúa la mirada, es también por medio del Hombre que Dios contempla Su creación y le dispensa Su misericordia.

Tal es el hombre, efímero y eterno, ser creado y a la vez perpetuo e (14
 inmortal; es el Verbo que discrimina por su conocimiento distintivo y une por su intuición o esencia divina¹⁰ y con cuya existencia fue concluida la creación del mundo. De manera que el hombre es para el mundo aquello que el engarce para el anillo, pues así como el engarce lleva el sello que el rey aplica sobre los cofres de su tesoro, el Hombre Universal salvaguarda la creación de Dios como se resguardan los tesoros por un sello, y es por eso que fue llamado Representante de Dios.

Durante todo el tiempo que el sello del rey está puesto sobre los cofres del (15
 tesoro, nadie osa abrirlos sin su permiso. Así también, Dios ha confiado al hombre la salvaguardia divina del mundo y el mundo no cesará de ser salvaguardado durante todo el tiempo que el Hombre Universal (*al-insân al-kâmil*) permanezca en él. ¿No ves que cuando él desaparezca y sea quitado de los cofres de este bajo mundo, nada de aquello que Dios conserva quedará? Todo cuanto los cofres contenían saldrá y cada parte se reunirá con su parte correspondiente; así, el todo se transportará al otro mundo y el Hombre Universal será perpetuamente el sello sobre los cofres en el otro mundo.

Todo lo que está implicado en la "Forma Divina", es decir el conjunto de (16
 todos los Nombres o Cualidades Universales, se encuentra manifestado en la

⁹ Por su origen divino la criatura "pretende" la totalidad en virtud de su raíz natural y de su prototipo universal.

¹⁰ Esos son los dos aspectos de toda palabra revelada y se relacionan con las dos maneras de designar al Corán, a saber, como "Recitación" (*al-qur'ân*) y como "Discriminación" (*al-furqân*).

constitución humana, que se distingue de la de todas las demás criaturas por el hecho de su integración simbólica de toda la existencia. De ahí que el argumento divino condene a los Ángeles que no veían ni la razón de ser de Adán ni su superioridad intrínseca. Retén eso, ya que Dios te exhorta por el ejemplo de otro. Mira pues cómo su juicio golpea a los Ángeles que no comprenden aquello que implica la constitución del representante de Dios sobre la tierra, ni su adoración esencial (*dhâtiyah*) a Dios, ya que ellos no conocen de Dios sino lo que cada uno infiere de sí mismo.

Así, como los Ángeles no poseen la naturaleza integral de Adán, ellos no comprenden los Nombres divinos cuyo conocimiento es el privilegio de esa naturaleza y en virtud de la cual éste Lo “loa” (afirmando sus aspectos de Belleza y de Bondad) y Lo “proclama Santo” (testimoniando Su Trascendencia esencial). Loa Ángeles no saben, pues, que Dios posee Nombres que se sustraen a su conocimiento y sin los cuales ellos no sabrían “loarLo” ni “proclamarLo Santo”.

17

Ellos fueron víctimas de su propia limitación cuando dijeron con respecto a la creación de Adán sobre la tierra: ¿Quieres Tú, pues, crear a alguien que siembre la corrupción?” Pero esa corrupción ¿no es precisamente la revuelta que ellos mismos manifestaban?, pues aquello que los Ángeles decían en contra de Adán, se aplica a su propia actitud hacia Dios. Por otro lado, si esa posibilidad de revuelta no hubiera estado en su propia naturaleza, ellos no la habrían afirmado inconscientemente a propósito de Adán. Si hubiesen tenido conocimiento de sí mismos, habrían estado exentos por ese mismo conocimiento, de las limitaciones que sufrieron y no habrían insistido en acusar a Adán hasta el punto de sacar vanidad de su propia “loa” a Dios, y de aquello por lo cual ellos Lo “proclaman Santo”, mientras que Adán realizaba Nombres divinos que los Ángeles ignoraban, de manera que ni su “loa” (*tasbîh*), ni su “proclamación de la Santidad divina” (*taqdîs*), eran semejantes a las de Adán.

18

Esto nos lo describe Dios para que estemos en guardia y aprendamos la justa actitud hacia Él ¡exaltado sea!, libres de pretensión respecto de lo que hemos abrazado por nuestra ciencia individual. Por otro lado ¿cómo podríamos pretender poseer algo que no conocemos esencialmente y cuya realidad divina nos sobrepasa? ¡Debes estar atento, pues, a la instrucción divina y ver cómo Dios castiga a los más obedientes y a los más fieles de Sus servidores y Sus más próximos representantes, conforme a la jerarquía general de los seres!

19

Pero regresemos ahora a la Sabiduría divina en Adán. Si bien las Ideas universales evidentemente no tienen como tales una existencia individual, no por ello están menos presentes inteligible y distintamente en lo mental. Esas Ideas universales, aún permaneciendo siempre interiores con relación a la

20

existencia individual, determinan todo lo que pertenece a ésta; más aún, lo que existe individualmente no es otra cosa que la expresión de esas Ideas universales, que no por ello cesan de ser en sí mismas puramente inteligibles. De manera que éstas son, por una parte, exteriores en tanto que determinaciones implicadas en la existencia individual y, por otra, interiores en tanto que realidades inteligibles.

Aun cuando todo lo que existe individualmente proviene de esas Ideas, éstas permanecen inseparablemente unidas al intelecto y no sabrían salir de esa existencia puramente inteligible, sea para manifestarse individualmente en el tiempo o bien fuera del tiempo¹¹. Así, la relación de la Idea universal con el ser individual es siempre la misma, se encuentre este ser sometido o no a la condición temporal, por cuanto la Idea universal asume las condiciones propias de las existencias individuales, siguiendo las realidades que definen esas mismas existencias. 21

Así ocurre, por ejemplo, en la relación que une al conocimiento con el conocedor o a la vida con el viviente. El conocimiento y la vida son realidades inteligibles, distintas la una de la otra. Ahora bien, nosotros afirmamos de Dios que Él es conocedor y viviente, así como decimos igualmente del Ángel que es conocedor y viviente y otro tanto decimos del hombre. En todos esos casos las realidades inteligibles del conocimiento y de la vida permanecen siendo las mismas, y su relación con el conocedor y el viviente es cada vez idéntica. Es por eso que se dice del conocimiento divino que es eterno y del conocimiento del hombre que es efímero, donde lo efímero de esa realidad inteligible es solamente su dependencia con respecto a una condición limitativa dada. 22

Ahora bien, considerada esa dependencia recíproca entre las realidades ideales e individuales, diremos que así como el conocimiento determina a quien participa en él, puesto que se llama conocedor, lo calificado por el conocimiento determina al conocimiento; de modo que el conocimiento es efímero en conexión con lo efímero y eterno en conexión con lo eterno, siendo cada uno de los dos lados en relación con el otro, a la vez determinante y determinado. 23

Las Ideas universales, no obstante su inteligibilidad, no tienen como tales existencia propia, sino solamente una existencia principal* de manera que 24

¹¹ Titus Burkardt hace notar que según el lenguaje utilizado por Ibn'Arabī en este texto, la idea de "existencia individual" (*wujud 'aynī*), puede ser transpuesta más allá de la condición formal, que es el dominio de la individualización propiamente dicha. Así, por ejemplo, un Ángel no es un "individuo" porque no representa una variante al interior de una especie; sin embargo, el argumento enunciado más arriba se aplica igualmente a los Ángeles.

* Nota de la Edición Internet. "*Principal*" es una palabra introducida por René Guenón para referirse al orden de los principios metafísicos.

cuando se aplican al individuo soportan la condición individual, sin asumir a pesar de todo ni la distinción ni la divisibilidad. Es así que las Ideas universales se presentan íntegramente en cada cosa calificada por ellas. En la calificación de hombre, por ejemplo, la Idea de humanidad se presenta íntegramente en cada ser particular de la especie, sin sufrir por ello ni la distinción ni el número ni las propiedades que afectan a los individuos y sin dejar de ser en sí misma, a pesar de todo, una realidad puramente inteligible.

Ahora bien, hay una dependencia mutua entre aquello que tiene una existencia individual o substancial y aquello que no la tiene y que no es, a decir verdad, más que una relación no existente o no manifestada como tal. Es así que, en cuanto a los seres no es difícil concebir que están ligados entre sí, pues en ese caso hay siempre entre ellos un término medio que es la existencia como tal, mientras que en el primer caso la relación mutua existe a pesar de la ausencia de un término medio. 25

Sin duda, lo efímero no se concibe como tal, en su naturaleza efímera y relativa, más que con relación al principio del cual obtiene su posibilidad, de manera que aún cuando lo efímero no posea al ser, lo obtiene de otro al cual está ligado en virtud de su dependencia. De hecho, es el Principio necesario subsistente por sí mismo e independiente en su ser de toda otra cosa, el que por su misma esencia confiere el ser a lo efímero que depende de él. Pero como el Principio exige por sí mismo la existencia del ser efímero, se comprueba bajo ese aspecto que el ser efímero es no solamente "posible" sino también "necesario". Y como lo efímero depende esencialmente de su principio, es preciso que aparezca también bajo la "forma" cualitativa de este último, con todo lo que posee en sí de "nombres" y "cualidades", a excepción, sin embargo, de la autonomía principal que no es aplicable al ser efímero aunque éste sea "necesario"; y esto, porque es necesario en virtud de otro y no de sí mismo. 26

Dado que el ser efímero manifiesta la "forma" de lo eterno, es por la contemplación de lo efímero que Dios nos comunica el conocimiento de Sí mismo. El Corán nos dice: "Que Él nos muestre Sus 'signos' en lo efímero" (XLI, 53). Es partiendo de nosotros mismos que concluimos en Él y no Le atribuimos ninguna cualidad sin ser nosotros mismos esa cualidad, a excepción de la autonomía principal. 27

Desde que lo conocemos por nosotros y a partir de nosotros, Le atribuimos todo aquello que nos atribuimos a nosotros mismos y es debido a eso, por otra parte, que la revelación nos fue dada por la boca de los Profetas, los intérpretes; es así que Dios Se describe a nosotros por medio de nosotros mismos. Cuando Lo contemplamos, nosotros nos contemplamos y, contemplándonos, Él se contempla a Sí mismo. A pesar de ser evidentemente numerosos en cuanto a 28

individuos y géneros, estamos en verdad unidos en una sola y misma realidad esencial, aunque no exista menos una distinción entre los individuos, sin la cual, por otra parte, no habría multiplicidad en la Unidad.

De igual modo, aún cuando seamos calificados bajo todos los aspectos por las mismas cualidades que pertenecen a Dios, hay entre Él y nosotros una diferencia segura, a saber: nuestra dependencia a Su respecto por aquello del Ser, y nuestra conformidad esencial a Él en razón de nuestra propia posibilidad, mientras que Él permanece independiente de todo aquello que hace a nuestra indigencia. Es en ese sentido que es preciso entender la eternidad sin comienzo (*al-azal*) y la ancianidad (*al-qidam*) de Dios, que derogan, por otro lado, la *primacía* divina (*al-awwalīyah*), al efectuar el paso de la no-existencia a la existencia . 29

Aún cuando Dios sea el Primero (*al-awwal*) y el Último (*al-âkhir*), Él no puede ser llamado "primero" en el sentido temporal, pues entonces sería el Último según ese mismo sentido. Ahora bien, dado que las posibilidades de manifestación no tienen fin, pues son inagotables, Dios es llamado el Último porque toda realidad regresa finalmente a Él después de haber sido traída a nosotros. Así, Su cualidad de Último es esencialmente Su cualidad de Primero e inversamente. 30

Sabemos también que Dios se describe a Sí mismo como "Exterior" (*al-zâhir*) e "Interior" (*al-bâtin*), porque ha manifestado al mundo a la vez como interior y exterior, con el fin de que conozcamos Su aspecto "interior" por nuestro interior y Su aspecto "exterior" por nuestro exterior. Asimismo, Él se describe a nosotros por medio de las cualidades de la ira y la clemencia, pues ha manifestado al mundo como un sitio de temor y de esperanza, con el fin de que temamos Su cólera y esperemos Su clemencia. Él se ha descrito asimismo por la belleza y la majestad, y nos ha dotado de temor reverencial (*al-haybah*) y de intimidad (*al-uns*). Lo mismo para con todo cuanto se relaciona con Él y por medio de lo cual Él Se ha designado. 31

Él ha simbolizado esas parejas de cualidades complementarias con las dos manos que Él tendía para la creación del Hombre Universal, que reúne en sí mismo todas las realidades esenciales (*haqâiq*) del mundo, tanto en su conjunto como en cada uno de sus individuos. El mundo es lo aparente, mientras que lo escondido en él es el representante de Dios. En el mismo sentido que el Sultán permanece invisible, Dios dice de Sí-mismo que Él se esconde detrás de velos de tinieblas (que son los cuerpos naturales) y de velos de Luz (que son los 32

espíritus sutiles¹²) ya que el mundo está hecho de substancia grosera (*kathîf*) y de substancia sutil (*latîf*).

El mundo es para sí mismo su propio velo, y como se vela a sí mismo, no puede ver a Dios por el mismo hecho que es Él quien Se ve. El mundo no puede deshacerse jamás por sí mismo de su velo, aún sabiendo que esta ligado a su Creador por su dependencia; y es que el mundo no participa en la autonomía del Ser esencial y por lo tanto jamás podría concebirlo. Bajo ese aspecto, Dios permanece siempre desconocido, tanto para la intuición como para la contemplación, ya que lo efímero no tiene asidero en lo Eterno.

33

Cuando Dios dijo a Iblis: "Qué es lo que te impide prosternarte delante de aquel que yo he creado con Mis dos Manos?" (Corán, XXXVIII, 75), su mención de las dos Manos indica una distinción para Adán, por cuanto Dios alude así a la unión de dos formas en Adán, a saber: la forma del mundo, análoga a las Cualidades divinas pasivas, unida a la "forma" divina, análoga a las Cualidades divinas activas; esas son, pues, las Dos Manos de Dios¹³.

34

En cuanto a Iblis, no es más que el fragmento del mundo que no ha recibido la naturaleza sintética en virtud de la cual Adán es el representante de Dios. Si Adán no manifestara la "Forma" de Aquel que le confió su representación ante los otros, él no sería Su Representante. El rebaño depende de él y es él quien debe proveer todas sus necesidades; pues si él no contuviera todo lo que necesita el rebaño al que debe cuidar, él no sería el representante de Dios para las criaturas.

35

La representación de Dios no le corresponde más que al Hombre Universal, cuya forma exterior está hecha de las realidades y de las formas del mundo, y cuya forma interior corresponde a la "Forma de Dios", es decir a la "suma" de todos los Nombres y Cualidades divinas. Es a causa de esto que Dios ha dicho de él: "Yo soy su oído y su vista". Él no ha dicho su "ojo" y su "oreja", pues hace una distinción entre estas dos "formas"¹⁴. Sucede lo mismo para todo ser de este mundo bajo la relación de su propia realidad

36

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

¹³ El simbolismo de las Dos Manos de Dios se encuentra ya en la Qabbalah y especialmente en el Zohar donde son comparadas con el Cielo y la Tierra en tanto que principios activo y pasivo de la manifestación.

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

trascendental. Sin embargo, ningún ser encierra una síntesis semejante a la que distingue al Representante, ya que es precisamente por esa síntesis que él sobrepasa a todos los demás seres.

Si Dios no penetrara de Su "Forma"¹⁵ la existencia, el mundo no sería. Asimismo, sin las Ideas universales los individuos no estarían determinados. Según esa verdad, la existencia del mundo reside en su dependencia con respecto a Dios. En realidad cada uno depende del otro: la "Forma divina" de aquella del mundo e inversamente; ninguno es independiente del otro, esa es la pura verdad, no nos expresamos en metáforas. Por otra parte, cuando hablo de aquello que es absolutamente independiente, tú debes saber que entiendo por eso la Esencia infinita e incondicionada. Cada uno está ligado al otro, la "Forma divina" y el mundo, y ninguno se puede separar del otro...¡así bien aquello que os digo!

Tú conoces ahora, tanto el sentido espiritual de la creación del cuerpo o forma aparente de Adán, como el de la "creación" de su espíritu que es su "forma" interior, pues Adán es a la vez Dios y criatura. Igualmente has comprendido que su rango cósmico es aquel de la síntesis de todas las cualidades cósmicas en virtud de la cual él es el representante de Dios.

Adán es el "Alma única" de la que fue creado el género humano, según la palabra divina: "Oh hombres, temed a vuestro Señor que os ha creado de un Alma única, y ha creado de ella a su esposa, y ha desplegado de esa pareja muchos hombres y mujeres" (Corán IV, 1). Las palabras "temed a vuestro Señor" significan: haced de vuestra forma aparente una salvaguardia de vuestro Señor, y haced de vuestro interior, es decir de vuestro Señor, una salvaguardia de vosotros mismos.

Todo acto o toda orden divina consiste en condena y loa, en negación y afirmación; sed pues Su salvaguardia en la condena, es decir en tanto que criaturas limitadas, y tomad-Lo por salvaguardia en la loa, para que tengáis entre todos los seres la actitud más justa hacia Dios, conforme a la palabra coránica: "Todo bien que te llegue, viene de Dios y todo mal que te golpea, viene de ti mismo". (Corán, IV, 81).

Después de haberlo creado Dios le hizo ver a Adán, todo lo que había puesto en él. En una de Sus dos Manos sostuvo al mundo y en la otra a Adán y sus descendientes. A estos les mostró después los rangos que ocupan al interior de Adán. La narración coránica dice: "Y cuando tu Señor extrajo de los riñones

¹⁵ Por referencia a la palabra del profeta: "Dios creó a Adán a Su forma", la expresión de "forma" es análoga aquí a la noción peripatética de "forma" (*eidos*), es decir, la marca cualitativa de una cosa. Pero recordemos que la cualidad puede ser transpuesta a lo universal puro, como podemos verlo en el sufismo, que llama "forma divina" al conjunto de las cualidades perfectas por medio de las cuales Dios se revela en el Universo.

de Adán la simiente de sus hijos y los tomó como testigos, les preguntó: ¿No soy Yo vuestro Señor? Ellos respondieron: sí, nosotros lo testimoniamos; y esto, para que en el día de la resurrección vosotros digáis: en verdad lo hemos descuidado". (Corán, VII, 171).

"Puesto que Dios me hizo ver aquello que Él puso en el generador primordial, he escrito en este libro la porción que se me había asignado y no todo lo que yo había realizado, ya que eso ningún libro en el mundo podría contenerlo. Ahora bien, entre las cosas realizadas que he contemplado y que he transcrito en este libro, en la medida en que me las asignó el Enviado de Dios, sobre Él la bendición y la paz!, está la Sabiduría divina en el Verbo Adámico. Es sobre ella que trata este capítulo".

42



Ese primer capítulo de “La Sabiduría de los Profetas”, demuestra ya muy claramente la profundidad espiritual de Muhyi-Din Ibn’ Arabî. El Gran Maestro Sufí no devela toda la amplitud de su realización, pero expone sumariamente una mística muy caracterizada. Desde el inicio de su obra él demuestra su Iniciación en la Tradición Esotérica, confirmando al Dios-Único por vía de la Multiplicidad en la Unidad. Es el No-Manifestado y el Manifestado de las doctrinas de todos los Antiguos Sabios. Esa teoría no es nueva, sino que viene a aplicarse a la Revelación del Profeta de Allâh.

43

Solo Dios es REALIDAD, el resto no es más que un reflejo, un espejismo, como lo ha definido el hinduismo con el término de “maya” que hemos analizado ya extensamente en nuestros Propósitos precedentes. Así pues, al comienzo de la obra de Ibn’Arabî, Dios es nombrado *al-haqq* (verdad, realidad), término que en el Sufismo designa a la divinidad en tanto que se distingue de la criatura (*al-khalq*).

44

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

45

En cuanto a la palabra *al-’ayn*, singular de *a’ yân*, comporta las significaciones de “esencia personal”, “arquetipo”, “ojo”, “fuente”. En la primera frase del texto, cuando la palabra *a’ yân* se emplea por segunda vez, se lo hace en singular (*al-’ayn*). Esto significa que Dios quiso verse Él mismo, pero con la salvedad de que Su “visión” no se relaciona aquí con Su Esencia absoluta (*adh-dhât*) (que trasciende toda determinación, incluso la del Principio), sino con Su determinación inmediata (*aynah*), que es Su “aspecto personal”, el cual está caracterizado precisamente por las Cualidades perfectas de las cuales los Nombres son la expresión. Una de las expresiones coránicas para designar los nombres divinos, son las palabras *’asma al-husnâ*, que significan “los más hermosos nombres” o “los nombres de la Belleza”.

46

La palabra *Kawn* designa al Universo, al cosmos, de ahí que se traduzca por “objeto global dotado de existencia”; pero también podría traducirse por “dotado de Ser”, ya que el término *al-wujûd* tiene esos dos sentidos. Algunos manuscritos presentan la variante: “siendo dotado de fases (*al-wujûh*)...” es decir, dotado de múltiples “planos de reflexión” o la irradiación divina (*at-tajallî*) diferenciada. En cuanto al Orden divino (*al-amr*) simbolizado por la palabra “sea” (**kun**), se identifica, pues, con el principio de Existencia, de ahí que “*Kun*” pueda ser asimilado al término latino “*Fiat*”, del “*Fiat Lux*” del Génesis, “¡Que sea la luz !”

47

Resumido de esa manea, es preciso confesar que estamos muy lejos del Génesis un tanto simplista del cristianismo, mientras que el sufismo confirma así su superioridad intelectual y espiritual. Continuemos, pues, el análisis del texto original traducido por Burckhardt. 48

La palabra "*sirr*" (misterio) significa "secreto", pero en sufismo el término *as-sirr* designa también el centro Intimo e inefable de la conciencia, el "punto de contacto" entre el individuo y su principio divino. 49

La palabra *ru'yâ* (visión) como acción de percibir, se distingue aquí de la palabra *rûyâ* que tendría el sentido de sueño. En efecto, la palabra *ru'yâ*, en la segunda frase del texto, define el acto visual tomado como símbolo del Conocimiento en su naturaleza universal. 50

La regla de la actividad divina es muy precisa, por cuanto ella no se manifiesta sino cuando la cosa está dispuesta a recibir el "espíritu". Esa cualidad se explica por el término *al-isti'dâd*, en el sentido de predisposición, de preparación a recibir o de virtualidad. Ese "espíritu" se traduce aquí por medio de aquello que Ibn'Arabí llama *al-fayd*, la Efusión divina. Pero esa imagen de una "efusión", de un "desbordamiento" o de una "emanación" del Ser (*al-wujûd*) o de la Luz divina (*an-nûr*) en las "formas" receptivas del mundo, no debe ser comprendida como una emanación substancial, ya que la Luz divina increada o el Ser, no procede fuera de Sí-mismo. Esa imagen expresa, por el contrario, la sobreabundancia soberana de la realidad divina que, siendo "rica en Ella-misma" (*ghani binafsih*), despliega e ilumina las posibilidades relativas del mundo, sin que la existencia de éste agregue nada a Su infinitud. 51

Ese simbolismo de la "efusión" (*al-fayd*) divina, se refiere a la palabra del Profeta..." Dios ha creado al mundo en las tinieblas puesto que es Él quien vertió (*afâda*) Su Luz sobre él". En fin, la frase dice: "...dispuesta a recibir la efusión inagotable de la revelación (*al-tajallî*) esencial". En su sentido general *al-tajallî* significa "revelación", "desvelamiento" e "irradiación", como la imagen del sol cubierto de nubes, cuando éste se "desvela" su luz "irradia" sobre la Tierra. 52

El término *qawâbil* empleado en el texto es el plural de *qâbil*. Desde el punto de vista cosmológico, el término *qâbil*, traducido por receptáculo, corresponde a la sustancia pasiva, es decir a la *materia prima* o principio plástico de un mundo o de un ser. Desde el punto de vista puramente metafísico, ese receptáculo, que se opone de una manera toda principal y lógica a la "efusión" incesante del Ser, se reduce a la posibilidad principal, o sea al arquetipo o a la "esencia inmutable" (*al-a'yn athâbitah*) de un mundo o de un ser. 53

Ese receptáculo ha sido traducido por *al-fayd al-aqdas*, la manifestación principal e incluso “supraformal” en tanto proviene de la Efusión Muy Santa, en lugar de ser traducido por *al-fayd al muqadas*, que es la manifestación de Dios en las formas. Pero repitamos que *al-fayd* debe ser entendido como un desbordamiento o flujo de la emanación, tal como el término hebreo “bara” que hemos comentado ya en varias ocasiones en nuestros estudios sobre los textos de Moisés y de la Biblia en su versión original: “*Baereshith bara Elohim...*” etc. Y es que tratándose de metafísica, la efusión (*al-fayd*) no debe ser concebida como una emanación substancial, ya que evidentemente “el desbordamiento” del Ser infinito sobre las posibilidades relativas no implica una salida del Ser fuera de sí mismo.

54

En el tercer párrafo se trata de los Ángeles en tanto que representan ciertas facultades de la “forma” del mundo. Pero como esa expresión “forma” (*çurah*), es susceptible de diversas transposiciones, los sufíes la utilizan de una manera muy libre por cuanto, además de su significación más próxima que es aquella de “delimitación”, la “forma” de una cosa comporta su aspecto puramente cualitativo que es su naturaleza esencial. Por otra parte, en tanto que la forma de un ser se opone a su espíritu, se refiere simbólicamente a la función receptiva de la *materia*.

55

En fin, esa forma del mundo llamada “Gran Hombre” (*al-insân al-kâbir*), es el Macrocosmo según el adagio “el cosmos es un gran hombre y el hombre un pequeño cosmos”. Hemos explicado y comentado ya desde hace tiempo las analogías que existen entre la Naturaleza comprendida como Gran Universo y el Hombre como pequeño universo: la similitud de los elementos (tierra-fuego-agua-aire) en la naturaleza y el hombre, así como la analogía entre los planetas girando alrededor de un astro central y los electrones satélites girando en torno a un protón; en fin, hemos visto también las concordancias existentes entre el mecanismo del cosmos y los ritmos del cuerpo humano (el Sol retrograda sobre la eclíptica un grado cada 72 años, mientras que el corazón de un hombre sano late 72 veces en un minuto; una estrella tarda 25.920 años en regresar a su punto de partida, mientras que el ser humano respira 25.920 en una jornada, etc.) Todo ello constituye, pues, una participación en la síntesis divina calificada de *al-jam’iyat-ilâhiyah*, es decir la Unicidad divina en virtud de la cual todo ser es único.

56

El “lado divino” *al-janâb-ilâhi* es la suma de las Cualidades divinas, es decir la Divinidad en tanto que produce y domina al mundo, su “lado creatural”. En cuanto al lado de la “Realidad de las realidades”, *haqîqat al-haqâiq*, es la “Verdad de las verdades”, equivalente al Verbo (al “Logos” de los griegos), en tanto que “lugar” de todas las posibilidades de manifestación. Esa “Verdad de las verdades” es el mediador eterno, la “Realidad

57

Mohammedienne" (Mohamedienne en francés, no confundir con "Mohamétan" o Mahometana), por cuanto *al-haqīqat al-muhammadiyah*, es el "istmo" (*barzakh*) entre el Ser puro y la existencia relativa, es decir entre la No-manifestación y la Manifestación; es, pues, el prototipo de toda cosa y no hay nada que no lleve su marca.

Tabi'at al-kull es la Naturaleza Universal en tanto que poder receptivo universal o "matriz" del cosmos. Según los cosmólogos helenizantes la Naturaleza se reduce al principio plástico del mundo formal, es decir a la raíz de los cuatro elementos y de las cuatro cualidades sensibles que rigen todos los cambios de orden físico. Ibn Arabī, transpone esos elementos a la totalidad del orden cósmico y atribuye a la Naturaleza una función mucho más vasta al hacerla extensiva a toda la Manifestación, incluidos los estados angélicos. Bajo esa forma, la Naturaleza es análoga al Maya de los hindúes, o incluso a la Shakti universal o el aspecto maternal y dinámico de Prakriti, la Substancia o Materia Prima. 58

No es necesario volver ahora sobre cuestiones que hemos comentado ya largamente en estos "Propósitos Psicológicos", no obstante, digamos que para T. Burckhardt ese principio no juega en la enseñanza de Ibn Arabī el papel fundamental que asume en la doctrina advaíta, por cuanto el Islam considera las funciones productoras del universo de una manera eminentemente "teocéntrica". 59

Se dice que la razón discursiva no puede comprender ese orden de conocimientos que se revela únicamente a la intuición divina *alkashf al-ilāhī*. Literalmente, la palabra *Kashf* puede significar el "levantamiento de una cortina o de un velo", mientras que *al-kashf al-ilāhī* es la intuición divina, el conocimiento de las posibilidades esenciales por Dios mismo. 60

En la Biblia de los cristianos no se comprende muy bien de dónde proviene la razón de nombrar "hombre" al primer Ser, a menos que se recurra al texto original en lengua hebrea, como lo hemos demostrado precedentemente. En la enseñanza del Islam donde el ser adámico es llamado Hombre (*insān*) y Representante (*khalifah*) de Dios, eso está claramente explicado. Así, *al-insān al-kāmil*, viene a ser el "hombre perfecto" o el "hombre universal", es decir el término sufí para designar a aquel que ha realizado todos los grados del Ser y que designa también al prototipo permanente del hombre. Por otra parte, mientras que *Al-Khalifah* es el representante, *Al-khalīl* es el amigo íntimo. Así, por ejemplo, Abraham es llamado *Khalīl-Allāh*, el Amigo de Dios. 61

Hemos explicado ya -y ahora podemos comprenderlo mejor - que Adán, el primer "Avatar"¹⁶ divino, está representado por Noé, Enoch, Abraham, Isaac, Moisés, Jesús, así como por Quetzalcoatl para los Mayas, Huiracocha para los Incas, Krishna para los Hindúes, etc. Ibn'Arabî nos dice: "El hombre es a Dios, aquello que la pupila es al ojo"... con lo cual se comprende que se trata del Hombre Universal (*al-insân al-kâmil*), es decir del Hombre Perfecto en el sentido de "Avatar", "Buda", "Mesías", "Cristo" o simplemente "Profeta" como lo designa el Islam.

62

La moral fundamental enseñada por el Profeta Mahoma, reside sobre todo en la virtud espiritual: *al-ihsân* (la belleza interior). Según el Profeta, ella consiste en que: "tú adoras a Dios como si tú Lo vieras; si tú no Lo ves, Él te ve por tanto" (*hâdith Jibrâil*). Hagamos notar, además, ese ternario fundamental comentado por el Profeta: ***al-islâm***: el abandono a la voluntad divina; ***al-imân***: la fe; ***al-ihsân***: la virtud santificante. Encontramos un ternario más o menos idéntico ya entre los budistas que enseñan a tomar refugio en esa triple virtud: Buda (el Iluminado, el que ha alcanzado la Conciencia Universal), Dharma (la Fe, la Moral, la Ley a seguir), Shanga (la Comunidad, la Fraternidad comprendida como colectividad de asistencia recíproca, de ejemplo de conducta, de reglas).

63

Prosiguiendo el texto, lo que podría sorprendernos en este primer capítulo de la obra de Ibn'Arabî, es la confirmación de que los Ángeles no comprendían la verdadera naturaleza de Adán... y, sobre todo, que ellos no se daban cuenta de lo que implicaba la adoración esencial (*dhâtiyah*) de Adán. *Adh-dhât*, es la Esencia, la Quididad, mientras que el *dhât* de un ser es el sujeto al que refieren todas sus cualidades (*cifât*) y que difieren entre ellas, excepto en tanto están ligadas al mismo sujeto.

64

De manera que Adán tenía un Conocimiento, un Saber que escapaba a los Ángeles, pues justamente la "Razón" parece ser lo propio del Ser Humano encarnado. Pero no filosofemos demasiado sobre esa facultad humana y veamos mejor el hecho que ni la "loa" de los Ángeles ni su "proclamación de la Santidad divina" eran semejantes a las de Adán.

65

En cuanto a la "Loa" o "*tasbîh*", se comprende aquí como la acción de atribuir a Dios toda perfección, mientras que la "proclamación de la Santidad

66

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

divina" o "*taqdīs*", es la santificación, es decir la acción de proclamar Santo a Dios en tanto que Él está exento de toda imperfección o límite.

Retomando siempre el texto original, sigamos ahora la concepción mística del gran Maestro Sufí en lo que concierne a la Sabiduría divina en Adán, quien posee las Ideas Universales (*al-umûr al-kulliyah*). Esas Ideas universales corresponden evidentemente a "los universales" en la terminología escolástica. En cuanto al término "*al-umûr*", plural de "*al-amr*", se refiere a los mandamientos divinos; es así que "*al-umûr al kulliyah*" son "las realidades universales". Según Ibn'Arabî, esas "Ideas" permanecen unidas al intelecto en el tiempo y fuera del tiempo, pero él concibe la idea de "existencia individual" como pudiendo ser simbólicamente transpuesta (ver la llamada N°11), ya que la palabra "*al-wujûd*" es el Ser, la Existencia como tal, mientras que "*wu-jûd 'ayni*", es la existencia determinada, individual y dotada de substancia.

67

La Idea universal asume ciertas condiciones propias de las existencias individuales, siguiendo las realidades que esas existencias definen. Esas realidades (*al-haqâiq*), plural de *haqîqah*, deben ser comprendidas bajo la fórmula del Sufismo según la cual la Verdad o Realidad divina es la realidad esencial de una cosa, y esto, según la palabra del Profeta: "*likulli dhi haqqin haqîqah*", "a toda cosa real corresponde una Realidad (o Verdad) divina". Esas Ideas universales no tienen existencia propia, sino en cuanto asumen la condición (*hukm*) de los individuos a los cuales se aplican, sin asumir en sí mismas la divisibilidad. Por otra parte, ese término "*hukm*" traducido por "condición", debe ser entendido como Principio o Juicio.

68

Más lejos en el texto, se trata la cuestión de la Eternidad sin comienzo, donde el término "*al-azal*" es puesto en paralelo con la ancianidad de Dios (*al-qîdam*). "*Al-qîdam*" significa también "la eternidad" en tanto que se opone a "la efimeridad" (*al-hudûth*).

69

(El término *Al-awwaliyah*, traducido por "primacía" es sobre todo la "primordialidad". *Al-awwal*, que significa "el Primero", es también uno de los Nombres divinos).

70

La descripción de Dios como "Exterior" e "Interior" es muy interesante, desgraciadamente ciertas asociaciones "rosacruceiras" han establecido una doctrina mezclando el sistema de los cabalistas cristianos con un vago budismo, agregándole también algo de las teorías del sufismo. Así, ese enunciado de la manifestación del mundo a la vez como interior y exterior, ha dado lugar a una mala interpretación de dichas asociaciones, como cuando dicen que: "nosotros no estaríamos en la superficie de un globo sino más bien en el interior de una esfera; de manera que el mundo sería una especie de balón sobre cuya pared interna se desplazarían los humanos!..." (Personalmente

71

hemos escuchado discutir sobre esa teoría “trastornante” en un círculo esotérico de la susodicha Rosa-Cruz de América).

El término “*Al-bâtin*” es lo “Interior” en el sentido de “escondido”, al contrario de “*al-zâhir*”, que es lo “exterior”, lo aparente. Es así que la ciencia esotérica del sufismo, es decir la “ciencia interior” (*al-‘ilm al-bâtin*), se distingue de la “ciencia exterior” (*al-‘ilm al-zâhir*) de los doctores de la Ley. El “Interior” (*Al-bâtin*), es también uno de los nombres coránicos de Dios). Ese pasaje tiene una importancia tal que sería preciso releer y estudiar ese párrafo donde Dios se describe a Sí mismo como “exterior” e “interior” y como estando escondido tras velos de tinieblas y de luz... 72

Ese mundo de sustancia grosera, *kathîf*, (denso, corporal) es el “*kelipah*” de la Qabbalah, o sea el “residuo” que es preciso eliminar para operar la gran transmutación de Malcuth a Kether en la obra de Alquimia espiritual. Es aún el “*kapha*” en el sistema Yoga, es decir la “flema” que es preciso eliminar para dar libre curso al desarrollo de Kundalini que iluminará los Chakras en su ascenso desde Muladhara al Sahasrara Padma (Loto de los Mil Pétalos). 73

En cuanto a la sustancia sutil, *latif*, (fino, no aparente), es aquello que en la teosofía hebraica se designa como la “*Shekina*” que pasa a través de cada una de las Sephiras, animando el Hayah (cuerpo fluídico), permitiendo así la elevación espiritual. Es aún la “*Shakti*” en el método de los Yoghis, que al ser activada por el Prana hace actuar a Kundalini que sube a través de los centros nervo-fluídicos. (Ver explicaciones más detalladas en nuestro Propósito Psicológico N° II de esta misma serie). 74

Pero, regresemos ahora a la descripción de la naturaleza de Adán como el “Alma única” de la que, según el Corán, fue creado el género humano, aunque también, hay que decirlo, según las diversas teologías. Pero no podemos analizar de nuevo los estudios sobre religiones comparadas que han sido objeto de nuestras exposiciones desde hace varios años; contentémonos, pues, con permanecer en la idea sufi. 75

Así pues, el Alma, *An-nafs*, es la psiquis, es decir el aspecto sutil del individuo, el “yo”. *An-nafs*, en cuanto se opone al espíritu (*rûh*) o intelecto (*‘aql*), aparece bajo un aspecto negativo por cuanto está constituida por el conjunto de las tendencias individuales o egocéntricas. Sin embargo, se puede distinguir entre: 1) *an-nafs al-haywâniyah*: el alma animal, es decir el alma en tanto que obedece pasivamente a los impulsos naturales; 2) *an-nafs al-ammârah*: “el alma que comanda” es decir, el alma pasional y egoísta; 3) *an-nafs al-lawwâmah*: “el alma que condena” es decir, el alma consciente de sus imperfecciones; 4) *an-nafs al-mutmaînnah*: “el alma apaciguada”, es decir, el alma que reintegrada en el Espíritu reposa en la certidumbre. 76

Las expresiones siguientes son coránicas: *an-nafs al kulliha* es el Alma Universal que engloba todas las almas individuales, y que corresponde a la Mesa Guardada (*al-law al-mahfûz*), opuesta al Espíritu (*ar-rûh*) o Intelecto primero (*al-'aql al-awwal*); Así pues, el Alma Universal es análoga a la psiquis de Plotino. Por otra parte, es el "*Ruah*" de la teosofía judía, el organismo que está en contacto con el mundo Yetzirah). En fin, en el texto de Ibn 'Arabî *an-nafs al wâhidah* es el "alma única" de la cual fueron creadas todas las almas individuales.

77

Debemos decir una palabra sobre aquello de las "Dos Manos" que se menciona al final del primer capítulo de *"La Sabiduría de los Profetas"*. Ese simbolismo se encuentra un poco en todas partes y la marca de las manos presenta desde la época prehistórica un carácter mágico. En la India, incluso actualmente, la marca de las manos señala una consagración y cuando se aplican sobre un Altar por medio de un polvo rojo, constituyen un signo de veneración. Así, por ejemplo, la marca de los cinco dedos, cuya virtud propiciatoria se asimila a la que se le atribuye al número cinco, está dotada de un poder que preserva de influencias maléficas. Por otra parte, el mismo valor se le atribuye a la marca de los pies, que se encuentra también representada en diversos países a través de las épocas. J. Hackin en *"Mitología asiática ilustrada"* se refiere a un lienzo del siglo XVIII, en posesión del Museo Guimet de París, el cual representa el retrato de un Místico tibetano. Este autor explica que fue gracias a ciertas inscripciones que se pudieron reconocer en esa pintura las marcas del Gran Lama Tachi-Lhum-po. Esas marcas tienen una significación más elevada aún, por cuanto indican que la presencia mística de ese Lama, maestro espiritual del Tíbet, es la encarnación del Buda Amitâbha. El mismo símbolo ha sido empleado en los monumentos del anciano Budismo de la India, donde la marca de los pies sugiere la presencia de Sakyamuni o Siddhârtha Gautama, el Buda.

78



Ahora, para adentrarnos un poco más en el simbolismo, recurriremos nuevamente a René Alleau, a quien hemos citado ya en varias ocasiones por su libro *"De la naturaleza de los símbolos"*. Este autor habla extensamente sobre el número diez, veamos pues un fragmento de su análisis sintemático-lógico.

79

Las cifras árabes, que figuraban anteriormente en ciertos manuscritos aritméticos o de astronomía, en calendarios o crónicas, se conocieron en Francia en el siglo XII. Sin embargo su divulgación comienza recién hacia finales del siglo XV, no siendo sino desde el siglo XVI que fueron utilizadas en la redacción de actas. En el uso de las cifras romanas, que prevaleció durante mucho tiempo debido a su permanencia en las fechas de los documentos oficiales hasta el siglo XVII, se encuentra frecuentemente el signo "X" (diez), ya sea solo o combinado con otras cifras romanas, o, en ciertos casos bastante raros, asociado inclusive con cifras árabes como, por ejemplo: "X 2" para significar 12, o "X 3" para significar 13. Además, en las inscripciones sigilares, la sigla simple "X" puede significar tanto "Christus" como "Decem" (Diez).

80

Ha quedado claramente establecido que el número 10 representa el doble de la enumeración fundada sobre la base natural de los cinco dedos de la mano entre muchos pueblos. La enumeración era entonces pentenaria, y, así como primitivamente el número 5 correspondía a "UNA MANO, "diez" vino a significar "DOS MANOS". Para contar hasta cinco se desplegaban al mismo tiempo todos los dedos, gesto de la mano que se percibe incluso en la estructura de la cifra romana V, la cual representa entonces el jeroglífico de una mano reducida al ángulo formado por dos dedos cualesquiera abiertos, o, más abstractamente aún, al ángulo formado por las líneas de los dedos auricular y pulgar. Así, las cifras VI, VII, VIII, VIII, significaban "una mano" más la adición sucesiva de 1, 2, 3 o 4 unidades digitales.

81

Entre los Koriaks del Norte de Asia, el número DIEZ encierra el número de los dedos de una mano combinado con la palabra que designa "dos". Según Balbi, los Guaraníes del Brasil dicen también "dos manos" para significar "diez". En la lengua arawak de los aborígenes de Venezuela (Orinoco) y otros grupos, el número diez se forma de la misma manera. En la lengua Cahita, que hablan ciertas poblaciones mexicanas, se puede observar que ha permanecido esa misma y muy natural asociación sintemática. El hecho de duplicar la numeración pentenaria se encuentra también entre los Mayas, donde el 5 está figurado por un trazo y el 10 por dos trazos, así como en el "Quipu" peruano, ese primitivo instrumento de cálculo donde la decena está representada por un nudo de doble bucle.

82

Si la cifra romana X, correspondía así a "dos manos", es conveniente notar que ellas se podían cruzar a la altura de las muñecas para concluir la cuenta; o

83

bien, se podían oponer por sus palmas con los dedos abiertos. En el primer caso, la *extensión* establece una relación directa entre la palabra sánscrita “*tanayati*” (“él oye”), el gótico “*taihun*” (diez), el inglés “*ten*” (diez) o “*tenth*” (décimo), el alemán “*zhen* o “*zehnte*”. En el segundo caso, el gesto evoca una especie de *recipiente*. Constatemos solamente la existencia de una relación entre la raíz indo-europea “*dek*” o “*dak*” (“recibir”), el griego “*dokhe*” (recipiente), “*dekhomái*” (recibidor), el latín “*doga*” (Vaso) y la raíz “*dek’m*” (diez), en sánscrito “*daca*”, en griego “*deka*”, en latín “*decem*”.

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

84

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

85

Los dedos de las manos evocaban generalmente la acción humana y la transformación de las cosas, es decir, sugerían, por su cruzamiento, energías que se suman y se asocian entre sí para acrecentar su poder. Pero, al mismo tiempo ellas contraían por su unión una limitación de la libertad de los seres a quienes reunían, de manera que en este sintema puede sentirse tanto una promesa como una amenaza, pues eleva hacia el bien o une en el mal. Se convierte así en el signo de una elección inevitable entre dos vías, la que sube y la que desciende. Está ligado, como todos los sintemas cruciformes, a la idea fundamental del Fuego, de la chispa y de la llama, porque divide en suma entre “dos fuegos”, aquel de la misericordia y aquel del rigor¹⁷, aquel que edifica y aquel que destruye.

86

¹⁷ Las dos columnas, los dos lados del Arbol Sefirótico, simbolizan el Jehovah de la Derecha y el Jehovah de la Izquierda. Se trata siempre de la idea sintemática de las Dos Manos. (Revisar en particular los Propósitos Psicológicos Nº II, VII y XIV).

Así, este signo aparecerá como un signo de combate, como un signo de la guerra entre esos dos principios que reflejan la antinomia esencial que opone la libertad a la ley. Y René Alleau, plantea la cuestión: ¿Es solamente una simple coincidencia que la inicial griega del nombre de quien debía anunciar la nueva Ley, tenga la misma forma que la cifra romana que designaba el número de mandamientos de la antigua Ley? ¿Acaso, la "X" de "Xristos" no evocaba esa significación para los primeros cristianos y aun para Julián el Apóstata cuando se vanagloriaba, según sus propios términos, de "hacer la guerra a los X"? Evidentemente nada podemos afirmar a este respecto, pero no es menos cierto que desde los tiempos de la "disciplina *arcani*", los primeros cristianos compusieron sintemas enigmáticos cuyo sentido no era revelado más que a los adeptos.

87

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

88

Notemos que sin el socorro de la experiencia física y solamente observando la relación entre los tamaños y los números en el diagrama de las cinco octavas consecutivas del género diatónico, Platón, guiado por el principio de la unidad del universo, llegó a encontrar los números que expresan los tamaños reales de las órbitas planetarias. El cálculo actual llegaría a: 1,14; 2,16; 3,00; 4,56; 8; 15,6; 28, 61. El único error apreciable caería sobre Júpiter: 9, en lugar de 15,6; pero Palas está a 8,30.

89

"La mezcla, de la que corta esas partes, se encuentra de esa manera enteramente empleada. Hecha esa composición, el Dios Eterno divide su extensión en dos y aplica las dos porciones pasando una por la mitad de la otra, imitando la letra "X" ("Khi" en griego)" ¹⁸. Hallamos así, por un singular encuentro, una idea primordial asociada a ese sintema: la superposición de DOS partes cruzadas oblicuamente, es decir, la transposición del signo primitivo "DOS MANOS" al plano cosmológico.

90

¹⁸ En: "*El Timeo o de la Naturaleza*", p. 500, Platón, *Obras y diálogos metafísicos*, París 1843.

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

Regresemos ahora a la enseñanza del Sufismo y en particular a la obra de Ibn 'Arabī. Mientras que el capítulo sobre Adán "*La Sabiduría de los Profetas*", describe la manifestación universal de Dios o la "visión" que Dios tiene de Sí mismo en el Hombre Universal, el capítulo sobre Set tiene por objeto la revelación interior de Dios o el Conocimiento que tiene el hombre de sí mismo en el "espejo" divino. 91

Set era un don de Dios para Adán, ya que por su nacimiento el crimen de Abel fue compensado y el orden roto fue restablecido. Como primer profeta entre los descendientes de Adán, Set fue el verdadero hijo corporal y espiritual de su padre. Ahora bien, cuando en el capítulo sobre Enoch Ibn'Arabī escribe: "el hijo es el secreto de su padre", eso significa que él simboliza el aspecto interior de Adán. En conformidad con ese simbolismo, el capítulo "*De la Sabiduría de la Inspiración divina en el Verbo de Set*", implica una perspectiva espiritual inversa de aquella que representa el capítulo precedente. 92

Al inicio de este segundo capítulo, el Maestro sufí explica las diversas maneras de pedir a Dios el prodigar sus dones. En cuanto a aquello que a algunos les impide pedir, dice él, hay que saber que Dios ha decidido su destino desde la eternidad. Ellos se han despojado de su ego (*an-nafs*) y de su existencia individual, y han preparado su estancia -es decir su alma- para acoger lo que descenderá de Él. Entre éstos, hay quien sabe que la Ciencia que Dios tiene de él en cada uno de sus estados, es idéntica a lo que él mismo es en su estado de inmutabilidad (principal) antes de su manifestación; y sabe que Dios no le dará ninguna cosa que no resulte de esta esencia (*al-'ayn*), que es él mismo en su estado de permanencia principal; él sabe también, de donde resulta el Conocimiento divino a su respecto. Así, no hay ninguna categoría de conocimiento de Dios que sea superior a la de los hombres que realizan así el misterio de la predestinación. 93

Estos últimos se dividen a su vez en dos grupos: los que conocen eso de una manera global, y los que lo conocen de una manera distintiva. Entre éstos, los segundos ocupan un rango superior, porque el que tiene un conocimiento distintivo de aquello de que se trata, reconoce lo que el Conocimiento divino implica a su respecto, sea que Dios le revele aquello que en el hecho del conocimiento resulta de su propia esencia (*'aynuh*, forma posesiva de *'ayn*), o bien sea que Él le revele directamente su esencia inmutable y el desarrollo sin fin de los estados que se derivan. Este último conocedor ocupa el rango superior, ya que en el conocimiento de sí mismo adopta el punto de vista 94

divino, siendo su objeto de conocimiento el mismo que el objeto del Conocimiento divino.

Sin embargo, cuando se considera esa identificación -del conocimiento del contemplativo con el Conocimiento divino- desde el lado individual, ella se presenta como una ayuda divina predestinada al individuo en virtud de un cierto contenido de su esencia inmutable y que él reconocerá cuando Dios se lo haga ver. Cuando Dios le muestra al individuo los contenidos de su esencia inmutable que éste recibe directamente del Ser¹⁹, eso traspasa evidentemente las facultades de la criatura como tal; ella es incapaz de apropiarse del Conocimiento divino que se aplica a esos arquetipos (*al-a'yân ath-thabitah*)²⁰ en su estado de no-existencia (*'udum*)²¹, y esto, por cuanto esos arquetipos no son más que puras relaciones esenciales (*nisab dhâtiya*)²² sin formas propias. Es bajo ese aspecto -es decir, en razón de la inconmensurabilidad del Conocimiento divino ante el conocimiento individual- que decimos que esa identificación con el Conocimiento divino representa una ayuda divina predestinada a tal individuo.

95

Es bajo esa misma relación que es preciso comprender la palabra divina: “Nosotros os probaremos hasta que sepamos...” (Corán, XLVII, 30) como si Dios no supiese por anticipado lo que harán la criaturas; lo cual es una expresión rigurosamente adecuada, contrariamente a lo que piensan quienes no beben de esa fuente, ya que la trascendencia de Dios se afirma de la manera más perfecta por el hecho de que el Conocimiento aparece temporal con relación a cualquier cosa temporal, mientras que se revela eterno en su conexión con un objeto eterno. Es ahí que se encuentra el aspecto más universal que un teólogo pueda lógicamente concebir en esa materia, a menos que él considere la Ciencia divina como distinta de la Esencia y atribuya la relatividad a la Ciencia en tanto que difiere de la Esencia. Por esa última perspectiva, él se

96

¹⁹ La esencia inmutable o Arquetipo no tiene razón de ser como tal, ya que no es más que una posibilidad no manifestada contenida en la Esencia divina. Es de una manera toda simbólica que el arquetipo puede ser considerado como un receptáculo (*qâbil*) o un “molde” opuesto al Ser divino. (*Al qâbil*, es la substancia pasiva y receptiva; se deriva de la raíz QBL que significa “recibir” o “situarse en frente”... Hemos analizado ya esa raíz: “Qoph – Beth – Lameth” en el término hebraico “Qabbalah”, o sea la enseñanza iniciática tradicional recibida frente al Maestro, de labio a oído, del Iniciado a su discípulo, etc...).

²⁰ *al-a'yân* = plural de *'ayn* = las esencias o primeras determinaciones de las cosas; *al-a'yân ath-thabitah* = las “esencias inmutables” o posibilidades principales.

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

²² Relaciones esenciales son las relaciones inherentes a la Esencia divina (*adh-dhât*).

distingue, por otro lado, del verdadero conocedor de Dios dotado de intuición (*kashf*) y realizando el Ser.

Aquí, Ibn 'Arabí ofrece quizás una de las partes más importantes de su enseñanza, y en ello se puede ver que el Sufismo permanece en la línea tradicional de la gran Doctrina Esotérica. Los favores y los dones esenciales no son prodigados más que en virtud de una "revelación" divina o, mejor aún, de una "irradiación", *tajallī*. Ahora bien, la Esencia no se revela sino bajo la "forma" de la predisposición del individuo que la recibe, ya que, en efecto, al recibir la revelación esencial, el sujeto no podrá ver sino su propia "forma" en el ESPEJO de Dios y no a Dios. Es imposible que él Lo vea, aun sabiendo que él mismo no ve su propia "forma" más que en virtud de ese espejo divino. Lo mismo ocurre, naturalmente, al contemplar las formas en un espejo material, pues uno no ve el espejo, aún cuando sabe, a pesar de todo, que uno no ve las formas, ni su propia forma, sino en virtud del espejo.

97

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

98

Algunos de nosotros implican en su conocimiento (de Dios) la ignorancia y citan a ese respecto la palabra del Califa Abū Bakr: "Asir que uno es impotente para asir ese Conocimiento, es un conocimiento". Y el autor del "*Fuṣūḥ al-Hikam*" prosigue: pero, entre nosotros quien de veras conoce no pronuncia esas palabras, ya que su conocimiento no implica una impotencia para conocer, sino que denota lo inexpresable. Es este último quien realiza el conocimiento más perfecto de Dios.

99

Ahora bien, ese conocimiento no le es dado más que al Sello de los enviados de Dios ²³ y al Sello de los santos ²⁴ y ninguno de los profetas y de los enviados ²⁵ busca ese Conocimiento en otra parte que en el tabernáculo del enviado que es su sello.

100

El simbolismo del tabernáculo (*al-mishkat*) o del "Nicho de las Luces", se refiere al siguiente pasaje coránico: "Allāh es la Luz de los cielos y de la tierra;

101

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

²⁴ '*Khātim al-awliyā*' o "Sello de los Profetas" cuyo papel corresponde a una función cíclica aparente, mientras que la función necesariamente intemporal y oculta de "Sello de los santos", representa el prototipo de la espiritualidad independientemente de toda "misión".

²⁵ Todo "enviado" (*rasūl*) es Profeta (*nabī*) por su grado de inspiración, sin embargo no es llamado "enviado" sino el Profeta que promulga una nueva ley sagrada.

el símbolo de Su Luz es como un tabernáculo (o nicho) en el cual se encuentra una lámpara; la lámpara está en un vaso, el vaso es como una estrella brillante. Ella está alumbrada por un olivo bendito que no es ni de Oriente ni de Occidente y cuyo aceite es casi luminoso, inclusive cuando el fuego no lo toca. Luz sobre luz, Allâh conduce hacia Su Luz a quien Él quiere y Allâh propone parábolas a los hombres; y Allâh conoce todas las cosas" (Sura de la "Luz" XXIV, 35). En el Sufismo, el "Nicho de las Luces" está identificado con el fuero interior del Hombre Universal.

Ibn'Arabî continua así su texto sobre el Conocimiento: ninguno de los santos saca el conocimiento de otra parte que del tabernáculo del Santo que es su Sello; de manera que también los enviados sacan ese conocimiento del tabernáculo del Sello de los santos, ya que la función de enviado de Dios y aquella de profeta cesan (es decir, la función profética en tanto que comporta la promulgación de una ley sagrada), mientras que la santidad no cesa jamás; y es por eso que los enviados reciben ese conocimiento, en tanto que ellos son también santos, del tabernáculo del Sello de los santos.

102

Titus Burckhardt hace notar que en sus *Futûhât al-Makkiyah* Ibn'Arabî habla también del "Sello de la santidad de los profetas y de los enviados" (IV, 57) y comprende con ello al Cristo durante su segunda venida. Esa función, que puede parecer contradictoria en sí misma, se explica de la siguiente manera: el "enviado" que "sellará" el presente ciclo de la Humanidad y que salvará a los elegidos haciéndolos pasar al ciclo futuro, no puede traer evidentemente una nueva ley sagrada que no tendría sentido más que para una colectividad que debe subsistir como tal; pero hará, por el contrario, resaltar las verdades intrínsecas comunes a todas las formas tradicionales. Él se dirigirá pues a la humanidad entera, lo que no podrá hacer sino situándose de cierta manera en el plano esotérico, aquel del santo contemplativo (*al-walî*).

103

Él será de todos modos profeta y enviado de una manera implícita a causa de su función eminentemente cíclica, pero será explícitamente un "santo", mientras que lo inverso ha tenido lugar para casi todos los profetas precedentes. Notemos aquí que el Cristo, de quien el Corán habla como de un "enviado" (*rasûl*), manifiesta ya durante su primera venida tal "extraversión" de la "santidad" (*wilâyâ*) y del esoterismo, lo que, por otro lado, hace de Él a los ojos de los Sufíes, el modelo del santo por excelencia. Y es preciso que así sea para que haya fuera de toda cuestión de orden cosmológico, una verdadera identidad espiritual entre el Cristo que precede a Muhammed y el Cristo "redescendido" al final de los tiempos.

104

En el mismo pasaje de los *Futûhât*, Ibn 'Arabî distingue el "Sello de la santidad mahometana" (*mohamédiennne*) del "Sello de la santidad de los profetas y enviados", siendo el primero igualmente el "Sello de la santidad

105

Universal". Así, todo profeta sin excepción, desde Adán hasta el último, saca sus luces del tabernáculo del Sello de los profetas; si bien la arcilla del último no ha sido formada sino después de aquella de los otros, él no está menos presente desde el principio por su realidad espiritual, en conformidad con la palabra de Mohammad: "Yo era profeta mientras que Adán estaba aún entre el agua y la arcilla". (Notemos que San Juan en su capítulo VIII, versículo 58, señala las palabras del Cristo, quien había anunciado igualmente: "Antes que Abraham fuese, yo era...").

Todo eso proviene de que el mismo Sello de los Santos se verá corresponder con el lugar que deberán llenar los dos ladrillos (de oro y de plata) en la terminación del muro de esa construcción del Templo de dimensiones universales. Él ve pues, necesariamente, el orden divino tal como es. En teología, ese Orden divino (*al-amr*) es el Mandamiento divino simbolizado por la palabra creadora *kun*, "sé", que constituye Su mandamiento (*amruhu*). "Cuando Él quiere una cosa, Él dice: ¡sé! y ella es" (Corán, XXXVI, 81). El Mandamiento corresponde pues al Verbo; por otro lado, la palabra *amr* tiene ese mismo sentido en arameo. Los dos pasajes siguientes del Corán afirman implícitamente la identidad del Mandamiento y de la Palabra (*kalimah*) divina o Verbo: "Jesús es a los ojos de Dios aquello que es Adán. Dios lo formó de polvo, después le dijo: sé "*kun*"!) y él fue" (III-54). "El Mesías Jesús, hijo de María, es el enviado de Dios y Su palabra (*kalimatuhu*) que Él proyectó sobre María es el espíritu de Él..." (IV-170).

106

La palabra *Al-amr*, toma a menudo el sentido de "realidad", "acto", "cosa actual". Así, el Mandamiento divino corresponde al Acto puro y como tal se opone a la pasividad pura de la Naturaleza (*at-tabī'ah*). El plural de *amr* es *umūr* que significa "realidades" como, por ejemplo, en la expresión coránica: "A Él regresarán las realidades (*umūr*)". Se trata evidentemente de las realidades esenciales de las cosas que regresarán a Dios; ahora bien, éstas corresponden a los múltiples "aspectos" del Mandamiento o del Verbo divino. En el Corán (XVII-84) se puede leer: "Ellos te preguntarán a propósito del espíritu. Diles: el espíritu proviene del mandamiento (*amr*) de mi Señor..."

107

En cuanto a la relación Verbo-Espíritu, es preciso decir una palabra sobre el término "*rûh*" (espíritu). En el Sufismo, esa palabra comporta las siguientes significaciones principales: 1) El Espíritu divino, increado (*ar-rûh al-ilâhî*), llamado también *ar-rûh al quds*, el Espíritu Santo; 2) El Espíritu Universal creado (*ar-rûh al-kullî*); 3) El Espíritu individual o, más exactamente, el espíritu polarizado con respecto al individuo; 4) El Espíritu vital, intermediario entre el alma y el cuerpo. El Cristo es llamado *Rûh Allâh* "Espíritu de Dios". El Arcángel Gabriel lleva el nombre de *Ar-Rûh al-âmin al-manâwî*, "El Espíritu fiel".

108

DE LA SABIDURÍA DE LA TRASCENDENCIA EN EL VERBO DE NOÉ

En todos los tiempos los Sufíes han estado entre los más grandes buscadores de la Verdad y, al mismo título que la Santa Qabbalah entre los Hebreos, el Sufismo ha dado al Islam su verdadera mística. En su capítulo: “*De la Sabiduría de la Trascendencia en el Verbo de Noé*”, Ibn ‘Arabí habla claramente del indispensable esoterismo. 109

Para los conocedores de las Verdades divinas, afirmar unilateralmente que Dios es incomparable a las cosas, es precisamente limitar y volver condicionada la concepción de la Realidad divina, ya que así quedan excluidas las cualidades de las cosas. Aquel que, sin desprenderse de ese punto de vista exclusivo, niega toda similitud con respecto a Dios, manifiesta o bien ignorancia o bien una falta de “tacto” (*adab*, educación, cortesía), ya que el exoterista que insiste únicamente en la Trascendencia divina, *ath-tanzih*, con exclusión de la Inmanencia, *ath-tashbih*,²⁶ calumnia, sin darse cuenta, a Dios y a Sus enviados- la Bendición divina sea sobre ellos! -, pues imaginándose que alcanza el blanco, en realidad golpea al lado, porque es de aquellos que no aceptan sino una parte de la revelación divina rechazando la otra. 110

Hemos estudiado ya largamente en estos “Propósitos” las similitudes, analogías y concordancias, así como el paralelismo entre Macrocosmo y microcosmo; también hemos analizado sus relaciones con las teorías que profesamos desde hace numerosos años, por tanto no es necesario comentar aquí lo dicho a ese respecto por ese gran Maestro Sufí. 111

Tal como entre los padres griegos, la teología islámica distingue dos maneras de encarar la naturaleza divina: la “exaltación” y el “alejamiento” (*at-tanzih*) que niega toda similitud de Dios con las cosas y afirma Su trascendencia; y la “comparación” o “analogía” (*at-tashbih*), que, al contrario, describe a Dios por medio de los símbolos, manifestando así Su inmanencia en las cosas. Esas dos perspectivas son en realidad complementarias y el error doctrinal por excelencia consiste en sostener una de ellas excluyendo a la otra. El “alejamiento” es superior a la “comparación” en cuanto niega toda determinación limitativa, pues la negación de la negación es la más universal de las afirmaciones. Sin embargo, T. Burckhardt concluye que el “alejamiento” 112

²⁶ *At-tanzih*, significa alejamiento, exaltación, afirmación de la Trascendencia divina; su contrario *tashbih*, significa comparación, similitud, afirmación del simbolismo. Las dos afirmaciones se encuentran reunidas en la siguiente expresión coránica: “Nada es semejante a Él (*tanzih*) y es Él quien oye y ve (*tashbih*)”.

unilateral excluye de la naturaleza divina al mundo y por consiguiente la limita pues la opone al mundo. En cuanto al punto de vista de la “comparación”, es teóricamente inferior al primero, pero superior por su realización contemplativa, puesto que corresponde al asentimiento directo de lo increado en lo creado; aunque sin embargo corre el riesgo de limitar la naturaleza divina.

Se sabe que al hablar de Dios, las Escrituras reveladas como ley común (*sharī’ah*)²⁷, se expresan de manera que la mayoría de los hombres encuentren el sentido a su alcance, y que los escogidos comprendan todos los sentidos, a saber, toda la significación implicada en cada palabra según las reglas de las lenguas empleadas. En efecto, las lenguas arcaicas, como el árabe, comportan una pluralidad de sentidos en una sola expresión, propiedad que ya hemos explicado en esta misma serie de “Propósitos” y hemos atraído particularmente la atención sobre los términos de la lengua hebrea en la que cada letra adquiere un significado diferente según plano en que se encara la cuestión.

113

El poder expresarse y explicar de manera tal que todo el mundo quede satisfecho, es justamente una cualidad de los Profetas y de los Enviados; y esto precisamente porque cada uno comprende las palabras del Maestro según su propio nivel, de ahí que la enseñanza dada por todos los Iniciados sea a la vez esotérica y exotérica.

114

²⁷ *Sharī’ah*, es la ley sagrada revelada. Cada Mensajero divino (*rasūl*) trae una nueva *sharī’ah* conforme a las condiciones correspondientes a su ciclo cósmico y humano. *Sharī’ah*, la ley Sagrada, se opone a *Haqīqah*, la Verdad o la Realidad divina, ya que las respectivas Leyes sagradas difieren mientras que su Realidad divina es la misma. (*ash-sharā’i*, plural de *ash-sharī’ah*, son las diversas leyes reveladas).

LA SABIDURÍA ELEVADA EN EL VERBO DE ISMAEL

“La loa es a Dios”, dice el Corán (I, 2), es decir que, en definitiva, la gloria de todo aquello que loa y de todo lo que es loado regresa sólo a Dios. “A Dios retorna toda realidad” (Corán, XI, 123). Esa palabra comprende tanto lo reprehensible como lo loable, y no existe más que lo uno o lo otro. 115

Al-Qashânî explica que el mal no es más que una relativa privación del Ser, es decir, del bien, ya que el mal en sí mismo no tiene existencia. San Denis el Areopagita, había expuesto ya la misma verdad. Como ejemplo particularmente resaltante, al-Qashânî menciona la mala pasión amorosa, que no es condenable en su esencia que es amor, sino como accidente, es decir, en tanto que contradice el amor integral que es propiamente su esencia. 116

En el capítulo “*De la Sabiduría Elevada en el Verbo de Ismael*”, se puede leer la cuestión acerca de la identificación del individuo con la Señoría divina. Ibn ‘Arabí hace notar que Ismael fue distinguido entre los demás individuos, puesto que de él se dice que “era aprobado por su Señor”, al igual que lo es toda alma “aplacada” a lo cual se refiere la palabra coránica: “regresa a tu Señor!” (LXXXIX, 27). “Oh, tú, alma aplacada... regresa a tu Señor, contenta, aceptada; entra entre Mis servidores y entra en Mi paraíso! Regresa a tu Señor que te llamó antiguamente y a quien haz reconocido en la totalidad de los aspectos divinos -contenta, aprobada; entra entre Mis servidores”-. Es decir, adorándome en esa estación espiritual donde es llamado servidor todo aquel que, habiendo reconocido a su Señor, se basta con Él y no se vuelve hacia el Señor de otro servidor,²⁸ aunque no deje de reconocer eminentemente, a pesar de todo, la Unidad esencial de todos los Seres. 117

En el texto se dice “...y entra en Mi paraíso (*jannah*)”, es decir en Mi velo (la palabra *jannah* significa “jardín” y “paraíso” implicando el sentido de “escondite”). “Ese paraíso no es otro que tú mismo, ya que eres tú por tu naturaleza humana quien Me vela; Yo no soy conocido más que por ti, así como tú no existes más que por Mi; quien te conoce Me conoce, aunque nadie -fuera de Mi- Me conozca (esencialmente), de manera que tú tampoco eres conocido por nadie. Ahora bien, si tú entras en Su paraíso entras en ti mismo, y tú mismo te conocerás por un conocimiento diferente de aquel que te hizo conocer tu Señor cuando conociste tu alma, de manera que tú poseerás dos conocimientos: conocerás a Dios con respecto a ti y Le conocerás por ti mismo en tanto que Él es y no en tanto que tú existes”. 118

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

DE LA SABIDURÍA LUMINOSA EN EL VERBO DE JOSÉ

En su capítulo “*De la Sabiduría luminosa en el Verbo de José*”, haciendo resaltar las cualidades del sueño, en tanto que sueño profético o Presencia imaginativa, Ibn’Arabī escribe: La sabiduría luminosa expande su luz en la Presencia imaginativa (*hadarat al-khayāl*) y es entre los Enviados y los Profetas que comienza para los hombres la inspiración (*al-‘wahi*) de la Asistencia divina. Aisha (la mujer del Profeta) - ¡qué Dios esté satisfecho con ella!- ha dicho: “el primer indicio de la inspiración divina en el Enviado de Dios fue el sueño verídico; desde entonces todo sueño que él tuvo se cumplió y nada era oscuro sino como el día que se levanta,”; “ese estado duró seis meses -agrega ella- enseguida vino el Ángel” (que le reveló el Corán).

119

En realidad, toda la existencia terrestre del Profeta pasa así, como un sueño en el ensueño, ya que sus ensueños propiamente dichos se superponían al sueño macrocósmico que corresponde al estado de vigilia, o mejor aún, su vida se desarrollaba como un sueño Profético en el marco del sueño colectivo del mundo. Ahora bien, todo lo que se revela de este modo implica el mundo imaginal (*‘ālam al-khayāl*) y la razón de ser de un simbolismo donde la realidad (*al-amr*) que posee en sí misma una “forma”²⁹ determinada, aparece bajo otra forma. El intérprete opera a su vez una transposición de la forma percibida por el soñador, suponiendo que la adivine, a la “forma” propia de la realidad implicada; así por ejemplo, el conocimiento se manifiesta bajo la apariencia de la leche, ya que, según se relata, el Profeta consideraba la leche como símbolo del conocimiento.

120

Cuando afirman que “el mundo es imaginación” (*al-kawnu khayāl*), los maestros sufíes dan a entender con ello que es ilusorio y que no tiene realidad propia, pero también que está constituido por “imágenes” que reflejan realidades eternas; ya que la imaginación (*khayāl*) que corresponde al medio formal, está considerada como una función cósmica. El “mundo de las analogías” (*‘ālam al-mīthāl*) que relaciona la manifestación sutil con la manifestación corporal, es llamado igualmente “mundo de la imaginación” (*‘ālam al-khayāl*).

121

Así, en el espíritu del Sufismo, decir que el mundo es imaginación no implica reducir su realidad a la del sujeto individual y de un modo tal que el mundo no sería sino como una proyección de éste. Lo que hay que comprender, por el contrario, es que la imaginación, que se manifiesta

122

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

“subjetivamente” en el alma individual, posee, si no en su asignación por lo menos sí en su estructura, un carácter cósmico y por lo tanto en cierta forma “objetivo”. Y es preciso que sea así para que la imaginación “subjetiva” pueda reproducir la continuidad del “Gran mundo”; ya que es por la imaginación que nosotros comprendemos este mundo como un ambiente continuo. Solamente cuando se haya reconocido el carácter cósmico de la imaginación, se verá también que todo el mundo formal está “tejido de la misma tela” y que en consecuencia es ilusorio con respecto al Intelecto, ya que éste trasciende a la vez la “imaginación” macrocósmica y la imaginación “subjetiva”.

Cuando el Profeta recibía la inspiración divina se volvía inconsciente del mundo sensible ordinario y como su espíritu se ausentaba de los presentes, se le cubría con una tela; cuando eso cesaba, regresaba a este mundo. Ibn ‘Arabí confirma que el Profeta recibía la inspiración divina en la Presencia imaginativa, sin que se pudiera decir que él dormía. 123

Abū Hāmid al-Ghazzālī afirma que los profetas poseían una facultad imaginativa incomparablemente más poderosa que la de los demás hombres, lo cual evidentemente no quiere decir que los profetas estén particularmente sujetos a la ilusión, sino que su imaginación está a la altura y medida de la función intelectual y espiritual que los califica como profetas. La revelación se “fija” en el orden sensible, pero más exactamente en la imaginación que le corresponde interiormente. En efecto, es preciso saber que la revelación (*nuzūl*) propiamente dicha, comporta un aspecto “cósmico” que la distingue de la “revelación” (*tajallī*) en cuanto conocimiento por puro “enstasis”. La revelación de un texto sagrado, por ejemplo, es un “descendo” de modo en cierta forma “objetivo” y análogo a la creación de un mundo. 124

Se puede leer en el Corán (XII, 3) “ José -que la paz sea con él!- dijo a su Padre: he visto once estrellas, al sol y a la luna prosternarse delante de mí”. Él había visto a sus hermanos bajo la forma de estrellas y a su padre y a su suegra bajo las formas del sol y de la luna. Ellos aparecieron así desde el punto de vista de José, ya que si esa aparición hubiese sido real desde el punto de vista de las personas que se le aparecieron bajo la forma de estrellas y de sol y luna, habría sido necesario que fuese por su voluntad; pero como éstas no tenían conciencia de ello, la visión de José tuvo lugar únicamente en el dominio de su imaginación; es por ello que cuando José contó su visión a su padre Jacob, éste le dijo “Oh, hijo mío, no cuentes tu visión a tus hermanos, no sea que ellos usen la astucia contra ti...” (Corán, XII, 4), etc. 125

Ibn ‘Arabí explica aún que la realidad llamada no-divina, a saber el mundo, se relaciona con Dios como la sombra con la persona. El mundo es la sombra de Dios y es propiamente así que al mundo se le atribuye el Ser, ya que la sombra existe incontestablemente en el orden sensible, aunque, de todas 126

maneras, con la condición de que haya alguna cosa que la proyecte, porque si a la sombra se le quitara todo soporte ya no existiría en lo sensible sino sólo en lo inteligible, y potencialmente contenida en la persona de la cual depende. La sombra es conocida en la medida en que el Ser divino la proyecta sobre las esencias permanentes de las posibilidades, y es por el Nombre divino “La Luz” (*an-nûr*), que la percepción de la sombra tiene lugar. La sombra que se proyecta sobre las esencias inmutables de las posibilidades es “a imagen” del Misterio desconocido ¿no ves que las sombras tienden hacia lo negro?, lo cual indica el carácter insondable que les es propio según cierta correspondencia entre la sombra y la persona que la proyecta.

Esa descripción de la sombra de Dios recuerda los comentarios del Vedanta acerca de Maya. Para los hindúes “Maya” es lo que esconde la verdadera naturaleza, siendo al mismo tiempo lo que manifiesta al Absoluto como múltiple; “de ésta (*Maya*) no se puede decir que es y tampoco que no es” (Shankarâchârya), ya que siendo insondable no puede ser conocida sino por sus efectos. En su libro “*La Ontología del Vedanta*”, G. Dandoy, escribe: “Considerada bajo el aspecto *ajñâna* (ignorancia), *Maya* tiene por soporte a *Atma* (el Si Supremo) al mismo tiempo que lo esconde, de la misma manera que una cámara oscura permanece escondida por la oscuridad cuyo soporte es la misma cámara... Lo que está escondido es el carácter único de la realidad y de la beatitud suprema de *Atma*. Su carácter de pura Luz intelectual permanece únicamente para que nos sea posible percibirlo (*jnâna*)...”. Se notará aquí que, como en el simbolismo expuesto por Ibn’Arabî, la “Sombra” precede lógicamente a la Luz.

127

El Maestro Sufí dice aún: “Por su unidad existencial, la sombra es Dios mismo, y como Dios es Uno (*al-ahad*) y el Único (*al-wâhid*), bajo la relación de la multiplicidad de las formas sensibles, la sombra es también el mundo. ¡Comprende, pues, y capta aquello que te explico! Puesto que la realidad es tal como acabo de decirte, el mundo es ilusorio (*mutawahham*), de manera que no hay existencia verdadera y eso se comprende por la imaginación que engloba al mundo entero. O sea que tú imaginas que el mundo es una realidad autónoma separada de Dios y agregada a Él, mientras que no es nada en sí”.

128

Ibn’Arabî entiende aquí el mundo imaginativo, *al-khayâl*, en un sentido cósmico riguroso y dice que todo el cosmos es “imaginación” (*khayâl*) para significar que es “ilusorio” (*mutawahham*), ya que no hay nada que esté realmente fuera de Dios. En ese caso, el sentido de los dos términos *khayâl* y *wahm*, corresponde muy exactamente a aquello que los vedantinos designan como *Maya*, donde *khayâl*, “imaginación”, corresponde a la idea de “arte divino” implicado en el concepto de Maya; mientras que *al-wahm*, “poder

129

conjetural", corresponde a su aspecto de *avidyā*, es decir, de "ignorancia", de falsa "suposición", como lo ven los hindúes.

Muhyi-d-Din Ibn 'Arabî escribe también (siempre en este mismo capítulo):
 "Con relación a una sombra particular pequeña o grande y más o menos pura, Dios es como la luz que es incolora en sí misma con relación a un filtro de vidrio coloreado que la tiñe de su color. Ahora bien, si cuando Lo ves dices: "es una luz verde", tienes razón porque el filtro es verde, tal como lo prueba la experiencia visual; pero si dices que Él no es verde en Sí mismo y que no tiene color, como lo prueba el razonamiento, habrás dicho igualmente la verdad y el mismo argumento sacado de la experiencia sensible, lo confirmará.

T. Burckhardt, hace notar que la percepción sensible corresponde al punto de vista de la analogía o del simbolismo (*tashbīh*), mientras que el razonamiento corresponde al punto de vista de la trascendencia (*tanzīh*). Ese simbolismo corresponde exactamente a la teoría advaíta de la luz pura (*bimba*) del Si (*Atma*) que, en virtud del filtro de *Mayā*, se descompone en luz diversamente coloreada (*Pratibimba*).

DE LA SABIDURÍA DE LA PROFECIA EN EL VERBO DE JESÚS

Este capítulo del libro "*La Sabiduría de los Profetas*" de Ibn 'Arabí, comienza así: "El espíritu (*ar-rūh*), es decir el Cristo, fue manifestado del agua de María y del soplo de Gabriel, bajo la forma de un cuerpo depurado de hombre hecho de arcilla y de naturaleza corruptible, que él llama prisión (*siġīn*). De manera que después de más de mil años ³⁰ él permanece en el "espíritu de Dios" ³¹ y de ningún otro. Es por ello que él resucitaba a los muertos y creó al pájaro desde la arcilla. ³² Su relación hacia su Señor es tal, que en virtud de ésta Él actúa en

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

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

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

los mundos superiores e inferiores. Dios purificó su cuerpo, lo elevó en espíritu e hizo de él el símbolo de Su acto creador.³³

Más adelante el texto prosigue así:

133

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

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

134

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

135

Desde ese instante, el deseo amoroso invadió a María, de manera que el cuerpo de Jesús fue creado de la verdadera “agua” (o simiente) de María y del “agua” (o simiente) puramente imaginario de Gabriel, transmitido por la humedad principalmente inherente al soplo — ya que el soplo de los seres animados contiene el elemento agua. Así el cuerpo de Jesús fue constituido de “agua” imaginaria y de “agua” verdadera y fue procreado bajo forma humana a causa de su madre y bajo forma de hombre a causa de la aparición de Gabriel; puesto que no hay generación en esta especie humana fuera de la ley común³⁶.

136

³³ Puesto que el Cristo resucitó de entre los muertos.

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

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

³⁶ Es decir que el milagro no anula el orden natural sino que lo resume incidentalmente en su Principio superior. Aquí, el poder espiritual de Gabriel resume el orden corporal en su principio sutil, sin que la polaridad de generación específica sea por ello destruida. Esa explicación del todo cosmológica de la concepción de Jesús, no se da con el fin de relativizar la intervención divina; sino para dar a comprender, en la constitución misma del Cristo, la

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

137

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

138

Para terminar tomaremos aún un pasaje del Corán (V, 115-118) que se relaciona con Jesús y que define bien su naturaleza desde el punto de vista sufí. “Y cuando Dios dijo a Jesús: Has dicho alguna vez a los hombres: tomadme a mí y a mi madre por divinidades fuera de Dios? El respondió: Exaltado seas Tú! No es a mí que me toca decir aquello que no tengo el derecho de decir (o, aquello que no es verdad para mí). Si yo lo he dicho, Tú lo has sabido; Tú sabes lo que esta en mí y yo no sé lo que está en ti, ya que eres Tú el Conocedor de los secretos. Yo no les he dicho sino aquello que Tú me has ordenado decirles: Adorad a Dios, mi Señor y vuestro Señor. Mientras permanecí entre ellos, yo

139

relación excepcional que reúne su elemento “Paterno” con su sustancia “maternal”, como lo demuestra la continuación del texto.

³⁷ Es decir que ellos, por las Palabras “hijo de María”, definían la forma de Jesús como forma humana terrestre identificando a Dios con esa forma. Se trata evidentemente de la confusión de las dos naturalezas, la divina y la humana del Cristo.

Por otra parte, Ibn ‘Arabî, no considera a María bajo su aspecto de Theotokos (“Madre de Dios”). Desde el punto de vista del Islam, esa expresión sería completamente ininteligible, puesto que el Islam distingue siempre nítidamente entre lo creado y lo increado. La idea del “Dios manifestado”, en el sentido directo y “concreto” de ese término, se encuentra no obstante en el Sufismo, a saber, en la identificación del Nombre de Dios con Dios-mismo.

era tu testigo, pero cuando Tú me has recibido en Ti, tú eras el observador, ya que Tú eres el testigo de todas las cosas. Si Tú los castigas, ellos son Tus servidores; y si Tú los perdonas, Tú eres el Poderoso y el Sabio. Dios dice: "Ese día es uno en el cual los justos ganarán su justicia y jardines regados por ríos serán su residencia perpetua. Dios está satisfecho con ellos y ellos serán satisfechos con Dios. Esa es la beatitud inmensa".

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

140

Ibn 'Arabí explica entonces de esta manera: En cuanto a las palabras que según el Corán Jesús respondió a cierta pregunta que Dios le planteó (bajo la misma relación que Él hace decir, por otro lado : "Nosotros os probaremos hasta que sepamos", — yo lo comprendo como si Él quisiera saber si tal cosa que uno atribuía a Jesús había sucedido verdaderamente o no, y eso a pesar de que Él lo supiera desde toda la eternidad), diciéndole: "¿ Has dicho a las gentes que ellos te tomen a ti y a tu madre por divinidades al lado de Dios?", era preciso que la respuesta estuviese conforme a la relación y al aspecto bajo los cuales se revelaba el interlocutor; ahora bien, la Sabiduría exigía, en ese caso, que la respuesta respetase la dualidad esencialmente contenida en la Unidad; y es por ello que Jesús dijo -exaltando ante todo a Dios más allá de las formas y definiéndolo al mismo tiempo por el pronombre de la segunda persona, que indica la confrontación-. "Exaltado seas Tú, no es a mí..." -es decir a mi Ego, que se distingue de Ti- "...a quien corresponde el decir aquello que no es verdad para mí..." -dado mi identidad o mi esencia individual-, "...si yo lo he dicho, Tú lo has sabido"...; -ya que eres Tú en realidad quien habla y aquel que habla sabe lo que dice; Tú eres la lengua por la cual yo hablo; (como nos lo ha enseñado el Enviado de Dios, la Paz sobre él!, relatando el mensaje divino: "...y Yo soy la lengua por la cual él habla, etc.", identificándose así el Elegido esencialmente a la lengua de Dios quien habla la palabra que viene del individuo).

141

A continuación, el servidor santo (Jesús) dice, continuando su respuesta: "Tú sabes aquello que yo soy", -y es implícitamente Dios quien habla,- "y yo no sé aquello que está en Ti"; -es decir, yo no sé lo que está en el Sí: esa palabra

142

niega solamente el conocimiento de la *Aseidad* (*al-huwiyyah*) como tal (en su infinitad) y no en tanto que ella es el autor de las palabras y de los actos de Jesús. "En verdad, eres Tú (el conocedor de los secretos)", por el pronombre Tú él subraya la distinción, sólo Dios (en Su infinitad) es el conocedor de todos los secretos. Es así que él separó al individuo (de su Esencia divina) y unió a los dos, diciendo: "Si yo lo he dicho, Tú lo has sabido..."; así, él afirmó la unicidad de Dios y la multiplicidad (que ella implica); y encaró lo Universal y lo Particular al mismo tiempo.

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

143

Junio de 1958

Bibliografía: Obras, autores y personajes citados.
Propósito Psicológico No. 28.
Los Sufíes

Personajes y Autores

Cristo

Salih y Hûd. *"...profetas de los antiguos pueblos de Arabia que las escrituras judeo-cristianas no conocen"* .

Abû Bakr Mohammad Ibn 'Arabî

Adán

Noé

Enoch,

Abraham,

Isaac,

Moisés,

Jesús,

Quetzalcoalt (Mayas),

Huiracocha (Incas),

Krishna (Hindúes)

Abraham

Titus Burckhardt

J. Hackin en *"Mitología asiática ilustrada"* se refiere a un lienzo del siglo XVIII, en posesión del Museo Guimet de París.

Tachi-Lhum-po, *un Gran Lama*.

Buda Amitâbha

El Buda Sakyamuni o Siddhârtha Gautama

René Alleau, *"De la naturaleza de los símbolos"* .

Balbi

Poncio Pilatos

Moisés, Decálogo de...

Platón, el *"Timeo"* o de la Naturaleza.

Set

Enoch

Abû Bakr, Califa.

Titus Burckhardt

San Juan, *en su capítulo VIII, versículo 58.*

María, *madre de Jesús.*

Gabriel, *el Arcángel*

Al-Qashânî

San Denis, *el Areopagita*

Ismael

José

Aisha, *la mujer del Profeta*

Abû Hâmid al-Ghazzâlî

G. Dandoy, "La Ontología del Vedanta"

'Aissâ , *nombre de Jesús en el Qorán.*