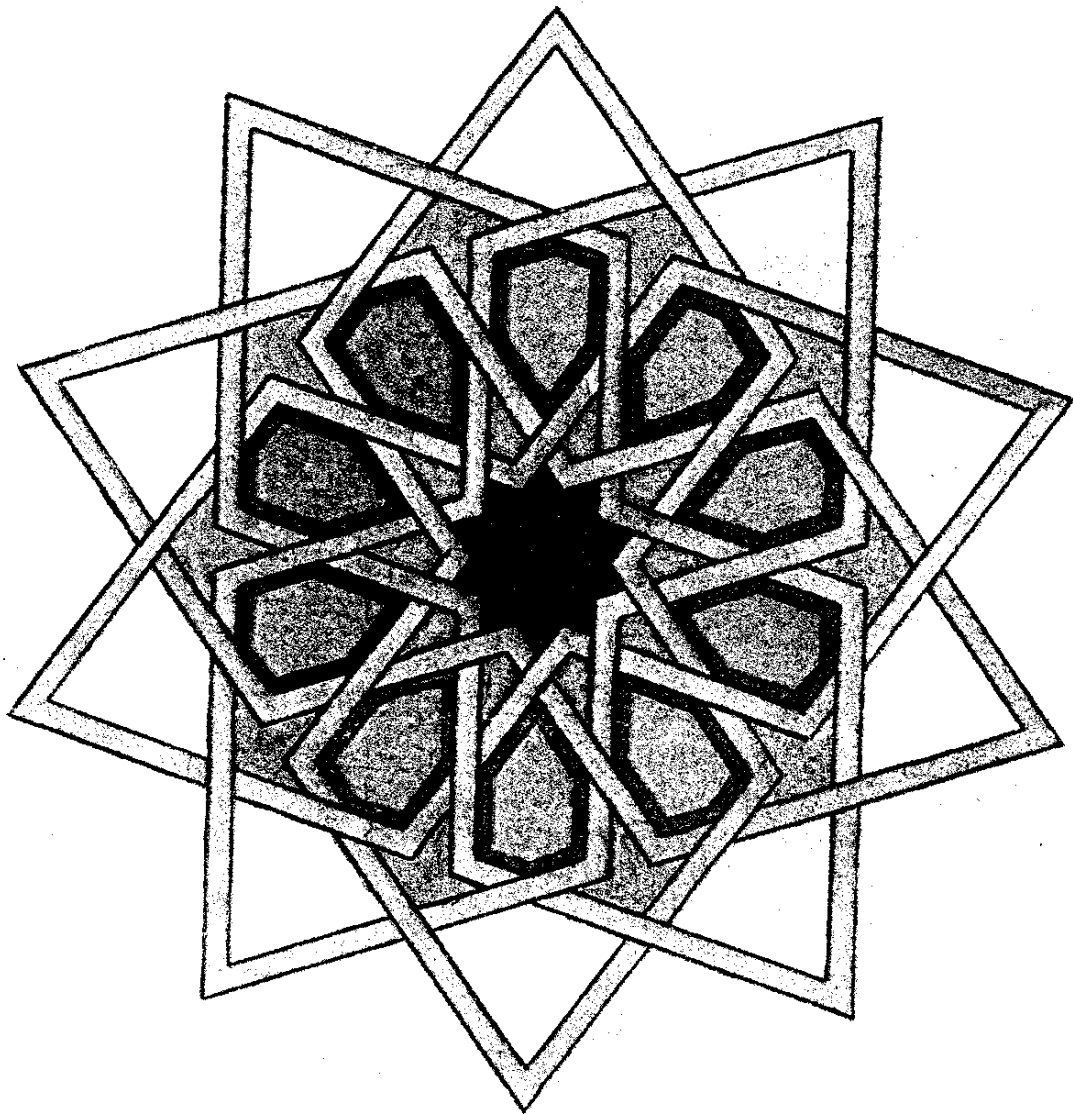


LA DOCTRINA SUFI DE LA UNIDAD

LEO SCHAYA



*Ra'aytu Rabbî bi'ayni qalbî
faqultu man anta qâla anta*

«Vi a mi Señor por el ojo de mi corazón,
y dije: ¿Quién eres Tú? Él dijo: ¡Tú!»

Al-Husayn ben Mansur al-Hallâj

Prefacio	3
Capítulo primero Grados del Islam	8
Capítulo II <i>At-Tawhîd</i>	16
Capítulo III De los Aspectos divinos.....	33
Capítulo IV La Creación.....	43
Capítulo V El Enviado del único Dios	55
Capítulo VI Del Nombre de <i>Allâh</i>	66
Capítulo VII «Pobreza» y «Certidumbre»	73
Capítulo VIII Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor	80
Tabla de Transcripción	86

PREFACIO

«Abraham se levantó muy de mañana, tomó pan y un odre de agua, se lo dio a Agar y se lo puso sobre el hombro, le entregó también al niño y la despidió. Ella se fue, y se perdió en el desierto de Beer-Sheba. Cuando se acabó el agua del odre, dejó al niño bajo uno de los arbustos, y fue a sentarse frente a él a un tiro de arco; porque decía: «No quiero ver morir al niño». Se sentó, pues, enfrente, alzó la voz y lloró. Oyó Dios la voz del niño¹; y el ángel de Dios llamó a Agar desde el cielo, y le dijo: «¿Qué tienes, Agar? No temas, porque Dios ha oído la voz del chico en el sitio en donde está. Levántate, toma al niño y cógelo de la mano, pues haré de él una gran nación». Y Dios le abrió los ojos y vio un pozo de agua; fue a llenar el odre de agua, y dio de beber al chico. Dios fue con el niño, que creció...» (Génesis, XXI, 14-20.)

El Islam reivindica la restauración del monoteísmo de Abraham, cuyo hijo primogénito, Ismael, es considerado el patriarca de los árabes. En efecto, el advenimiento del Islam está misteriosamente prefigurado y predicho por la historia escrituraria de Agar y su hijo Ismael, cuando fueron expulsados al desierto. El extravío de Agar y su hijo simboliza el politeísmo preislámico de los árabes; «cuando se acabó el agua del odre», la Tradición monoteísta de Abraham, transmitida por Ismael a sus descendientes, murió. Agar, imagen del «genio» o del alma colectiva de las tribus árabes, al encontrarse frente a la agonía espiritual de éstas —de la «muerte de su hijo»— «alzó la voz y lloró». Pero fue la «voz del niño» la que «Dios oyó», la llamada interior de ese descendiente tardío de Ismael que personificó el espíritu puro de los árabes: Mohammed. Lo Absoluto tuvo sed de Sí mismo, y de Su sed sin límites hizo a aquel hombre del que hubo de brotar la fuente viva de la Unidad divina en el desierto del alma árabe: «y vio un pozo de agua», el Islam o el monoteísmo abrahámico, resucitado y readaptado a las condiciones cíclicas de los «últimos tiempos». «Dio de beber al chico...»: la comunidad musulmana atrajo desde aquel momento la Irradiación salvadora del Uno sobre todos cuantos siguieron al Profeta en «la sumisión (a la Voluntad divina)» (*al-islâm*); y «Dios fue con el niño, que creció...»: fue con la nueva religión, que integró a una gran parte de la humanidad en su afirmación ardiente del Único.

¹ Alusión al nombre de Ismael (hebreo *Ishmaël*), es decir, «Dios oye».

Conocer el Islam «en espíritu y en verdad» es conocer esa sed devoradora del Uno que sólo Su «efusión» en el corazón puede aplacar; ese «desbordamiento» de Dios, que inunda todo el ser y lo restituye a la Unidad: ahí radica el misterio del sufismo o esoterismo musulmán. Nuestros estudios del Islam nos condujeron en 1950 a Marruecos, donde tuvimos ocasión de entrar en contacto con algunos representantes eminentes de la espiritualidad musulmana como el venerado Cheij Mohammed at-Tâdilî, muerto en 1953. Pudimos así profundizar en el lado esencial de esta Tradición, beber en sus fuentes más puras. Esta obra es un reflejo de ese encuentro íntimo con el espíritu vivo del sufismo, así como de nuestras meditaciones del Corán y de tratados sufíes. En el Corán está anclado todo el Islam, cuyo mensaje gravita constantemente en torno a un solo objeto: *Allâh*, «La Divinidad» una y omnipresente; y en la enseñanza sufí se puede descubrir el sentido más profundo de ese mensaje.

El sufismo, para el que *Allâh* es «lo único Real», no representa, como algunos creen, un panteísmo, en el sentido en que lo entiende la filosofía occidental y que confunde la «Ipseidad» de Dios con la «alteridad» irreal del mundo. Para los sufíes el mundo es «no-existencia» en la única Realidad divina; esta «no-existencia» forma parte integrante de la Omniposibilidad de *Allâh*: es la afirmación de «Su Unidad sin asociado». La «afirmación del Uno» (*at-tawhîd*) lleva a la «extinción» de la ignorancia dualista en el «conocimiento del Señor por el conocimiento del Sí mismo», al recobro de la identidad eterna de nuestra esencia con la Esencia divina.

Este libro tiene por objeto exponer los aspectos fundamentales de la metafísica sufí, que parte del *credo* musulmán: «No hay divinidad, si no es La Divinidad» (*lâ ilâha ill-Allâh*), y de su interpretación esotérica, según la cual «La Divinidad» es «el Todo, que es único» y «el Único, que es todo». Es esta metafísica, a un tiempo musulmana y universal, lo que vamos a tratar de describir, al propio tiempo que la cosmología que de ella se deriva, así como la vía unitiva que conduce al hombre fuera de su ilusión «coexistencial» al «Uno sin segundo».

* * *

La metafísica del Islam no constituye un conjunto de especulaciones sobreañadidas, sino la esencia misma de su doctrina; y esta esencia, cuando se considera en su contenido puro, se revela idéntica a la de todas las religiones. En efecto, lo que difiere de una religión a otra es la forma, la expresión, pero no la Verdad supraformal e infinita.

Ahondar en la metafísica del Islam significa, por consiguiente, penetrar en la Verdad una de todas las religiones, en lo único Real.

Pero una religión sólo es religión si está fundamentada en una revelación divina; una ideología producida por un cerebro humano no puede conducir a la salvación, es lo menos que se puede decir. Ahora bien, los únicos criterios objetivos para juzgar sobre el valor real del Islam sólo pueden ser la verdad intrínseca del mensaje de Mohammed y los frutos espirituales e históricos de este mensaje. El Infinito, para comunicar Su Verdad a los hombres, ha resumido la diversidad incalculable de sus posibilidades reveladoras en cierto número de religiones; éstas corresponden a las necesidades de las diversas mentalidades fundamentales que constituyen el rostro pluriforme de la humanidad. En cuanto al exclusivismo formal de cada religión, repite el de las formas a secas, pues una forma se define por la expresión simbólica particular que la distingue de cualquier otra «imagen» de la Realidad supraformal y divina. En efecto, cada religión, en su aspecto extrínseco, es una manifestación formal de Dios, la cual difiere de todas las demás formas religiosas por poner de manifiesto un aspecto divino particular. Pero cada aspecto revela al propio tiempo todos los otros modos divinos a la luz de su perfección propia; porque, si bien Dios es Esencia pura e indistinta, Sus aspectos o perfecciones son infinitos e indivisibles, de tal suerte que cada uno encierra, sin confusión cualitativa, todos los demás aspectos. Por eso cada revelación implica a su manera a todas las demás, destinadas como ella a la afirmación de la Divinidad una y universal; no se puede abstraer de Dios ninguna posibilidad reveladora.

Pero como determinada cualidad divina no irradia en todo su esplendor más que en el seno de la religión que forma su plano de reflexión propia, los adherentes de esta última la toman por la revelación única y suprema de Dios. Esta ley, inherente a la manifestación múltiple de la Divinidad, salvaguarda la forma particular de cada revelación; concediendo a cada religión una especie de superioridad cualitativa sobre las demás, Dios permite que las distintas mentalidades colectivas se concentren en el prototipo espiritual respectivo que les sirve de vía de acceso al Supremo. El exclusivismo religioso está, pues, en la naturaleza de las cosas; al hombre sumergido en la ilusión de las formas, la Verdad pura y supraformal no puede revelársele *a priori* sin velo: ha de acercársele con una apariencia formal que es forzosamente efímera y restrictiva y que no se disuelve más que en la medida en que el hombre se aproxima a la Verdad —si Dios se lo permite— de manera directa, en la Esencia y más allá de símbolos provisorios.

Así pues, la «superioridad» de una religión sobre las demás no es intrínseca y absoluta, sino que está determinada por factores formales; en cierto modo, está neutralizada por las «superioridades» de las otras tradiciones, y sólo Dios reina, en Su Realidad aformal, más allá de todas Sus «perfecciones únicas», cuyas manifestaciones espirituales y simbólicas son las religiones: sólo Él es la Esencia incondicionada de todos Sus aspectos y revelaciones, de todos Sus nombres y personificaciones, de todas las vías que parten de Él y vuelven a Él. Atribuir la manifestación reveladora y redentora de la Esencia a una sola vía, con exclusión de todas las demás, es desconocer las doctrinas y la realidad espiritual de las vías que se niegan. Conviene precisar, no obstante, que el reconocimiento de la Unidad esencial de las religiones no puede ser condición inevitable para la realización del Uno; ésta presupone la integración espiritual de las formas que el destino ha puesto a nuestro alcance inmediato, y la superación final de la ilusión formal a secas, pero no la penetración analítica de toda forma. Sea lo que fuere, comprender que detrás de todo dualismo no hay sino la divina Realidad es comprender la única Esencia de toda religión; y conocer esa Esencia es conocer nuestro propio «Sí mismo» sobrehumano e inmortal.

CAPÍTULO PRIMERO

LOS GRADOS DEL ISLAM

1

El Islam presenta, como toda religión, un aspecto exotérico y otro esotérico¹. El exoterismo o «Ley» (*ash-sharīah*) descansa en cinco «pilares» u obligaciones fundamentales, que son: la afirmación de «La Divinidad» Única y universal, *Allāh*, y de su «enviado», el profeta Mohammed², las cinco oraciones diarias, el ayuno purificador del mes de *Ramadān*, el diezmo destinado a los pobres, y la peregrinación a La Meca, que simboliza la búsqueda del Supremo. El esoterismo —el sufismo (*at-tasawwuf*)³— apunta a la esencia de la «Ley»; es llamado la «Verdad» o «Realidad» (*al-haqīqah*), con arreglo al fin que busca, o que buscan los distintos métodos iniciáticos o «caminos» (*turuq*, sing. *tariqah*). El Corán (*al-qurʿān*, la «recitación» de la revelación divina) es la base común y el criterio permanente de toda práctica religiosa y de toda enseñanza o trabajo esotérico, así como la «costumbre» sagrada (*as-sunnah*, la interpretación y puesta en práctica de la revelación divina por el Profeta) es el modelo tanto de la vida sharaíta como de la vía sufí. La *sunnah* se deriva de las «sentencias» (*ahadith*, sing. *hadīth*) y de la «vida» (*as-sīrah*) del Profeta, que sus compañeros transmitieron a la posteridad; se distingue entre la «sentencia sagrada» (*hadīth qudsī*), en la que Dios habla directamente por boca de Su enviado, y la «sentencia profética» (*hadīth nabawī*) o revelación indirecta, comunicada por Mohammed en su propio nombre; ambas son directrices sagradas, puesto que emanan del «Enviado de Dios» (*rasūlu-Llāh*). A semejanza del Corán, cuyas *sūrat* o

¹ En efecto, en toda religión se encuentra el aspecto exotérico y el esotérico, aunque la relación entre el plano «exterior» y el «interior» no se presenta en todas partes de igual manera. — Para el esoterismo musulmán, cf. especialmente: Titus Burckhardt, *Esoterismo Islámico* (Taurus, B.E.T., 1981); para ambos aspectos, exotérico y esotérico, o el Islam integral, véase: Frithjof Schoun, *Comprendre l'Islam* (Ed. du Seuil, 1976).

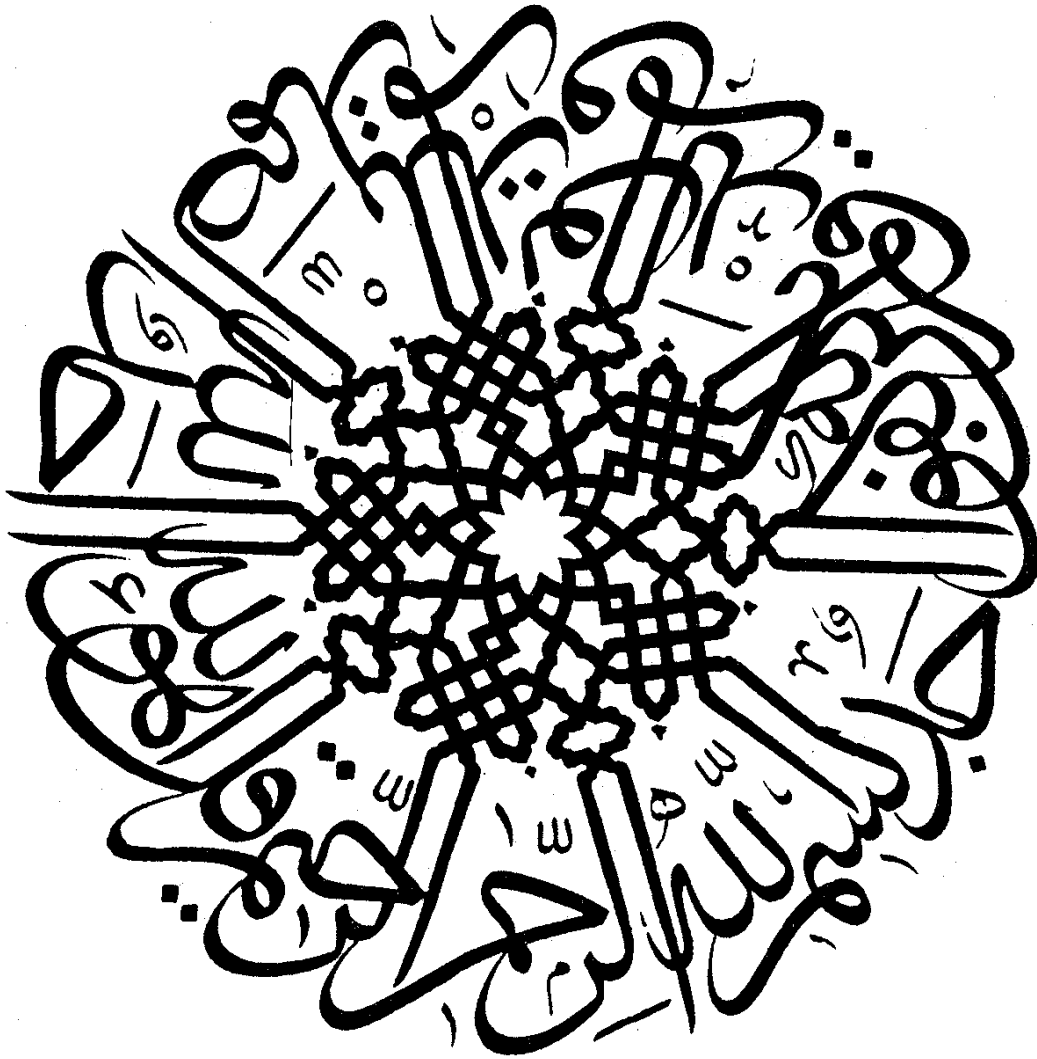
² Es la *shahādah*, el «testimonio» o *credo* musulmán: «No hay divinidad, si no es *Allāh* (La Divinidad); *Muhammad* (el Alabado) es el enviado de *Allāh*» (*Lā ilāha ill-Allāh. Muhammadun rasūlu-Llāh*).

³ Se han hecho derivar las palabras *at-tasawwuf* y *as-sūfī* (el «Sufí»: el hombre unido a Dios) de *sāf*, «puro» (sin mezcla), o de *sūf*, «lana» (los primeros sufíes presuntamente recibieron su denominación porque sólo llevaban ropa tejida de pura lana). Por otra parte, la palabra *at-tasawwuf* tiene el mismo valor numérico, y por lo tanto «místico», que el vocablo *al-hikmat al-ilāh yah*, la «Sabiduría divina».

«capítulos» constan de «versículos» (*ayât*) que se refieren, sea a la *sharî'ah*, sea a la *haqîqah*, o incluso, por su doble sentido, simultáneamente a ambas, las tradiciones del Profeta conciernen al aspecto «exterior» (*zâhir*) y al aspecto «interior» (*bâtin*) del Islam: el Profeta es el *Imâm*, el «modelo» de todos los creyentes, cualquiera que sea el grado de su fe. La vida religiosa toda del Islam no es sino una perpetuación de la *sharî'ah* practicada por el «Enviado», así como todas las *turuq* u órdenes sufíes se remontan, por la «cadena» (*as-silsilah*) o filiación espiritual de ramas múltiples, al «pacto» (*al-bay'ah*) iniciático, concluido entre el Profeta y sus compañeros. Esta iniciación en los métodos de unión —y en las verdades que forman su base teórica— implica la transmisión de la «bendición» (*al-barakah*) divina, traída por el arcángel Gabriel (*Jabrâil*) al «Enviado» y prodigada por éste, a través de sus primeros representantes, los califas, a sus sucesores espirituales, los «Maestros» (*murshidûn*, sing. *murshid*; o «Ancianos» *shuyûkh*, sing. *shaikh*) quienes, a su vez, la han comunicado —y la siguen comunicando— a sus discípulos (*mûridûn*, sing. *mûrid*, literalmente «aspirante»).

Para buscar la doble perfección del Profeta, los iniciados, estando centrados en lo que constituye la esencia de la Tradición, cultivan su aspecto esotérico; esto no excluye que ciertos sufíes, después de haber hallado la «unión suprema», hayan quedado sumergidos en un estado espiritual que borra las formas y por lo tanto la práctica religiosa exterior. El «acercamiento» (*at-taqqarrub*) al Uno comienza por la «sumisión (a la voluntad divina)», *al-islâm*, término que contiene también la idea de «entrada en la paz (*as-salâm*)» o en la «salvación» (*as-salâmah*); esta sumisión se aplica primero a los cinco deberes fundamentales citados y después a cualquier otra prescripción obligatoria de la «Ley», y puede extenderse a las prácticas religiosas supererrogatorias. Aunque la noción de *Islâm* abarca en su significado más extenso todos los grados de la vía, se limita *a priori* a la mera actividad exotérica, si no, todos cuantos sólo practican el Islam por la observancia exterior de los mandamientos no serían *muslimûn*, «sometidos a la Voluntad divina». La tradición dice a este respecto que todo el mundo puede ser *muslim*, sometido en sus actos a la «Ley», pero no *mu'min*, «creyente» en el sentido profundo del término; en efecto, el grado del «acercamiento» a Dios, que supera al de *al-islâm*, lo asigna la tradición a la «fe», *al-imân*, definido como la verdadera creencia en *Allâh*, Sus ángeles, Sus libros, Sus enviados y el Día del juicio. El *Imân* llama al hombre a hacer más profunda su «sumisión», luego a la superación del mero acto de piedad, por la toma de consciencia verdadera del sentimiento de la religión. Cuando la «fe» está madura sus frutos aparecen no sólo en la práctica religiosa, sino aún mucho más en un plano en el que se realizan las consecuencias últimas de la «sumisión» a Dios y de la «creencia» en Él: es el grado supremo del «acercamiento» al Uno, el de la deiformidad que abarca

toda perfección ética y espiritual; es *al-ihsân*, la «virtud» integral. El *Ihsân* lo sitúa el Corán (V. 56) en la proximidad de la Misericordia divina: «En verdad, la Misericordia de Dios está cerca de *aquellos que practican las virtudes (al-muhsinûn)*»; y el Profeta lo define como el acceso —sea efectivo, sea virtual— a la «Visión de Dios»: «El *Ihsân* consiste en que adores a Dios como si Lo vieses, y si no Lo ves, Él, sin embargo, te ve.»



La sura de la Pureza (cap. CXII del Corán):

«Dí: Él, *Allâh*, es uno.

Allâh es el Independiente-del-que-toda-cosa-depende.

El no ha engendrado, y no ha sido engendrado.

Y no tiene igual».

Esta puesta en práctica del «creer sin ver» alcanza su punto culminante en la concentración permanente del espíritu en el Principio suprainteligible; el *Ihsân*, si bien puede ser del ámbito exotérico cuando no se manifiesta más que en la forma de perfecciones morales o de extrema piedad, entra en la esfera propiamente esotérica cuando conduce a esta concentración metódica del espíritu y del ser entero en lo único Real. Todos los métodos iniciáticos del sufismo tienen el solo objeto inmediato de enseñar a los «aspirantes» esa concentración, que es el único medio para conducirlos a la absorción en el Uno, cualquiera que sea el «soporte» del método aplicado. Para no citar sino los dos soportes más importantes de toda vía sufi: hay, por una parte, el que consiste en una «actitud» que abarca toda la vida del buscador de Dios, a saber, la «pobreza (en espíritu)», *al-faqr*, que desembaraza al hombre progresivamente de la coexistencia ilusoria con lo único Real, para dejar libre finalmente la identidad esencial de ambos, la «Unidad del Ser» (*Wahdat al Wujûd*)⁴; el otro soporte fundamental, que completa al primero como «medio de gracia» que viene a colmar la vacuidad o receptividad espiritual del «pobre» por la Presencia redentora de Dios, es la «invocación» (*adh-dhikr*)⁵ de Su Nombre. Por el *faqr*, que niega todo cuanto no es lo único Real, y por el *dhikr*, que Lo afirma de la forma más directa posible, el iniciado alcanza la concentración permanente del espíritu en el Principio, y esa es la fase última de su «acercamiento» a Dios: es la constante «afirmación del Uno» (*at-tawhîd*)⁶, que conduce finalmente a la «extinción» (*al-fanâ*) de la ilusión coexistencial en la «realización de la Esencia (suprema)» (*tahqîq Dhâtî*).

⁴ El «pobre» (*al-faqr*) se compromete a la «gran guerra santa» (*jihâd al-akbar*) contra su propia alma, cuya particularización ilusoria, la individualidad, debe «morir» en el «Uno sin segundo». Si el fin del exoterista es la «coexistencia» armoniosa del «siervo» con el «Señor» —tanto en este mundo como en el más allá—, el del esoterista es la «extinción» de esa existencia falaz, o más bien de la «ignorancia» que hay en su base y que encubre a lo «único Real». La «pequeña guerra santa» exterior contra los infieles no es más que símbolo y soporte pasajero de ese «combate» interior que ha de presentarse en todo momento y en todo lugar hasta la «muerte espiritual» en el Vencedor supremo. Por eso el Profeta, al volver de un campo de batalla, dijo: «Hemos vuelto de la pequeña guerra santa a la gran guerra santa».

⁵ La palabra *dhikr* significa a un tiempo: «invocación», «recuerdo», «mención» y «reminiscencia».

⁶ En el término *at-tawhîd* se comprende la afirmación de la Unidad divina en todos sus aspectos: es el *credo* musulmán o el «reconocimiento» del único Dios, así como la doctrina, el conocimiento y la realización del Uno, en todos sus niveles.

La doctrina sufi, ante todo, no quiere ser más que la base teórica de la realización del Uno; representa esencialmente la explicación de las enseñanzas del Corán y del Profeta; engloba las exposiciones orales y escritas de los Maestros espirituales que son autoridad, como Abû Hamîd al-Ghazzâlî (muerto en el 1111 de la era cristiana), Muhyi-d-dîn ibn‘Arabî (muerto en 1240), ‘Abd-ibd al-Karîm al-Jîlî (muerto en 1428), sin nombrar a todos los grandes Maestros pertenecientes a los distintos linajes iniciáticos que se remontan a los primeros grandes sufíes, como los Husayn ben Mançur al-Hallâj (muerto en 922), Abu-l-Kasim al-Junaid (muerto en 910), Abu Yazid al-Bistâmî (muerto en 875), Ma’rûf al-Karkhî (muerto en 815), Ibrâhîm ben Adham (muerto en 777), Jafâr as-Sadiq (muerto en 766), Hasan al-Basrî (muerto en 728), Salmân al-Fârisî (muerto en 641 ó 643), y a los cuatro califas o representantes inmediatos del Profeta⁷. La fuente primera de las enseñanzas sufíes, desde el punto de vista histórico, es el Enviado de *Allâh*; pero desde el punto de vista puramente espiritual, los sufíes han tomado su conocimiento en el «descubrimiento» (*at-tajallî*) directo que *Allâh* les ha concedido en el momento de su absorción contemplativa en Él: ese «descubrimiento» implica su participación no-temporal en la Revelación hecha al Profeta. Dicho de otro modo, lo que Mohammed enseñó, sea por el Corán, sea por sus *ahâdith*, ha sido realizado hasta el fondo por los grandes sufíes, de tal suerte que han podido transmitir la doctrina sagrada con pleno conocimiento de causa y con infalibilidad; los Maestros auténticos son como «lenguas» del Profeta, que en todas las épocas inician a la élite espiritual en los misterios de la «Sabiduría divina» (*al-hikmat al-ilâhiyah*), de la que se derivan la metafísica, la cosmología y la sicología tradicionales. El lenguaje propio de los sufíes toma forma religiosa, simbolista, sapiencial, poética o visionaria, en conformidad con el carácter «revelador» de su mensaje.

Toda la doctrina del sufismo se reduce, en el fondo, a la noción de *Allâh*, lo único Real; a Él ha de convertirse el pensamiento, habituado a considerar «Aquello que es» en Sus apariencias distintas e irreales; y eso «conversión» (*at-tawbah*) implica la anulación del pensamiento en la mente no-discursiva y teocéntrica. Pero esta anulación no es un proceso meramente negativo; si la naturaleza del pensamiento no es simple, sino múltiple, es porque la mente está destinada a participar, con sus medios de conocimiento dis-

⁷ Cf. E. Dermenghem, *Vies des Saints musulmans*, Ed. Baconnier, Argel.

tintivo, de la integración espiritual de la multitud cósmica en el Uno. Esta es la razón por la que la doctrina revelada no consiste solamente en afirmaciones directas del Único, en un mero *tawhîd*, sino también en la «discriminación» (*al-furqân*)⁸ de todo. Si la afirmación del Uno, *el tawhîd*, es el aspecto esencial del Islam en cada uno de sus grados —comenzando por la *shahâdah*, el «testimonio» de la Unidad divina, hasta la identificación real con el Uno absoluto—, el *furqân* determina la jerarquía de esos grados; revela el encadenamiento causal de todo, desde el Principio supremo hasta la más ínfima de las criaturas. El *furqân* muestra que todo efecto es manifestación simbólica de su causa, y que toda causa tiene conexión, por último, con un aspecto prototípico del Ser divino; así pues, mientras despliega la multitud ilusoria de las cosas, simultáneamente descubre su encadenamiento existencial y su identidad suprema con Dios; permite así contemplar lo múltiple a la luz del Uno y preparar su reintegración en Él, que es obra del *tawhîd*.

Hemos dicho que el *tawhîd* domina cada grado de la distintividad; en efecto, ésta, actualizada por el «discernimiento» que emana del Principio, es relativizada y eclipsada por la afirmación universal de Su Unidad. La realización contemplativa se lleva a cabo en el sufismo, como en cualquier otra parte, por la fructificación alterna del *furqân* y el *tawhîd*, alternancia cuyos modos varían según las necesidades de los «receptáculos» para borrarse finalmente en la igualdad de lo único Verdadero. La enseñanza sufi, sin dejar de poseer un firme fundamento discriminativo, establecido por la Revelación misma, no se presenta, pues, en forma de sistema inamovible, sino como reintegración doctrinal más o menos directa de lo múltiple en el Uno.

En esta obra nos concentraremos en el aspecto esencial de la doctrina sufi: el *tawhîd*; y si al mismo tiempo describimos a grandes rasgos los grados y relaciones universales, tales cuales aparecen a la luz del *furqân*, es para restituir esas distinciones fundamentales a la Verdad pura e indistinta de lo único Real, que es punto de partida, luz y fin del Islam, así como de cualquier otra vía revelada. Al centrarnos, pues, en la esencia del Islam encerrada en el sufismo, vamos a citar ante todo a su doctor más eminente, el intérprete por excelencia de las verdades coránicas y de las sentencias proféticas, Abu Bakr Mohammed ibn al-'Arabî, llamado «el Maestro máximo» (*ash-shaikh al-akbar*) y «el vivificador de la religión» (*muhyi-d-dîn*), conocido corrientemente con el nombre de

⁸ La «discriminación», *al-furqân*, es una de las designaciones del Corán, la que lo considera como revelación de la «Ley» o del Principio de toda distinción, mientras que el término Corán, *al-qur'ân*, la «recitación» de la Palabra de *Allâh*, simboliza la revelación de Su Unidad.

Muhyi-d-dîn ibn ‘Arabî (nacido en Murcia en 1165 de la era cristiana y muerto en Damasco en 1240). Entre los cientos de libros y tratados que otros sufíes le atribuyeron, muchos parecen haberse perdido; la obra conservada halla sus expresiones más importantes en los *Futûhât al-Makkiyah* (Las Revelaciones Mecanas) y los *Fusûs al-Hikam* (Los Engastes de las Sabidurías). En cuanto al pequeño tratado *Risâlat al-Ahadîyah* (La Epístola —o tratado— de la Unidad), que está considerado la exposición más directa y central del *tawhîd*, algunos lo atribuyen a Ibn ‘Arabî, otros a cierto Awhad ed-dîn Balyanî; sea lo que fuere, dicho tratado caracteriza verdaderamente la enseñanza «unitiva» de Ibn ‘Arabî y su escuela, la doctrina sufi de la Unidad en su aspecto quintaesencial. Por eso, en las páginas que siguen, vamos a citar sobre todo esta *Risâlah* —con este término abreviado— ajustándonos ampliamente a la traducción de Abdul-Hâdî⁹; esto, por lo demás, sin seguir el orden del texto original, dado que éste no representa un desarrollo sistemático de su asunto, sino un «surgir» repetido y siempre modificado de la única y misma verdad del Uno. La *Risâlah* trata sobre todo de la Unidad pura e indistinta, que excluye toda causalidad, toda dualidad, entre un «señor» y un «siervo», un «creador» y una «criatura», un sujeto y un objeto. Pero el autor considera también el Uno a través de Su Omniposibilidad, que, para el hombre ignorante, toma el aspecto de una multitud de posibilidades o realidades; mostrando que esta multiplicidad es esencialmente una y se identifica en sí con el Principio transcendente, expone la Identidad eterna de todo con lo Absoluto. Muestra al propio tiempo el acceso inmediato a esta Identidad: el «conocimiento del Señor por el conocimiento de Sí mismo». El verdadero conocimiento de sí mismo es el del «Sí mismo» sobrehumano e infinito; conociendo el «Sí mismo», que es lo único Real mismo, «... comprenderás claramente el sentido de la fórmula: *Lâ ilâha ill-Allâh* (No hay divinidad, si no es La Divinidad), es decir que no hay otro Dios (o Principio) que Él, no hay otra existencia (real) que Él, no hay otro (que sea esencialmente) otro que Él ...»

⁹ Cf. Le Voile d’Isis, núms. de enero y febrero de 1933, en Chacornac Frères, París; Versión española *Tratado de la Unidad*, colección *Sophia Perennis*, José J. de Olañeta, Editor. Barcelona-Palma de Mallorca, 1974.

CAPÍTULO II

AT-TAWHÎD

1

La «afirmación de la Unidad divina» (*at-tawhîd*) constituye para el Islam la única razón de ser y el criterio esencial de toda religión verdadera, cualquiera que sea su modo de expresión. El Corán confirma la ortodoxia del judaísmo y el cristianismo, en la medida en que estas tradiciones se atienen a su monoteísmo puro y original; y el Profeta afirma la posibilidad de poder hallar verdades espirituales fuera de la «tríada monoteísta», cuando aconseja a los fieles: «Buscad el Conocimiento (*al'ilm*), aunque sea en la China». El sufismo, basándose en el *credo*: «No hay divinidad, si no es La Divinidad», considera a esta última como la Realidad una y universal, fuera de la cual no hay nada; no conoce, pues, más que *una* Verdad, la de lo único Real, que se ha revelado de modos varios por las diferentes tradiciones, descendidas en el seno de tal o cual parte de la humanidad a fin de hacerlas volver a todas —según la mentalidad fundamental de cada una— al Único. Si bien las vías reveladas varían hasta contradecirse y excluirse por uno u otro de sus aspectos formales, tienen el mismo Origen primero, la misma Esencia supraformal y el mismo Fin último. «La afirmación del Uno es única» (*at-tawhidu wâhidun*).

El Islam, esa última gran manifestación religiosa de nuestro mundo se presenta como una cristalización postrera de todas las corrientes espirituales que han penetrado la humanidad convergiendo hacia el Uno; por su afirmación de «La Divinidad» única, entiende integrar todo principio espiritual en su perspectiva. Para el musulmán llano, *Allâh* es el «único Dios»; para el metafísico, es lo «único Real» que vuelve ilusorio o, más precisamente, «no-existente» todo cuanto tiene la apariencia de «otro que Él». La doctrina sufi del *tawhîd*, que encontró su formulación más explícita en el «Tratado de la Unidad» atribuido a Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî o a su escuela, no difiere esencialmente en nada del *advaita-vada*, la doctrina de la «No Dualidad» vedántica, cuyo gran intérprete fue Shri *Shankarâchârya*; enseña implícitamente también el «Principio Único» del Taoísmo, el «Vacío» búdico, la verdad pura del Monoteísmo judaico, y la Unidad esencial de las «Personas divinas» del Cristianismo.

Para el sufí, el mundo fenoménico no tiene ninguna realidad, si no es la Realidad una de Dios. «Su Unidad no tiene asociado» (*wahdahu lâ sharîka lahu*); sólo la ignorancia le atribuye una «alteridad». La ignorancia es la posibilidad ininteligible o «inexplicable» de la Omniposibilidad divina; «vela» a lo único Verdadero aunque «borrándose» eternamente en Su conocimiento. Por nuestra identificación con la ignorancia, que oculta nuestra Esencia divina, creemos existir fuera de lo único Real. Pero no podemos existir fuera de Aquél que es el único que es, ni, por consiguiente extinguirnos para convertirnos en Él: sólo nuestra ignorancia se extingue en el conocimiento del Uno, que es nuestro «Sí mismo» eterno e inmutable. En cuanto a la diversidad de las cosas, tejidas en las «setenta mil cortinas de luz y de tiniebla» de que está hecho el velo universal de la ignorancia, no es una dualidad real: «refracta» ilusoriamente la Claridad infinita de las posibilidades indistintas del Uno. Aquel cuya mirada está velada por las «cortinas» de la ignorancia se ve existir en modo separado y múltiple; pero aquel que ya no está obnubilado por el espejismo cósmico y mira con el «ojo del corazón» ve en todas partes su «no-yo», su divino «Sí mismo», sin modo y en todos los modos: se conoce como el Uno sin segundo, sin formar, sin fin, aunque toma las apariencias formales y limitadas del mundo.

Por la realización del *tawhîd*, el ser toma consciencia de que no es otro, en esencia, que la «gran Luz del Mundo infinito». Uno de los últimos sufíes consumados de nuestra época, el Shaikh Ahmed ben Mustafa al-Alawi¹, dijo: «El Infinito o el Mundo de lo Absoluto, que consideramos exterior a nosotros, es, por el contrario, universal, y existe tal cual tanto en nosotros mismos como en el exterior. No hay más que un mundo, y es ése. Lo que consideramos el mundo sensible, el mundo de lo finito o temporal (es decir, la manifestación criatural y transitoria de Dios) no es sino un conjunto de velos que ocultan el Mundo real (increado e infinito). Estos velos son nuestros propios sentidos (comenzando por nuestro “sentido interno”, la consciencia individual y mental, que determina los cinco sentidos de la percepción corporal). Nuestros ojos son velos de la verdadera vista (o conocimiento del “Sí mismo”), nuestras orejas un velo del Oído verdadero (que “todo lo oye”)... ¿Qué queda entonces del hombre (si no es más que “velo”, limitación e ignorancia)? Queda un ligero resplandor (la “chispa” divina oculta en lo más recóndito de su alma) que se le aparece como la lucidez de la consciencia. Hay continuidad perfecta entre ese resplandor (de la Consciencia del “Sí mismo”) y la gran Luz del Mundo infinito (la Consciencia total del “Sí mismo”, que es la de Dios). El mundo

¹ Muerto en 1934 en Mostaganem (Argelia).

(o el hombre) tiene alma, y esa alma (en su esencia pura) es Dios. Dios tiene cuerpo (un “velo” tejido de “luz” o conocimiento de “oscuridad” o ignorancia), y ese cuerpo es el Universo (la Manifestación cósmica de Dios. ¡Oh corazón mío (en el cual se oculta el “resplandor” de la Consciencia o Conocimiento divina), escucha y comprende a Dios! ¡No estés distraído, no te desbordes, por temor a que reveles el secreto de Dios!»²

2

La verdad del Uno absoluto, que implica la identidad esencial de todas las cosas con Él, la reveló el Corán en forma de la *shahâdah*, el *credo* o «testimonio» de «La Divinidad» única (XLVII, 19), y por el capítulo (CXII) del «reconocimiento de la Unidad divina» (sûrat *at-tawhîd*), llamado también el «capítulo de la Pureza» monoteísta (sûrat *al-ikhâlâs*), que es considerado la «esencia del Corán»; helo aquí *in extenso*: «Di: Él, *Allâh* es uno. *Allâh* es el Independiente-del-que-depende-toda-cosa. No ha engendrado, ni ha sido engendrado. Y no tiene igual».

«Él, *Allâh*, es uno». «Él» (*Huwa*), es Dios, en cuanto reposa en Sí mismo, en Su Esencia o Ipseidad pura, en cuanto encierra toda realidad en modo indistinto y absoluto. «La Divinidad» (*Allâh*), es Dios en Su Ipseidad lo mismo que en Sus apariencias ilusorias de «otro que Él»: es la Omnirrealidad divina, que comprende cada uno de Sus aspectos según su modo respectivo, desde la Esencia suprema hasta la apariencia más efímera de la creación. «Uno» (*Abad*), es Dios en cuanto Se conoce a Sí mismo como lo único Real.

«*Allâh* es el Independiente-de-quien-depende-toda-cosa (*as-Samad*)». Lo único Real no puede depender de cosa alguna, mientras que todas las realidades no son sino Sus posibilidades, que dependen por definición totalmente de Él: no son, en esencia, otras que Él, que se hace depender de Sí mismo bajo la apariencia ilusoria de un «otro que Él».

² Cf. Dr. M. Carret, *Le Cheikh El-Alaoui* (Mostaganem, 1947). Recomendamos además la obra de Martin Lings, *Un santo Sufí del siglo XX*, Taurus Ed. (Biblioteca de Estudios Tradicionales n.º 12), Madrid, 1982.

«No ha engendrado, ni ha sido engendrado.» Lo único Real no puede ser causa de un efecto que sea otro que Él, ni puede ser un efecto surgido de una causa otra que Él. Tomando Él mismo el aspecto ilusorio de los efectos criaturales, sin cesar de ser absolutamente increado e infinito, no «engendra» «otra realidad», ni tampoco es «engendrado» por otra realidad: simplemente se manifiesta a Sí mismo bajo el aspecto de un «otro que Él», que no es realmente otro que Él.

«Y no tiene igual», pues no hay ninguna realidad, si no es Él.

Según nuestro comentario de la *sûrah* del «reconocimiento de la Unidad divina», podría concluirse que el *tawhîd* no es, en definitiva, más que un panteísmo, en el sentido corriente y filosófico de la palabra. Pero diremos con la *Risâlah*: «No te dejes extraviar por la sutileza o la ambigüedad de las palabras de tal suerte que te imagines que *Allâh* sea creado». Al contrario, *Allâh* es la Realidad eterna de la «no-existencia» criatural; Su Omnipresencia, que excluye la nada, da a esa «no-existencia» la apariencia puramente ilusoria de una existencia; así, la creación es una «existencia no-existente», es decir que no es nada por sí misma: lo que «existe» de ella, no es ella, sino el solo «Ser» (*al-Wujûd*) divino³. Luego quien dice «creación» dice «no-existencia»; y si, con todo, se atiende uno a la existencia de lo creado, hay que saber que ésta no es lo creado, sino Dios. «La existencia de las cosas es Su existencia, sin que las cosas sean», dice la *Risâlah*, y ‘Abd al-Karim al-Jîlî: «Si tú eres Él, tú no eres tú, pero Él es Él mismo; y si Él es tú, Él no es Él, si no que eres tú quien es tú-mismo»⁴. El «yo» o lo creado es la «no-existencia de cualquier otro que Él»; por eso el «yo» no puede ser «Él» en cuanto «yo», sino únicamente en cuanto «Él» o «Ser» divino. Inversamente, si bien Dios, en Su Omnipresencia, es también el «yo», no lo es, sin embargo, en cuanto «Él» o «Ser», sino en cuanto «no-existencia de cualquier otro que Él», no-existencia que, a la luz de la Omnipresencia, toma la apariencia ilusoria de la existencia. Si hay un «panteísmo» sufi, sólo se refiere, pues, a la Omnipresencia increada e infinita de Dios, y no a la nada criatural: lo único Real no es lo irreal, y lo irreal no es lo Real; tampoco hay «localización» (*hulûl*) de lo Real en lo irreal, ni «fusión de ambas naturalezas», real e irreal. Para el sufismo, repitémoslo, la creación es ilusoria; Dios es la Realidad eterna de la creación no-existente; la ilusión existencial de lo creado se debe a la confusión de lo Real con lo

³ *Al-Wujûd* se traduce o por «el Ser», o por «la Existencia», aunque el segundo término, en su etimología propia, significa «salir de la inmutabilidad del Ser» (*exstare, exsistere*). Ahora bien, la perspectiva del *tawhîd* no admite «salida» real fuera del Ser, de tal modo que la existencia se reduce a Él, y los dos términos, «existir» y «ser» se identifican, en definitiva, uno con otro.

⁴ Cf. *De l'Homme Universel* (traducción de Titus Burckhardt, Dervy, París, 1975).

irreal; esta confusión proviene de la ignorancia, y la ignorancia es la posibilidad ininteligible, el «modo inexplicable» de la Omniposibilidad divina.

3

La ignorancia en sí nada conoce, ni a sí misma ni otra cosa; lo ignora todo, no tiene ninguna consciencia: no es más que eterna «extinción» de sí misma en el Conocimiento propio de lo único Real. Sólo el Conocimiento conoce: lo conoce todo, es consciente de todo. El Conocimiento puro es el del «Uno» (*al-Ahad*), que contempla Su «Unidad» (*al-Ahadiyah*) infinita y absoluta. Su conocimiento comprende indistintamente el de Su «Unicidad» (*al-Wâhidiah*), que niega cualquier «otro que Él»; esta negación implica la afirmación de una eterna «no-existencia» de cualquier «alteridad»; y esa posibilidad eternamente no-manifestada es la creación, que se identifica en sí con lo único Posible, mas aparece en el espejo evanescente de la ignorancia como existencia múltiple que deviene y se borra; en verdad, sólo la ignorancia —esa posibilidad ininteligible, a la que ningún comienzo puede asignarse— se extingue eternamente, con el espejismo cósmico que suscita, en el seno de la Inmutabilidad de lo único Real: «Todo cuanto hay sobre ella es evanescente (*fân*), y no queda más que la Faz de tu Señor, Esencia de la Majestad y la Generosidad», (Corán, LV, 26).

La ignorancia no es otra cosa que la posibilidad antinómica o negativa del Conocimiento. Puesto que el Conocimiento lo conoce todo, toma consciencia de todo y lo penetra todo con Su infinita Claridad, presta algo de Sí mismo a todos Sus «objetos o cosas posibles, aunque sea a la ignorancia; así, ésta, sin dejar de ser ininteligibilidad y oscuridad inaprensible, se convierte en plano de reflexión del Conocimiento. En ese «espejo» tenebroso», cuya cualidad receptiva y proyectora proviene sólo del Conocimiento, aparece el «Único» (*al-Wâhid*) bajo el aspecto discontinuo de una multitud de «unicidades», o particularizaciones indefinidamente variadas de Sí mismo: el espejismo de las cosas. Pero la ignorancia no cesa por ello de ignorarlo todo; la naturaleza propia del «espejo» permanece por siempre ininteligible y evanescente: lo que en él es inteligible no pertenece propiamente más que al Conocimiento. El hombre, que es una luz de la Evidencia divina en la oscuridad del «espejo» de ignorancia, toma las apariencias criaturas, o por la Realidad a secas, o por una «coexistencia» con el Uno; este equívoco no es la ignorancia pura y simple, sino una confusión entre el Conocimiento y la ignorancia, y de esta confusión provienen la claridad y las tinieblas del ser humano. Para salir

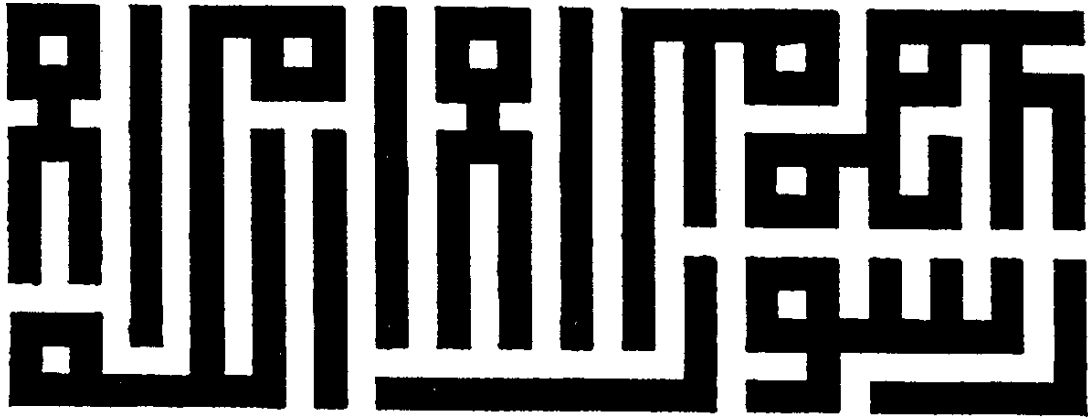
de esta confusión, es necesario que el hombre entienda primero el simbolismo de las cosas, que revelan los aspectos del Uno; es necesario que reintegre espiritualmente las apariencias efímeras de las cosas a sus Arquetipos eternos, y éstos a su «Modelo Único»; es necesario que alcance así el discernimiento puro entre la ininteligibilidad del «espejo» —repleto de apariencias ilusorias— y el Conocimiento de lo único Verdadero y lo único Real; el espíritu se absorbe entonces en el Conocimiento divino para identificarse con Él, mientras que la ignorancia se borra en su extinción propia y eterna.

La «reintegración» del espíritu y la «extinción» de la ignorancia no son más que uno: ese «acto» único, que se opera en el «instante eterno», no es otro que la Claridad infinita e inmutable de lo único Real, en la cual la ignorancia se ignora o se borra perpetuamente, con todo cuanto produce sin saberlo. En otros términos, la ignorancia radica en el «Único» en cuanto posibilidad negativa Suya, es la «extinción» (*fanâ*); ésta niega todas las cosas, y se niega así a sí misma: es, en sí, la eterna «extinción de la extinción» (*fanâ 'ul-fanâ 'i*). Pero negando todas las cosas en la *anulación* de sí misma, la ignorancia no disminuye en nada a la Omnipresencia divina; no pasa nada más que la eterna «extinción de la extinción», que, a un tiempo, «vela» y «descubre» a Aquel que no cambia jamás.

Si la ignorancia, pues, en cuanto negación, vela al Uno y Lo hace transparentarse como «existencia» que «deviene», borra al propio tiempo a esta última por su negación propia. Ahora bien, el principio de esta negación es el «Único», que niega a cualquier otro que el «Uno». En efecto, lo Real no se convierte en el «Único» sino respecto de lo que podría ser «otro que Él», mientras que este «otro» no existe o no es más que una posibilidad eternamente no-manifestada de lo único Posible. El «Único» es, pues, el «Uno» en cuanto Se vela con respecto al «otro», que no existe; y la ignorancia es la «forma inexplicable» o ininteligible con que Se oculta a Sí mismo. La *Risâlah* dice: «Su impenetrable Velo es Su propia Unicidad. Ningún otro que Él Lo oculta. Su Velo es Su Existencia misma (en cuanto Ella niega toda existencia otra que la Suya). Es velado por Su Unicidad de forma inexplicable (por el modo ininteligible de Su Omnipresencia: la ignorancia)».

Así, el misterio de la ignorancia es que se ignora o extingue a sí misma, perpetuamente, y que en su extinción propia borra ilusoriamente tanto la eternidad de las cosas —engendrando su «devenir»— como su «coexistencia» o «devenir» efímero. Esta es la razón profunda por la cual la Gnosis utiliza la ignorancia como instrumento de la Intelección, de la que es una posibilidad, en efecto, aunque antinómica o negativa. El sufismo, como cualquier otra vía espiritual, enseña la anulación de la ignorancia por su natu-

raleza propia, es decir, por la «docta ignorancia» con respecto a todo cuanto no es lo único Real. Cuando el hombre entra en esa ignorancia, con pleno conocimiento de causa —como lo definió el califa Abû Bakr as-Siddîq: «Comprender que se es impotente para conocer el Conocimiento es un conocimiento»—, se absorbe en la extinción propia de la nesciencia; ésta termina así por convertirse para el hombre en uno de los medios más eficaces del Conocimiento: la pura receptividad espiritual, la «pobreza (en espíritu)» (*al faqr*). Ignorando todo cuanto no es el Uno, el «pobre para con su Señor» (*al-faquiûru ilâ Rabbihi*) está concentrado en Él solo «como si Lo viera», hasta que sólo Él «vea» en él.



La *Shahâdah* o profesión de fe del Islam:
«No hay más dios que Dios, y Muhammad es el Enviado de Dios».

La Risâlah no cesa de insistir en esta verdad: no es nuestra existencia o la de las cosas lo que se borra en el conocimiento de nuestra identidad eterna con el Uno, sino nuestra ignorancia: «La mayoría de los iniciados afirman que la Gnosis, o Conocimiento de *Allâh*, viene a continuación del *fanâ'ul-wujûdi* (la «extinción de la existencia») y del *fanâ'ul-fanâ'i* (la «extinción de la extinción»)... Pues bien, esta opinión es falsa... La Gnosis no exige ni la extinción de la existencia ni la extinción de esa extinción; porque las cosas no poseen ninguna existencia y aquello que no existe no puede dejar de existir. Decir que una cosa ha cesado de existir, que ya no existe, equivale a afirmar que ha existido, que ha gozado de existencia. Así pues, si tú conoces tu alma (en su Esencia divina), es decir (la Realidad pura de), ti mismo (el «Sí mismo» supraindividual e infinito), si puedes concebir (por el Conocimiento divino) que no existes (en cuanto individuo o «yo») y, por lo tanto, que no te extingues (en cuanto «Sí mismo»), entonces conoces a *Allâh*, si no, no. Atribuir la Gnosis al *fanâ* y al *fanâ'ul-fana'i* es un credo idólatra, pues... pretendes que otro que *Allâh* pueda gozar de existencia: es negarlo a Él, y eres formalmente culpable de idolatría⁵. El Profeta dijo: «El que conoce su alma (su «Sí mismo»)⁶ conoce a su Señor»; no dijo: «El que extingue su alma, conoce a su Señor»... El Profeta dijo (también): «Tú no existes ahora, como no existías antes de la creación del mundo»... *Allâh* es (sólo Él e indistintamente) la Existencia de la Eternidad sin comienzo y de la Eternidad sin fin, así como la Preexistencia... (si no), Su Soledad *no sería tal*; Él no sería, como es, sin asociado. Ahora bien, es obligación (según el mono-teísmo absoluto) que Él sea solo y sin compañero alguno; (si no fuera así) Su asociado existiría por sí mismo, no por la existencia de *Allâh*: no tendría necesidad de *Allâh*, y sería por lo tanto un segundo Señor Dios (un segundo «único Real»), lo que es imposible. *Allâh* no tiene asociado, semejante ni equivalente. Aquel que percibe una cosa al

⁵ Es evidente que los conceptos sufíes tradicionales de *fanâ'*, *fanâ'ul-wujûdi* y *fanâ'ul-fanâ'i* —que un Ibn 'Arabî utiliza también— conservan todo su valor «operativo». Al emplearlos, los sufíes no apuntan ni a la supresión de una «coexistencia real» ni a la de la «existencia en sí mismo» —que es el Ser divino mismo—, sino a la anulación de la «ilusión existencial», que representa toda la existencia ignorante. Metodicamente, parten de esta última para alcanzar, por la «extinción de la extinción», la inmutabilidad de lo único Real, mientras que la *Risâlat al-Ahadiyah* procede por la contemplación directa e «inmutable» de lo único Real o «Existente».

⁶ La palabra árabe para «su (propia) alma» es *nafsahu*, que se traduce también como «sí mismo».

lado de *Allâh*, (que procede) de *Allâh* o (que reside) en *Allâh*, incluso haciéndola depender de *Allâh* por el Señorío (o Causalidad universal), convierte esa cosa en compañera de *Allâh*, dependiente de Él por el Señorío (cuando *Allâh* es la Realidad única e indistinta de toda causa y de todo efecto). Cualquiera que pretenda que una cosa puede (co)existir con *Allâh*, que se extingue de su existencia o de la extinción de su existencia, tal hombre, digo, dista mucho de oler el perfume del conocimiento del alma, es decir, de sí mismo (del «Sí mismo» divino y único real). Aquel que pretende (en efecto) que «otro que Él» puede existir, desaparecer luego y extinguirse, y luego extinguirse de su extinción, etc., etc., tal hombre no cesa de girar en círculo vicioso por extinción tras extinción. Todo eso es idolatría tras idolatría y nada tiene que ver con la Gnosis; tal hombre es idólatra y nada conoce ni de *Allâh* ni de sí mismo o de su alma (verdadera, el «Sí mismo», que no es otro que *Allâh*; ese hombre no comprende que sólo su ignorancia debe desaparecer, y que sólo ella se desvanece perpetuamente en el Conocimiento propio de lo Real)... (Tomemos) un ejemplo: un hombre ignora una cosa, y luego la aprende. No es su existencia lo que se ha extinguido, sino sólo su ignorancia. Su existencia perdura, no ha sido cambiada por la de otro; la existencia del sabio no se ha agregado a la existencia del ignorante; no se trata de ninguna combinación de esas dos existencias individuales: sólo la ignorancia ha sido suprimida (pues sólo ella es «extinguible», sólo ella es «extinción» y «extinción de la extinción»). No pienses, pues, que sea necesario extinguir tu existencia, pues te velas con esa misma extinción (que niega la existencia de «otro que *Allâh*», cuando sin embargo ese «otro» no existe), y tú mismo te conviertes en el velo de *Allâh* (identificándote con Su posibilidad ininteligible: la ignorancia)... Por eso le está permitido al *wâsil*, es decir, aquel que ha llegado a (la identificación total con) la Realidad (infinita y absoluta del «Sí mismo»), que grite: «Yo soy la Verdad Divina» o también: «Gloria a Mí! ¡Qué grande soy!». Tal *wâsil* no ha llegado a grado tan sublime sin haber visto que sus atributos son los Atributos de *Allâh*, y que su ser íntimo (o «esencia») es el Ser íntimo (la Esencia) de *Allâh*, (y eso) sin ninguna transformación de atributos o transubstanciación del ser íntimo, sin ninguna entrada en *Allâh* o salida de Él. Ve que no se extingue en *Allâh*, y que tampoco persiste con *Allâh*. Ve que su alma no existe (que no «coexiste» con la Esencia única de *Allâh*), y no que haya existido y se haya extinguido luego, sino que no hay alma, no hay existencia salvo la Suya (la única Realidad del «Sí mismo» o de *Allâh*).

No hay que confundir la muerte corporal con una extinción de la existencia; para el ser no implica más que un cambio de estado, sea que el alma sigue viviendo en otro plano cósmico, en una nueva forma de particularización ilusoria de lo único Real, sea que, con la muerte corporal, su ignorancia y, por lo tanto, su particularismo se funden en el Conocimiento propio y eterno del «Sí mismo» infinito, que el hombre ha buscado durante su vida terrena. La muerte corporal, por el hecho de que representa la supresión de un modo restringido y efímero de la Existencia divina, simboliza la extinción de la ignorancia; esta extinción misma suele designarse «muerte psíquica» —porque el psiquismo es sinónimo de un estado ilusoriamente particularizado del «Alma» divina y universal— y, en su grado supremo, «muerte espiritual» —porque el espíritu, en cuanto principio de distinción, produce el dualismo mental que asocia sin razón una «coexistencia» a lo único Real, de suerte que desde este punto de vista también él ha de «extinguirse». A borrar la ignorancia se le puede llamar, pues, «matar la propia alma», sin que ello implique una «extinción de la existencia»: esa muerte, repitámoslo, no es sino la aniquilación de una individuación quimérica de la Existencia eterna.

La *Risâlah* enseña a este respecto: «Lo mismo que el que muere en el sentido propio de la palabra (corporalmente) está separado de todos sus atributos loables o censurables (en la medida en que se identifica la muerte con su despojo corporal, pues su alma, que se va, lleva consigo todos los atributos, según los cuales será «juzgada»), así el que muere en sentido figurado (psíquica o espiritualmente) está separado (realmente) de todos sus atributos loables o censurables (que posee su ser ilusoriamente particularizado). *Allâh* —Bendito y exaltado sea— está en lugar de él en todas las circunstancias. La Esencia de *Allâh* (o del «Sí mismo») hace las veces de su esencia (la del «yo»); las Cualidades (infinitas) de *Allâh* hacen las veces de sus cualidades (individuales). Por eso el Profeta —que *Allâh* ruegue por él y lo salude— dijo: «Morid (en espíritu) antes de que muráis (corporalmente)», es decir: «Conoceos a vosotros mismos (vuestro “Sí mismo”), antes de que muráis (sólo en el modo corporal del “yo”, pues la muerte de ese modo no impedirá que el *ego* os aprisione en vuestra ignorancia, en otro plano de existencia)»... El Profeta quiere decir con eso: Aquel que mata su alma (disipando su ilusión individualista o «coexistencial»), es decir, aquel que se conoce (a «Sí mismo»), ve que toda su existencia es Su Existencia... No estima necesario que sus atributos se conviertan en los Suyos, pues (ahora conoce que) él mismo (individualmente) no era la Existencia de su propia Esencia (supraindividual y divina), y (que) siempre había ignorado su «Sí mismo» y (por lo tanto) Lo que en el fondo era (a saber, lo único Real). Cuando tienes conocimiento de lo que es tu «Sí mismo», te desembarazas de tu dualismo (entre el «yo» y el «Sí mismo»), y sabrás (por la realización completa del *tawhîd*) que no eres otro que

Allâh. Si tuvieses una existencia independiente (como hace creer la ignorancia), una existencia «otra que *Allâh*», no habrías de borrarte ni de conocer tu «Sí mismo»: serías un Señor Dios otro que Él... Por eso declaró el Profeta: «Quien conoce *su Sí mismo* (*nafsahu*), conoce a su Señor». Supo y vio que ninguna cosa es otra que Él.

Así pues, el conocimiento del «Sí mismo» único real no implica la pérdida de la existencia, sino la extinción de la ilusión individual o «separatista» nacida de la ignorancia o, más precisamente, de la confusión entre Conocimiento e ignorancia. Esta confusión hace tomar las apariencias efímeras de las cosas por el Ser real de ellas, y a este último por no-existente, cuando «en verdad, todas las posibilidades se reducen principalmente a la no-existencia; y no hay Ser otro que el Ser de Dios, exaltado sea», como dice Muhyi-d-dîn en sus «Engastes de las Sabidurías». De esta confusión «esencial» entre lo Real y lo irreal se derivan todas las confusiones «cualitativas», que consisten en atribuir a una cosa lo que no le pertenece propiamente y califica, por consiguiente, a otro. Sin embargo, toda confusión parte de un orden real, y a través de todo velo de ignorancia se trasluce el Conocimiento —aunque obscurecido, invertido y falseado—, Conocimiento que se trata de purificar, de enderezar, de devolver a «Sí mismo», por la disolución de todo cuanto lo enmascara.

6

El primer paso desde la ignorancia al Conocimiento es el restablecimiento de las «relaciones» verdaderas entre todas las cosas: es la realización del conocimiento «relativo» o del «discernimiento» (*al-furqân*). Estas «relaciones» (*nisâb*) son en sí las «esencias inmutables» (*al-'ayân ath-thâbitah*), los Arquetipos eternos, en cuanto manifiestan su Unidad ontológica en el aspecto de la complementariedad de las «correspondencias» universales; éstas se expresan por el encadenamiento causal de las posibilidades distintas, el cual lo vincula todo con el Uno. A la luz de este conocimiento de las «relaciones», un dato explica otro, es su causa o su efecto, de tal suerte que, en definitiva, cada cosa revela todas las cosas, hasta los aspectos infinitos e indistintos de la Causa primera y única, cuyos «símbolos» ellas son.

Pero este conocimiento relativo, aunque atribuye a cada posibilidad la cualidad que le es propia y enlaza esta cualidad con sus causas y sus efectos, sigue siendo ignorancia con respecto a lo único Verdadero, pues admite «relatividad» o «causalidad» allí donde

en realidad no hay más que el «Uno sin segundo». Hay, pues, que subir más arriba en la escala del conocimiento para hallar la Verdad pura; y aspirando a ello, se pasará por el intermedio entre el conocimiento distinto o relativo y el Conocimiento indistinto y absoluto, es decir, por el *tawhîd*, el conocimiento unitivo. En este conocimiento se superarán los aspectos limitativos y antinómicos de las cosas, por la verdad mediadora de la «Unidad en lo múltiple y de lo múltiple en el Uno» (*al-Wahdatu fil-kathrati wal-kathratu fil-Wahdati*). Se buscará al «Uno en lo múltiple» por la concentración espiritual sobre Su «Presencia real» (*al-Hudûr*) en nosotros mismos y en todas las cosas, y se contemplará lo «múltiple en el Uno» por transposición espiritual de las formas externas e internas a su plano prototípico u ontológico, en el que no son otras que Cualidades infinitas y no-diferenciadas de Dios, «esencias» puras e inmutables que se identifican eternamente con la «Esencia Única» (*adh-Dhât al-Wâhidah*).

El espíritu, sumiéndose en la sola «Esencia», conduce al ser a la «desnudez de la unión» (*tajrîd at-tawhîd*), que le abre el Conocimiento absoluto, el de la «Ipseidad Suprema» (*al-Huwiyyah*); en este conocimiento, el alma «muere» a su particularización o individualidad ilusoria reduciéndose a su «germen» infinitesimal y supraindividual, a su «chispa» universal y divina: el «Sí mismo» oculto en el «corazón» (*'ayn al-qalb*)⁷, que no es otro que el «ojo» de Dios, se abre infinitamente, y la «chispa» del «Sí mismo» se revela como Sol supremo que Se contempla a Sí mismo a través de la «no existencia» del «yo»; el ser ha llegado al último grado de toda intelección, el Conocimiento propio del «Uno» (*al-Abad*) que nadie conoce, si no es Él mismo, como lo atestigua la *Risâlah*: «Nadie Lo puede ver, salvo Él (mismo). Nadie Lo percibe, salvo Él (mismo). Él Se ve por Sí mismo (mismo). Él Se conoce por Sí mismo (mismo). Nadie más que Él Lo puede ver. Nadie más que Él Lo puede percibir».

El *tawhîd* o «afirmación del Uno» conduce a la identificación con Él, a Su «Unidad» (*al-Ahadiyah*), ésta es Su Conocimiento o Afirmación propia: Su «Ser» (*al-Wujûd*). Ahora bien, lo único Real, para «ser» lo que Él es en Sí mismo, no tiene ninguna necesidad de «ser» ni de «conocer», pues es real sin ninguna afirmación o conocimiento: es el «No-Ser» (*al-'Udum*), la «Obscuridad» (*al-'Amâ*) más que luminosa, de donde sale la Revelación del «Uno» como el sol que se desprende de las profundidades de la noche. ¿Significa eso que en lo único Real existe una dualidad suprema, una distinción efectiva entre el «Ser» y el «No-Ser»? No es así, pues la «Esencia (Suprema)» (*adh-Dhût*) permanece absolutamente idéntica a Sí misma, ya esté iluminada por Su Conocimiento, o

⁷ Cf. Frithjof Schuon, *L'OEil du Coeur* (Dervy, Paris, 1974).

sumergida en la tiniebla de Su Ipseidad más que consciente; conociendo la «Esencia» se realiza el Principio indistinto del «Ser» y del «No-Ser» o «Supra-Ser», lo único Real: *Allâh*.

Distinciones como las que pueden hacerse entre «No-Ser» y «Ser», Causa y efecto, «Él» y «otro que Él», no existen sino en la medida en que la realización del *tawhîd* no ha alcanzado el centro espiritual del ser, donde reside el «Sí mismo» y que es la «Estación divina que reúne los contrastes y antinomias» (*al maqâm al-ilâhi huwa maqâm ijtîmâ ad-diddaîn*)⁸. Las contradicciones u oposiciones no provienen más que de la ignorancia, o de la confusión entre ésta y el Conocimiento, y se borran con ella en la toma de consciencia del «Sí mismo», que trasciende no sólo más allá de todo dualismo, sino también de la «unión», no teniendo sentido fuera de la dualidad. Tal es la enseñanza de Ibn ‘Arabî: «En realidad, no hay unión (*wasl*), no hay separación (*fasl*), igual que no hay alejamiento (*bu’ud*) ni acercamiento (*qurb*). No se puede hablar de unión más que entre dos (factores), y no cuando se trata de algo único. La idea de unión (con el Uno) o de llegada (a Él) implica la existencia de dos cosas... si no son análogas, se oponen. Pues bien, *Allâh* —ensalzado sea— está exento de todo semejante, así como de todo rival, contraste u oponente. Lo que corrientemente se llama «unión», «proximidad» o «alejamiento», no son tales: no hay unión sin unificación, acercamiento sin proximidad, ni alejamiento sin ninguna idea de lejanía o de proximidad. Si alguien pregunta: «¿Qué es la junción sin la junción, la proximidad sin la proximidad, o el alejamiento sin el alejamiento?», la respuesta es: «... En el estado que llamas “proximidad” (o “unión”, así como “alejamiento”), no eras otro que Él —ensalzado sea—. No eras otro que Él, pero no conocías tu “Sí mismo” (divino y único real); no sabías que eras Él y no tú (el “yo”)... Nadie más que Él puede unirse a Él o llegar a Él. Nadie más que Él se separa de Él. Cualquiera que pueda comprender esto está completamente exento de la gran idolatría (o “asociación” de un “segundo” con el “Uno sin segundo”))».

Y he aquí cómo estas verdades se encuentran traducidas en poesía en la *Risâlah*:

Tú pensabas que eras tú
Pues bien, tú no eres ni has existido jamás.

Si fueses tú, serías El Señor,
¡el segundo de dos!

⁸ Cf. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix* (Véga, 1970).

Abandona tal idea,
Pues no hay diferencia alguna entre los dos
con respecto a la Existencia (real).

Él no difiere de ti
y tú no difieres de Él.

Si dices por ignorancia que eres otro que Él,
Es que eres de mentalidad grosera (dualista)
Cuando tu ignorancia cesa, te vuelves dulce (unitivo),
Pues tu unión es tu separación (hablar de unión allí donde no hay más que el Uno,
es una separación de Él),
y tu separación es tu unión (separándose del Uno
en el Uno, se va de Él a Él).

Tu alejamiento es un acercamiento,
y tu acercamiento (al Uno) una partida
(de Él, a causa precisamente de que no hay más que Él).

Es así (identificándose con Él) como te vuelves mejor
(como te vuelves Aquello que eres eternamente: el único Bien).

Cesa de hacer razonamientos (dualistas) y comprende
por la Luz de la intuición (identificante).

Si no, te escapa Aquello que irradia de Él
(y te revela tu identidad esencial con Él).

Guárdate mucho de dar una pareja cualquiera a
Allâh (como tu «yo»).

Pues entonces te envileces (reduciendo tu Realidad
divina e infinita a tu participación ilusoria e ínfima
de Ella), y eso por la vergüenza de los idólatras
(o dualistas).

En definitiva, el *tawhîd* no se presenta como «unión», sino como la extinción de la ignorancia en el conocimiento de nuestra identidad esencial e inmutable con lo único Real. En sus «Engastes de las Sabidurías»⁹, Ibn ‘Arabî dice: «Es preciso que sepas, en primer lugar, que no te conoces a ti mismo, y, luego, que te conoces (a ti mismo: tu “Sí mismo” divino) y que, por consiguiente, conoces a tu Señor». En otros términos, el primer conocimiento del hombre es tomar consciencia de su obnubilación permanente que resulta de la perspectiva ilusoria de su estado individual: es comprender que se identifica constantemente con un «yo» —«tú pensabas que eras tú»— que no es más que una particularización falaz de su «Sí mismo» verdadero y universal. «No conocerse a sí mismo» quiere decir no conocer el «Sí mismo» único real de todo, no conocer más que ciertos aspectos del propio «yo» efímero, luego ni siquiera conocer toda la propia individualidad. En efecto, para captar la totalidad del propio *ego*, hay que situarse en el propio centro espiritual y supraindividual, que se identifica con el «Sí mismo»; así pues, conocer el propio «yo», es conocer el propio «Sí mismo»: «El que se conoce a sí mismo, conoce a Su Señor». Quien conoce completamente su «yo», sabe que la totalidad de su particularización individual es «no-existencia», y que su totalidad verdadera y no-particularizada es el Infinito; ve que toda cosa particular no es más que una posibilidad «no-existente» del Infinito, que sólo el Infinito es real. Por eso, si se habla de alejamiento o de acercamiento, de separación o de unión, o de cualquier cosa, ésta es, bien «no-existencia», bien Realidad infinita y absoluta: es «no-existencia» en su particularización, es «Existencia» o «Esencia» en su ilimitación. «Esa es la Gnosis, el Conocimiento de *Allâh*, por encima de todo equívoco, de toda sospecha o combinación de algo temporal con la Eternidad, sin ver en la Eternidad o por ella o junto a ella, otra cosa que la Eternidad», confirma la *Risâlah*.

Lo temporal no es una «coexistencia» efímera con lo Eterno: es la posibilidad eterna de lo efímero; sólo esta posibilidad es real; lo temporal dissociado de la Eternidad y asociado a ella, es pura «no-existencia». La posibilidad eterna de lo temporal, como cualquier otra apariencia criatural de Dios, es lo que se llama Su «Inmanencia»; mientras que la Eternidad de lo Eterno, exento de todo aspecto criatural, es Su «Transcendencia».

⁹ Fragmentos aparecidos bajo el título *La Sagesse des Prophètes*, traducción de Titus Burckhardt (Albin Michel, París, 1974).

Pero esta distinción entre la Inmanencia y la Trascendencia no implica ninguna dualidad efectiva, pues lo Eterno es la única Realidad indistinta de todas Sus posibilidades — incluida la de la ignorancia, que, en su confusión con el Conocimiento, separa de lo único Posible Sus apariencias múltiples para adjuntárselas a Él como algo «otro que Él»—. La multitud criatural no es la ignorancia misma, pues «Dios creó los cielos y la tierra con la Verdad» (Corán XXIX, 44) y «Dios, Él, es la Verdad» (ibid., XXII, 61): así pues, la creación en sí no es otra que Él; pero ella es objeto de la ignorancia, que hace tomar por «dos» Lo que, pese a Sus apariencias varias, no es más que uno.

El perfecto «Conocimiento» (*al-'ilm*)¹⁰ del Uno, como el puro «Amor» (*al-mahabbah*) a Él, en Él mismo y en todos Sus Aspectos, aun cuando fueran criaturales, así como el «Temor» (*almakhâfah*) ante Su Suprainteligibilidad y Unicidad, que excluyen toda «asociación» (*shirk*) de «otro que Él, estos son los tres aspectos fundamentales del «no-dualismo» o *tawhîd* que sitúan lo único Real en el lugar de todas las cosas.

Dios es la única Realidad de todas Sus posibilidades, y estas no son nada, si no es Su Omniposibilidad infinita e indivisible, Su sola Realidad. «Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de *Allâh*» (Corán II, 109).

¹⁰ En lenguaje sufi, por *al-'ilm* (ciencia, conocimiento) se entiende, según los casos, bien el punto de partida puramente doctrinal —o uno de los accesos teóricos— del conocimiento inmediato e identificante, llamado *al-ma'rifah*, bien el contenido cognoscitivo efectivamente realizado de un ámbito o una «estación» de esa sabiduría unitiva, o bien, por último, la fuente y el fin supremos de ésta: la «omnisciencia» o el Conocimiento propio y universal de Dios.

CAPÍTULO III

DE LOS ASPECTOS DIVINOS

1

En sí, *Allâh* no tiene aspectos; «Está más allá de lo que ellos Le atribuyen» (Corán XLIII, 82): es lo único Real. Su sola Posibilidad implica todo cuanto es posible: es la Omniposibilidad; ésta aparece a través de su posibilidad distintiva —la ignorancia penetrada de conocimiento— como una multitud indefinida de posibilidades variadas o «aspectos». Pero *Allâh* permanece el Único; no hay otra posibilidad que Él. Ninguno de Sus aspectos posee una realidad, si no es la Suya; «toda cosa salvo *Allâh* es una ilusión» (*kullu shay'in mâ kalâ Allâh bâtilun*): la única Realidad de toda multitud es Su Unidad ilimitada. Si alguna cosa nos parece que es una existencia separada que como «alteridad» limitada se opone a Su Ipseidad infinita, es porque esa cosa la disociamos de Su Totalidad única real, que no tiene partes. Si el hombre pudiese ver cada cosa en su encadenamiento universal, que se remonta a la Causa primera, y en su identidad eterna con esta última, ya no la separaría del Único.

El *tawhîd* conduce al conocimiento de la «Identidad suprema» de todas las cosas, y el *furqân* —o «discernimiento» universal— al de su encadenamiento causal; si el *tawhîd* es conocimiento identificante —o amor o temor iluminados por ese conocimiento—, el *furqân* es el paso de la ignorancia al conocimiento: transforma la visión de lo múltiple en la visión del Infinito no-divisible de las posibilidades. El *tawhîd* puro no ve ningún rastro de multitud; para él no hay sino el Infinito, lo Posible solo: «la desnudez del *tawhîd*... es perder de vista, para amarlo a Él, todo cuanto no es Él», es decir, todo cuanto tiene apariencia de otro que Él, pues el *tawhîd* afirma precisamente que no hay otro que Él, mientras que el *furqân* demuestra que no hay otro que, en esencia, sea otro que Él. El *tawhîd* identifica directamente la Realidad de toda cosa «no-existente» con el «Uno sin segundo»; el *furqân* discierne entre la «alteridad ilusoria» y la «Ipseidad real», para reducir la primera a la segunda por la vía de causalidad: es el conocimiento de los «eslabones» del encadenamiento universal, que le permite al hombre vincular las cosas a su Origen supremo y llegar finalmente, de esta manera indirecta, a la identidad de ellas con

con lo único Real. El *furqân*, pues, no se opone realmente al *tawhîd*, sino que, por el contrario, lo completa o, más precisamente, forma parte integrante de él.

La jerarquía universal de los «aspectos» o «grados» no es otra que la Realidad divina, en cuanto Ella contempla la Infinitud de Su posibilidad manifestante en el «espejo» de la ignorancia: Ella aparece en él con el aspecto quimérico de una multitud indefinida de existencias separadas, cuya Unidad trascendente es revelada por el *tawhîd* y cuyo encadenamiento inmanente es revelado por el *furqân*. Sin el reflejo del Conocimiento puro en el «espejo» de ignorancia, no habría ni multitud, ni distinción entre la Trascendencia y la Inmanencia divinas, sino únicamente el aspecto indistinto de la Omniposibilidad. Sin embargo, la ignorancia es una posibilidad; tiene su realidad en el Conocimiento divino, cuyo aspecto o «instrumento» negativo es: hace posible la apariencia de lo «otro» o de lo Inmanente, a fin de que el Conocimiento pueda revelar que ese «otro» no es en realidad otro que el Trascendente.

Sin la ignorancia, el Conocimiento sería incompleto, pues le faltaría la intelección relativa, por más que esta última no añada nada a la Contemplación suprema y absoluta, que la comprende sintéticamente; sin la Inmanencia, la Trascendencia no Se revelaría como la infinita Sublimidad, aunque no tenga necesidad de revelarse para ser Ella misma; sin la multitud ilusoria, el Uno quedaría solo, desprovisto de otro que atestigüe, por su identidad esencial con Él, que no hay otro que Él, y, sin embargo, está solo también en presencia del «otro». Lo Absoluto no tiene necesidad de lo relativo, que no existe frente a Él, y, con todo, lo relativo existe en Él, en cuanto Él. La Omniposibilidad divina no sería lo que es si la posibilidad de lo relativo llegase a faltarle.

En efecto, los Maestros ponen en guardia a los «aspirantes» contra restringir idealmente la Omniposibilidad divina con perspectivas unilaterales. Así, Muhyi-d-dîn declara en los «Engastes de las Sabidurías»¹: «Si afirmas la (sola) Trascendencia divina, condicionas (la Omniposibilidad, que es ilimitada y comprende también la Inmanencia), y si afirmas (únicamente) Su Inmanencia, La delimitas (pues, por una parte, ésta no es nada sin la Trascendencia, y, por otro, no es otra que la Trascendencia, que Se refleja en el espejo de la ignorancia); pero si afirmas simultáneamente ambos puntos de vista (el del Conocimiento puro que contempla la Trascendencia, y el del Conocimiento que se refleja en la ignorancia y en ella contemplo al Trascendente en Su aspecto de Inmanencia), estarás exento de error (proveniente de una restricción de la Omniposibilidad) y serás

¹ Ob. cit.

modelo del conocimiento (universal, que abarca tanto el punto de vista “unitivo” de la Trascendencia como la perspectiva “discriminante” de la Inmanencia). El que afirma (sólo) la dualidad (aparente, sin concebir, a la luz del *tawhîd*, la Identidad esencial y divina de todos los opuestos), cae en el error de asociar algo a Dios; y el que afirma (sólo) la singularidad de Dios (excluyendo Sus apariencias múltiples, tales cuales las considera el *furqân*), comete la falta de encerrarlo en una unidad (“numérica” o no idéntica, a Su Omniposibilidad). ¡Guárdate de la comparación (entre Su apariencia efímera y Su Realidad absoluta) cuando consideres la dualidad; y guárdate de abstraer (de privar) la Divinidad (de la Plenitud ilimitada e indivisible de Sus posibilidades) cuando consideras la Unidad!».

2

Para el que se encuentra en la «desnudez del *tawhîd*», *Allâh* es lo Absoluto, sin «aspectos» o «grados»; es al situarse en el *furqân* —que no es sino el *tawhîd* relativo— cuando se discierne entre los aspectos de lo único Real comprendiendo de qué forma se vinculan a Él y terminando por conocer que «lo que crees que es otro que *Allâh* no es otro que *Allâh*». Para el *furqân*, lo Absoluto es el grado supremo de realidad: *adh-Dhât*, la «Esencia pura e indeterminada, que comprende todos los aspectos en síntesis; el grado no-supremo es Su «Cualidad de Divinidad» (*al-Ulûhiyah*) o de Universalidad, por la cual *Allâh* revela Sus aspectos jerárquicamente. En Su *Ulûhiyah*, Él es el modo de realidad de cada una de Sus cosas posibles, siendo al propio tiempo su Esencia común e indistinta, que no está condicionada por Sus diferenciaciones ilusorias y constituye, hemos dicho, el grado supremo. En Su Universalidad, Dios es, pues, Sus «particularizaciones» en el sentido de que «si Él es tú, Él no es Él, sino que eres tú quien es tú mismo».

El *furqân* discierne incluso en la Esencia indistinta varios grados fundamentales subrayando, no obstante, que éstos no están realmente diferenciados, sino unidos sin ninguna confusión. Acabamos de ver que pone por encima de todo a la «Esencia» pura, *adh-Dhât*; Ella es el Principio supremo y común de todos los aspectos de orden no-manifestado o manifestado. Si la no-manifestación precede ontológicamente a la manifestación, la Esencia pura y supraontológica trasciende más allá de la distinción de ambos órdenes; y aunque estando más allá de ambos, es indistintamente ambos: Ella es lo único Real, *Allâh*. Pero cuando se considera la Esencia a partir del orden manifestado o cósmico, Se oculta en Ella misma, en Su Absolutidad no-manifestada, sin ningún aspec-

to de «ser», de «conocer», de «querer» o de «poder». En efecto, en cuanto Realidad incondicionada, no tiene necesidad de ser para «ser» Lo que Ella «es»; en cuanto Evidencia más que luminosa, no Se ha de conocer para «saber» Lo que Ella «es»; siendo Ella misma el Cumplimiento eterno de todo querer y poder, nada tienen que desear ni que realizar; desde ese punto de vista, la Esencia toma el aspecto de No-Manifestación absoluta o de «No-Ser» (*al-'Udum*), No-Causa, No-Revelación y «Obscuridad» (*al'Amâ*).

Acabamos de decir que esta «Obscuridad» se identifica con la Evidencia absoluta de lo único Real; en Ella, *Allâh* es más que consciente de Sí mismo, de tal modo que no Se «mira» en Ella. Sin embargo Su Supraconsciencia encierra eterna e indistintamente Su Conocimiento que Le revela Su «Unidad» (*al-Ahadiyah*) desprovista de toda huella de «alteridad». Su «Unidad» es la afirmación primera de Su Esencia; es Su «Ser puro» (*al-Wujûd al-mahd*) y no-manifestado a ningún otro que Él, Su «Revelación» (*at-tajallî*) ontológica hecha a Él solo, Su «Consciencia» (*ash-Shuhûd*) por la cual «*Allâh* atestigua (“*shahid*”) que no hay divinidad, si no es Él»: Él Se conoce como el Uno sin segundo, sin aspecto, sin grado, sin efecto, sin relación con nada, sea lo que sea. «Él ve Su Ser por Su Ser, lo conoce por sí mismo y lo alcanza por sí mismo, sin ninguna especificación, y fuera de las condiciones o formas ordinarias de la comprensión, de la visión o del saber. Igual que Su Ser es incondicionado, Su Visión de Sí mismo, Su Inteligencia, que Lo concierne, y Su Ciencia de Sí mismo son igualmente incondicionadas», enseña la *Risâlah*.

En Su «Ser puro», *Allâh* permanece No-Causa y No-Revelación con respecto a todas las apariencias ilusorias de algún «otro que Él», pues en Su Unidad absoluta, «ninguna cosa es con Él». Pero igual que Su Unidad ontológica y cognoscitiva está comprendida indistintamente en la «Obscuridad» de Su No-Ser, así mismo todo cuanto existe está contenido indiferentemente en la Unidad de Su Ser. Para Su Conocimiento, todo cuanto es no es sino Su solo Ser, mientras que para la ignorancia penetrada de conocimiento, es la jerarquía indefinida de las cosas existentes, cuya cumbre o principio es el Ser. Ahora bien, el Ser, en cuanto incluye todo lo que existe, es el «Uno» (*al-Ahad*), y en cuanto excluye todo «otro que Él», es el «Único» (*al-Wâhid*); y por esta exclusión o negación misma presta a la «alteridad» una posibilidad no-existente: la creación. Esta no es la nada pura y simple, pues entonces sería una imposibilidad; es, por una parte, esencialmente idéntica a la Omniposibilidad y, por otra, una particularización ilusoria de esta última. Tal particularización ha nacido de la confusión entre el Conocimiento y la ignorancia; en efecto, en Su negación de cualquier otro que Él, el «Único» es principio de ignorancia, pues para el «Uno» no hay otro que sea otro que Él. Pero la «Unicidad» (*al-*

Wâhidiyah) no es ignorancia, pues niega lo «otro» en la sola afirmación o conocimiento del Uno; no obstante, al negar lo «otro», «vela» al Uno de forma ininteligible, y ese «velo» es la ignorancia, la separación ilusoria. En definitiva, la «Unicidad» es el «Discernimiento» (*al-furqân*) supremo, que encierra a un tiempo el principio del conocimiento y el de la ignorancia, la Unidad real y la alteridad efímera, el Ser puro y la «existencia no-existente»; comprende todas las cosas en cuanto «esencias inmutables», cuya multitud no es una pluralidad efectiva, sino una «multiplicidad esencialmente una» e idéntica a la «Esencia Única» (*adh-Dhât al-Wâhidah*): es la posibilidad eterna de la creación no-existente, que no hace más que una con la Omniposibilidad indistinta de lo único Real. Cada «esencia inmutable», desde el punto de vista distintivo, es una causa o determinación primera de efectos «cualitativos» o «actuales», que se expresan por otras tantas «formas» aparentemente manifestadas o criaturas; sin embargo, la naturaleza real del efecto no puede ser distinta de la de su causa: si la distintividad de las causas primeras es no-existente, la de sus efectos lo es igualmente. Así, pese a su apariencia creada, las cosas no existen en cuanto multitud; sólo existen, o «son», en su Unidad indistinta e infinita: El Ser divino. Es la ignorancia la que ve una pluralidad allí donde, en verdad, no hay más que el Uno; y es lo propio de la «Unicidad» abarcar ambas maneras de ver, la verdadera y la falsa, ocultando con esta última lo único Real.

3

Lo único Real es la Omnipresencia, que abarca el No-Ser, o Supraser, el Ser y la «existencia no-existente». Su Esencia es no-manifestada en Su «Obscuridad», revelada a Sí misma en Su Unidad, y que excluye a cualquier otra que ella en Su Unicidad. Ella es la «Aseidad» (*al-Huwiyyah*)² o Realidad que reposa en Sí misma, la Divinidad «ausente» o impersonal; pero comprende indistintamente las «Cualidades» (*as-Sî-fât*), que, por una parte, se refieren a Ella misma y, por otra, a la «Persona divina» (*an-Nafs al-ilâhiyyah*), así como las «Actividades» (*al-Af'âl*) por las que esta última Se manifiesta. El principio de la Divinidad personal lo encierra la Unicidad divina, que implica la eterna consciencia del «Yo» (*al-Aniyah*)³ supremo, pero que sigue siendo pura Esencia impersonal o «Aseidad». El aspecto impersonal y el aspecto personal de *Allâh* se encuentran sintetizados en Su Unicidad y desplegados en Su «Cualidad de Divinidad» o Universa-

² El término *Huwiyyah* se deriva del pronombre «él» (*huwa*), que es también un nombre divino.

³ *Aniyah* se deriva de *anâ*, «Yo».

lidad; Ibn'Arabî afirma en sus *Tadbîrât al-ilâhiyah* («Las Directrices divinas»): «El Misterio de Mi “Cualidad de Divinidad” (*Ulûhiyah*) es la oscilación entre Mi “Yo” (Aniyah) y Mi “Aseidad” (Huwiyah)». En cuanto a las «Cualidades» del «Yo» divino, se expanden en Su «Misericordia» (*ar-Rahmaniyah*) trascendente y se manifiestan, en cuanto «Actividades causales», por Su «Señorío» (*ar-Rubûbiyah*) o Principio de Inmanencia. Conforme a 'Abd al-Karîm al-Jîlî⁴, las «siete Cualidades de la Persona divina» las simbolizan las siete letras que constituyen el Nombre divino «El Misericordioso» (*Al-RaHMAN*); el *A(lif)* corresponde a la «Vida», el *L(âm)* a la «Ciencia» (o «Conocimiento»: al-'Ilm), el *R(â)* a la «Potencia», el *H(â)* a la «Voluntad», el *M(im)* al «Oído», el *A(lif)* entre el *mîm* y el *nûn* —*alif* que no siempre se escribe— a la «Vista», y el *N(ûn)* a la «Palabra»; por otra parte, precisa que la manifestación de estas «Cualidades», o el «descenso» de sus «Nombres» al «servidor», se opera por la revelación del «Señor» (*ar-Rabb*): «... entonces descienden en él los Nombres de la Persona divina, que se encuentran bajo la dominación (reveladora) del Nombre “El Señor” y que sintetizan los aspectos de lo divino y lo creado». En su «Misericordia» trascendente, que no es otra que Su Amor por Sí mismo, Dios da Su «Vida» a Sí mismo, Se «conoce» por Sí mismo, y colma, por su «Potencia», Su «Deseo» de Sí mismo; Él Se «oye» y Se «ve», y Se «habla» a Sí mismo. En Su «Señorío», que Le permite tomar la apariencia ilusoria de un «servidor», da Su «Vida» al «otro», que no es realmente otro que Él; y es a través de todas las «alteridades» criaturales, y en sí «no-existentes», como el «Señor» Se conoce y revela a Sí mismo Su «Potencia» y Su «Voluntad», y Se «oye», Se «ve», y Se «habla» a Sí mismo.

La «Misericordia» es la posibilidad unitiva de la «Unicidad» discriminante: lo que ésta «separa» lo «reúne» aquélla. La «Unicidad» y la «Misericordia» se manifiestan juntas por el «Señorío» en cuanto Rigor y Gracia, pero la Clemencia prevalece⁵, pues en su Misericordia infinita, el Único ama a todas Sus posibilidades como a Sí mismo, en cuanto Sí mismo: Quiere que todo sea Él mismo —y así ha de ser, puesto que Él es lo único Real—. Por Su soplo de amor, que es Su poder a un tiempo expansivo y unitivo —llamado «Espiración del Misericordioso» (*Nafas ar-Rahmân*)— el «Señor» despliega en Sí mismo todo lo que de Él puede tomar la apariencia ilusoria de otro que Él; en Su Misericordia, Él habita esas apariencias en cuanto «Sí mismo» de ellas, y les hace tomar consciencia —en el nivel del ser humano— de que no son esencialmente otras que Él; les revela que solo Él es Realidad, Verdad, Beatitud, que cualquier «otro» es una no-

⁴ Cf. *De l'Homme Universel*, traducido por Titus Burckhardt (Dervy, París, 1975).

⁵ «*Allâh* Se ha prescrito a Sí mismo la Misericordia» (Corán, VI, 12).

existencia, una ilusión, un mal, un sufrimiento, una muerte; y si Su Misericordia toma a veces aspecto de rigor, es únicamente para librar al ignorante de la nada a que se aferra, para unirlo a lo único Real.

No son exclusivamente las «siete Cualidades de la Persona divina» las que están comprendidas sintéticamente en Su Misericordia, sino también la Infinitud de los Atributos afirmativos y negativos de Dios; ésta es Su Cualidad por excelencia, que revela todas las demás y realiza eternamente el equilibrio de sus manifestaciones: es su Plenitud, su Perfección y su Armonía. Es la Felicidad, la Belleza y el Amor de Dios; sin dejar de estar vuelta hacia las apariencias quiméricas, no sale de Él, sino que une perpetuamente sus «esencias» a Él. No opera directamente la manifestación y la reintegración de las posibilidades ilusorias; lo hace por intermedio de las Cualidades salidas de ella, pues su naturaleza trasciende más allá de toda exteriorización diferenciada de la Esencia.

Sus otros Atributos los manifiesta el Misericordioso por Su Cualidad de «Señor» (*ar-Rabb*); Su «Señorío» es el Principio de las «Actividades» o Manifestaciones divinas y de todo encadenamiento causal: actualiza, en modo cósmico, el Rigor distintivo de la «Unicidad», que se oculta en la «Misericordia», y la Gracia unitiva de ésta, contenida en la «Unicidad». La «Misericordia» manifestada por el «Señor» aparece en cuanto Su «Compasión» (*ar-Rahimiyah*) puramente unitiva: el «Compasivo» (*ar-Rahîm*) absorbe las «alteridades» sedientas del Uno, en Su «Presencia» (*al-Hudûr*), que las une a Su Trascendencia y las libero así de su separatividad o coexistencia ilusoria y dolorosa.

La separatividad o multitud cósmica, está dominada, como tal, por la Realidad» (*al-Malikiyah*) del Señor; el Rey (*al-Malik*) es el Ordenador interno de la creación universal, el Juez todopoderoso de las criaturas: Él, por una parte, les hace sufrir las consecuencias de su apego a las apariencias efímeras, y, por otra, las conduce en la «vía recta» de la Gracia.

A Todas las Actividades de *Allâh*, sean cuales sean sus nombres, se las puede reducir, bien a la manifestación unitiva de Su Misericordia o «Belleza» (*al-Jamâl*), bien a la intervención rigurosa de Su Unicidad o «Majestad» (*al-Jalâl*). Pero el fin último de toda gracia y de todo rigor no es sino la «Infinitud» (*al-Kamâl*) del Uno; por eso en todas Sus Manifestaciones, es el aspecto unitivo y redentor el que predomina, tenga la criatura consciencia de ello o no. «En verdad, Mi Clemencia precedió a mi Cólera» (*Innâ Rahmatî sabaqat Ghadabî*), dice *Allâh*, si no, la ilusión de la «existencia no-existente» no podría producirse ni mantenerse: se aniquilaría, desde el principio, en la discontinuidad

o «Unicidad» que separa al «Uno» de lo múltiple; por otra parte, el Rigor, que disuelve finalmente la ilusión cósmica, es penetrado y sucedido por la Clemencia, que reintegra toda cosa en lo único Verdadero y único Real.

4

Los aspectos de que acabamos de hablar representan las posibilidades fundamentales de la Realidad divina; ya que ésta no tiene comienzo ni fin, es indistinta, y esencialmente inefable, los distintivos y limitados medios de expresión humana, son por definición incapaces de «describirla» o «explicarla» de manera adecuada. Si el hombre puede, no obstante, hacer «alusiones» a lo Inexpresable, es porque Dios Se revela a través de él, y porque el hombre es una posibilidad de Dios. En efecto, es imposible separar un modo de realidad cualquiera de lo único Real: «todo está íntimamente relacionado», un aspecto se identifica con otro desde tal o cual punto de vista, hasta la identidad de todos en el Supremo.

En lo que precede no hemos hablado más que de los aspectos increados de Dios y no de Sus apariencias criaturales que los expresan y envuelven, y en las que nos detendremos en el próximo capítulo. En cuanto a los aspectos increados, sólo hemos mencionado los más esenciales de todos cuantos trata el *furqân* y que representan otras tantas «síntesis» reveladas que permiten el acceso a la Infinitud de las posibilidades divinas. Frente a esta Infinitud, esa Omniposibilidad inagotable, el hombre cae en la *hayrah*, la «perplejidad» o «asombro»; es la abertura súbita de su *ratio* a Aquello que la rebasa y rompe sus limitaciones discursivas, para infundirse en su facultad cognoscitiva: sus categorías lógicas son trastornadas, revueltas y trastocadas en todos los sentidos por las relaciones ilimitadas que existen entre los aspectos de la Realidad en sí no-dual, relaciones que se reflejan en el plano mental, ya de modo coordinado, ya con apariencias contradictorias. Lo que desde cierto punto de vista entra en una simetría racional, se revela desde otro como antinomia, y viceversa; esta complejidad muestra la relatividad de toda perspectiva mental y, en el plano universal, la indivisibilidad de la Omniposibilidad, así como la «unicidad» o exclusividad de cada posibilidad: cada una de ellas excluye todas las demás en virtud de su determinación «única», al propio tiempo que las contiene sintéticamente a su manera, y que es el Todo en su identidad esencial con lo Absoluto. Hay simultáneamente oposición, concordancia e identidad entre los aspectos de lo Real, igual que hay, a un tiempo, inmutabilidad de cada uno y «fusión sin confusión» de todos. Alrededor del «cubo» de la Realidad pura se mueve la

rededor del «cubo» de la Realidad pura se mueve la «rueda» de Sus posibilidades ilimitadas, cada una de las cuales se sitúa, según el punto de vista del espectador, ya «arriba», ya «abajo», o le aparece una vez como el «Todo» y otra como «no-existente». El propio único Real Se esconde «de todas las miradas», de suerte que el ignorante Lo toma por la nada considerando la ilusión criatural como única Existencia; o incluso, el Uno parece ser múltiple con respecto a lo múltiple, que, en cambio, toma un fenómeno cualquiera por una unidad, aunque este último esté compuesto de factores constituyentes.

Este relativismo no es inherente a la Realidad pura, sino únicamente a Sus aspectos o modos de revelación que tienen por «receptáculos» puntos de vista que les corresponden. Lo Absoluto no Se puede revelar en cuanto Absoluto, pues no hay nada fuera de Él que Lo pueda recibir, de tal modo que Se oculta eternamente y no Se revela más que por aspectos que se acompañan de «fuentes» (*'ayân*) luminosas y «ojos» (*'ayân*) o puntos de vista que los miran⁶. Los aspectos son, pues, puras «relaciones» que llegan incluso a tomar apariencias contrarias a sus cualidades respectivas, según los «ojos» que las contemplan. Así, lo que es rigor con respecto a cierta cosa, es gracia con respecto a otra, igual que la clemencia parece ser rigor en ciertos casos, aunque ni la gracia ni la severidad cambian su determinación propia, su «esencia inmutable». *Nuestro Señor Jesús* (*Seyidnâ 'Aissâ*) dijo: «El Espíritu sopla donde quiere, y vosotros no sabéis ni de dónde viene ni a dónde va». El Espíritu es la Revelación de la Omniposibilidad; la razón queda perpleja ante él, porque no puede encerrarlo en sus categorías limitadas: no sabe de dónde viene ni a dónde va, pues él no hace más que uno con el Infinito, cuyo Conocimiento es. La razón, en el movimiento de esta perplejidad, que disuelve todo endurecimiento mental, es arrastrada por «guiamiento divino», hasta la pérdida del pensamiento en el océano sin orillas del Espíritu; éste manifiesta el Uno a la intelección distintiva bajo aspectos antinómicos para borrar en la mente toda concepción unilateral de lo único Real y para integrar el dualismo del pensamiento en el «no-dualismo» del Conocimiento divino.

Quien dice «aspecto», dice «relación»: todo aspecto, cualquiera que sea, no es sino relatividad; cada aspecto se afirma a sí mismo, es decir, afirma su «relación» particular con lo Real y Su Omniposibilidad, pero cada uno es negado por otro aspecto, que se distingue de él y se opone a él, de tal modo que, en definitiva, el conjunto de las relati-

⁶ La palabra *'ayn* (plur. *'ayân*) significa, a la vez, «fuente», «ojo» «esencia» y «determinación principal».

vidades se suprime a sí mismo en lo Absoluto solo. Todas las *haqâiq* —«realidades» o «verdades»— se reflejan en el espejo de la ignorancia humana; son los «rayos» fulgurantes de la «rueda» de las cosas posibles; pero hay *una* verdad que no cambia jamás, la del «cubo», que revela sus posibilidades latentes e inmutables por los «rayos», y que mueve la «rueda», sin abandonar su inmutabilidad: es la verdad de lo único Real, de lo único Posible, El cual es la Omniposibilidad —es la verdad de la Omnirrealidad, La cual es lo único Real—. «El Todo es Único, y el Único es todo», dice la *Risâlah*: «... en realidad, otro que Él no tiene existencia, la existencia de las cosas (o aspectos) y su nada es todo uno».

CAPÍTULO IV

LA CREACIÓN

1

La creación es la posibilidad distintiva e ilusoria de la Omniposibilidad divina; en ella, lo único Real aparece con el aspecto de una multitud indefinida de cosas posibles. Cuando se conoce la esencia pura de una sola de esas posibilidades, se conoce la «Esencia Única», y se ve que, en el fondo, cada cosa posible es la Omniposibilidad, lo único Posible.

La *Risâlah* afirma: «Cuando se descubre el enigma de un sólo átomo, se puede ver el Misterio de toda la creación, tanto interior como exterior. Verás que *Allâh* no sólo ha creado todo, sino que verás además que, tanto en el mundo invisible como en el visible, no hay más que Él, pues estos dos mundos no tienen existencia propia». Para realizar esta visión del Único, que libera del espejismo de la «coexistencia» criatural, el hombre ha de remontarse en espíritu al punto de partida del encadenamiento causal de las cosas: ha de buscar en él la raíz de su ignorancia, y la extinción de ésta en el conocimiento de lo único Real.

Allâh dijo al Profeta: «Yo era un tesoro escondido; quise ser conocido, y creé el mundo». Pues bien, el «Tesoro escondido» es Su Omniposibilidad encerrada indistintamente en Su «Esencia» (*adh-Dhât*); ésta es Su Ipseidad sin alteridad, Su Evidencia absoluta, que sobrepasa toda oposición e identificación de un sujeto y un objeto de conocimiento. En esa «Obscuridad» (*al'Amâ*) más que luminosa, que es el «No-Ser» (*al-'Udum*) o «No-Manifestación» eterna de lo único Real, se esconde Su «Predisposición» (*al-Isti'dâd*) o Receptividad infinita para consigo mismo; y ésta provoca la actualización de Su «Deseo» (*al-Irâdah*) de revelarse y darse a Sí Mismo. Su Receptividad y Su Deseo o Voluntad, cuyo objeto es Él mismo, no son más que uno con Su «Descubrimiento» (*at-Tajallî*) a Sí mismo, o con Su «Conocimiento» (*al-'ilm*) propio y eterno.

Él Se conoce como «Ser puro» (*al Wujûd al-Mahd*) o «Unidad» (*al-Ahadiyah*) absoluta; y Su Receptividad se oculta en Su «Ser», dispuesta a reflejar la revelación de Sus

aspectos. La primera revelación del «Uno» (*al-Ahad*) es el «Único» (*al-Wâhid*) que niega todo lo que no es el Uno: la «Unicidad» (*al-Wâhidiyah*) no es otra que la «Unidad» (*al-Ahadiyah*), pero en cuanto ésta se afirma por la negación de toda «alteridad». Ahora bien, no puede haber otro que sea realmente otro que El único que es; así pues, negar un «otro» es prestarle una existencia que no tiene. Negando a cualquier otro que Él, Su «Unicidad» se hace receptáculo con respecto a todo cuanto en Él puede tomar la apariencia ilusoria de otro que Él, y se convierte así en raíz de la ignorancia: despierta Su Voluntad y Su Potencia creadoras, que se actualizan en Su «mandato» (*al-Amr*) eterno dirigido a todas Sus posibilidades criaturales. «Su mandato, cuando Él quiere una cosa, es decirle: ¡sé! y ella es». El Corán (XXXVI, 32) no dice: «sé creado!», sino simplemente: «¡sé!» (*kun*); indica con ello que es el «Ser» lo que Se actualiza a Sí mismo bajo tal o cual aspecto no-manifestado o manifestado. «No cesa de ser Creador (Actualización perpetua de sus posibilidades ontológicas), como tampoco cesa de ser creado (sin ser efectivamente creado, pues no hace sino revelarse a Sí mismo bajo la apariencia ilusoria de una cosa creada o de un “otro que Él”), que no es realmente otro que Él», dice el «Tratado de la Unidad». Así pues, el Único, en cuanto Ser mediador, es intrínsecamente no-manifestado y extrínsecamente manifestado; Él es el punto de unión de lo múltiple con el Uno o Ser absoluto. Este «punto» supremo, que es en sí la Unidad pura, se manifiesta, con respecto a la ignorancia, en cuanto «alteridad» múltiple, esto es, como indefinición de «puntos» o determinaciones primeras de las cosas creadas. En realidad, en su unión primera al Uno, cada cosa está sola con Él en una «Soledad» (*al-Wahdah*) completa; ella es Él, y Él es ella, sin ninguna diferencia: no hay pluralidad alguna, sino Su sola «Unidad sin asociado».

En otros términos, en su «esencia inmutable» o no-manifestada, cada cosa es la «Esencia Única»; sin dejar de ser, respecto de su manifestación ilusoria, una «receptividad» o «predisposición» particular del Único para consigo mismo, se identifica con todas las demás «esencias» en virtud de su naturaleza infinita e indistinta, la «Unidad del Ser» (*Wahdat al Wujûd*). La posibilidad distintiva del Ser se reconoce sólo en su expresión criatural y múltiple; por esta última Se revela el Único en cuanto eterna «Discriminación» (*al-furqân*) de todas las cosas, o como «Unidad en la multitud y multitud en la Unidad».

La multitud criatural no sale realmente del Único: Él es la posibilidad no-manifestada e indistinta de aquélla, lo mismo que ella es Su posibilidad manifestada y distintiva. El Único no por ello es dual y múltiple, si no, dejaría de ser único: sólo a través de Su «velo» de ignorancia aparece como distinto o creado. Crea el mundo por el conocimiento de que no hay otro que pueda ser realmente otro que él. Por este conocimiento, Se ve a un tiempo en Su Realidad y bajo la apariencia de otro, que no es otro que Él: esta apariencia, Su manifestación criatural, es Su posibilidad eternamente no-manifestada de creación. Dicho de otro modo, la creación es una manifestación no-manifestada, una existencia no-existente: al actualizar, en Su Eternidad, esta existencia no-existente de la creación, lo único Real no «crea» otra cosa que Él. Pero, como dice la *Risâlah* «no te dejes perder... de suerte que te imagines que *Allâh* es creado»; pues «creando» la existencia inexistente, no crea nada en absoluto: no hace sino contemplarse a Sí mismo, y Se contempla bajo el aspecto del «otro», que no es otro que Él, o bajo el aspecto de la «multitud», que no es otra que Su «Unicidad». «Todos los días (perpetuamente) Él está en el estado de Creador Sublime (de Actualización principal, luego no-manifestada, de Sus posibilidades criaturales, cf. Corán, LV, 29); nadie más que Él estaba con Él (en la “preexistencia”, idéntica a Su “Eternidad sin comienzo” y Su “Eternidad sin fin”¹); Él es ahora (y por siempre) tal como era». Y nuestro autor prosigue diciendo: «En realidad, otro que Él no tiene existencia... la existencia de las cosas o su nada es todo uno; si no fuese así, hubiera hecho falta la creación de algo nuevo (la actualización de una realidad otra que la Suya), que no estuviese comprendida en Su Unicidad, lo que sería absurdo». Por eso se puede leer, además, en el «Tratado de la Unidad»: «No hay ninguna diferencia, en Su Unidad, entre la creación (la posibilidad eterna y no-manifestada de manifestación) y la preexistencia. Su título (o Atributo eterno) de «Exterior» (El Evidente o Manifestado) implica (la posibilidad perpetua de) la creación (ilusoria) de las cosas, así como Su título de «Oculto» o de «Interior» (el No-Manifestado) implica la preexistencia (o no-manifestación eterna de la existencia criatural). Su «Interior» es Su «Exterior» (puesto que las posibilidades no-manifestadas de lo creado son por siempre manifestadas en Él mismo), igual que su «Exterior» es Su «Interior» (no siendo, Su Manifestación, otra que Él)». Dice finalmente: «Verás que no sólo ha creado una cosa una vez por todas (determinando la posibilidad de esa cosa en la “Discriminación” eterna, propia de Su “Unicidad”), sino que verás “que está todos los días (perpetuamente) en estado de Creador Sublime”, por la expansión (o actualización) y la ocultación (la no-manifestación simultánea) de su Ser (que comprende todas las posibilidades existenciales) y de Sus Atributos (que califican a estas posibilidades) fuera

¹ Se trata de dos formas de considerar simbólicamente la Eternidad a partir del presente temporal.

de toda condición inteligible (y Limitativa, condición que sólo existe para aquello que se limita a sí mismo por la posibilidad de ignorancia)».

Los movimientos de «expansión» y «ocultación» no subsisten más que desde el punto de vista criatural e ilusorio; en verdad, sólo hay el Principio eterno e inmutable de todo movimiento o cambio. Afirmando por Su Realidad infinita, y sin modificación alguna de ésta, que no hay otro que sea otro que Él, Él actualiza eternamente la «expansión» criatural de Su Ser y de Sus Cualidades ontológicas; y negando por su única Realidad cualquier otro que Él, Él realiza perpetuamente la «ocultación» de Su posibilidad criatural. La «expansión» y la «ocultación», como todos los demás aspectos de la creación, no son, pues, otras cosas que «verdades» (*haqâiq*) inmutables, comprendidas indistintamente en la Verdad de lo único Real; existen en Él, sin existir en cuanto «ellas mismas», sino únicamente en cuanto Él: «otro que Él no tiene existencia... la existencia de las cosas o su nada es todo uno». La «expansión» de las cosas es su «ocultación» misma, el mundo es creado y reabsorbido en un sólo y mismo instante; o, como lo expresa la escuela de Muhyi-d-dîn: la «renovación de la creación en cada instante» coincide con su «aniquilamiento en cada instante»². En verdad, no hay más que un sólo «Instante eterno», que es el Único mismo conociéndose a Sí mismo bajo todas Sus apariencias criaturales, de las cuales Él, el Increado, es la única Realidad.

3

Si se considera el Principio creador a través del encadenamiento universal de las causas segundas, Se encuentra «oculto tras setenta mil cortinas de luz y de tiniebla», es decir, por una indefinida de grados existenciales o «alteridades» ilusorias. Ahora bien, toda causa segunda es tan sólo un símbolo del Principio único, que, solo, obra por Sí mismo; es una «prueba (una dificultad) para el que cree» en lo único Real: las «setenta mil cortinas» se reducen a la «luz» que es Su Conocimiento y en la que se borran las «tinieblas» de la ignorancia.

La ignorancia tiene su raíz en la receptividad del Uno respecto de todo cuanto en Él puede tomar la apariencia ilusoria de un otro que Él: pero radica en Él sin volverlo ignorante: se ignora a sí misma y lo ignora todo; no tiene ningún ser positivo, sino que yace,

² Cf. Titus Burckhardt, *Esoterismo islámico* (ob. cit.).

eternamente borrada, en el Conocimiento divino, el «Espíritu Santo» (*ar-Rûh al-Qudus*); no sale jamás de su «extinción» o «no-existencia», ni siquiera allí donde toma apariencia de existencia bajo el efecto de la «Orden» (*al-Amr*) creadora, que se manifiesta por la «Espiración del Misericordioso» (*Nafas ar-Rahmân*). El Conocimiento infinito de *Allâh* sobreimpone, por Su sola «Mirada» eterna, algo de Su Luz en la ininteligibilidad de la ignorancia; ese algo de positivo o de inteligible, que no es sino la «Naturaleza universal» (*Tabî'at al-kull*), le da a la ignorancia la cualidad receptiva de un «espejo». La ignorancia se convierte así en el plano de reflexión criatural de Dios, plano que es iluminado por los reflejos de las «Luces de las Glorias de Su Faz» (*Anwâr as-Subuhât al-Wajhiyah*). Su «Faz» es su «Esencia Única»; las «Glorias de Su Faz» son las «esencias inmutables»; y las «Luces de las Glorias de Su Faz» son los «Espíritus perdidos de Amor» (*al-Arwâh al-muhayyamah*), absortos en la perpetua contemplación y afirmación de lo único Real.

Entre estos «Espíritus», que jamás se separan, ni entre sí ni de la Faz divina, y que son como aniquilados por Su «Majestad», se encuentra el «Elemento supremo» (*al-'Unsur al-a'zam*); éste es actualizado por Dios, sin mediación de ninguna causa segunda, en Su «No-Manifestación velada y no-manifestable»: el «Elemento supremo» mismo representa la causa segunda inmediata del conjunto de las apariencias cósmicas, el «Trono supremo» (*al-'Arsh al-'azîm*) de Dios, el «punto al que conducen todos los hilos del mundo» universal. El Conocimiento de *Allâh* o Su «Espíritu Santo» se revela a través del «Elemento supremo», en cuanto «Espíritu universal» (*ar-Rûh al-kullî*) o «Intelecto primero» (*al-'Aql al-awwal*); este último manifiesta la «Verdad», por la cual Dios «creó los cielos y la tierra y lo que se encuentra entre ellos» (cf. Corán, XV, 85): es la «Pluma suprema» (*al-Qalâm al-a'lâ*), con la que el Señor «escribe» o realiza el Destino cósmico. La obscuridad o «ignorancia» de Su Receptividad criatural se manifiesta, a través del «Elemento supremo», como «Alma universal» (*an-Nafs al-kullyiah*), que es iluminada por el «Intelecto primero»: es la «Tabla Guardada» (*al-Lawh al-mahfûz*), sobre la que la «pluma» del «Espíritu» escribe «Mi Ciencia de Mi creación hasta el día de la resurrección». Así, el «Alma universal» reúne en sí el principio luminoso y el principio oscuro; y cuando su esencia luminosa, el «Espíritu universal», actúa sobre su lado tenebroso, esto es, sobre el «Polvo Fino» (*al-Habâ*, término coránico, cf. LVI, 6), que es la Substancia universal o *Materia Prima* (*al-Hayûlâ*, derivado del griego *Hylé*), ésta da origen al gran «Cuerpo» (*al-Jism*) de la creación. La expansión de este «Cuerpo» está determinada, en sentido vertical, por el «Cálamo», que es el Eje de los mundos o Espíritu universal, en sentido horizontal, por la «Tabla Guardada» o Plenitud del «Alma universal», y en su totalidad, por la «Forma divina» (*as-Sûrat al-ilâhiyah*), que resume,

de modo infinito, todos los aspectos de lo único Real, y manifiesta esta Síntesis bajo la forma de la «Esfera» (*al-Falak*) universal.

El encadenamiento de las causas segundas, hasta la producción de la Esfera cósmica y de todo cuanto comprende, se divide en cuatro grados o «mundos» fundamentales. El grado supremo sobrepasa la manifestación de las causas segundas; es el «Mundo de la Gloria» (*‘âlam al-‘Izzah*) o de la Causa primera y trascendente, plano increado del Conocimiento de *Allâh* o de Su «Espíritu Santo», que revela Sus posibilidades ontológicas por Su «Orden» eterna. Estas posibilidades son los arquetipos infinitos e indistintos de lo creado, las «esencias inmutables», que toman el aspecto de «espíritus perdidos de Amor» divino y cuya unidad no-manifestada se irradia, a través del «Elemento supremo», como «Intelecto primero»; la «Espiración del Misericordioso» hace resaltar de éste último el «Alma universal», y ésta refleja la Luz del Intelecto envolviéndose a sí misma con su «Substancia» receptiva e indiferenciada. El «Espíritu», el «Alma» y la «Substancia» se desarrollan, como una sola Luz, en cuanto «Mundo de los Espíritus» (*‘âlam al-Arwâh*) o de las Causas inmanentes, llamado también «Mundo de la Omnipotencia» (*‘âlam al-Jabarût*): este mundo se sitúa entre la Trascendencia divina y la creación, y contiene todos los arquetipos de esta última en estado inmanente y «no-separado». Bajo la influencia de la «Naturaleza universal» —que obedece a la «Orden» suprema, que le es transmitida por la «Espiración misericordiosa»—, los arquetipos se manifiestan distintamente en cuanto «espíritus» (*arwâh*), «luces», (*anwâr*), «ángeles» (*malâ’ik*), «genios» (*jinnab*) y «almas» (*anfus*), en el seno del «Cuerpo esférico» de la creación. En su estado distintivo, están envueltos de substancia sutil y pueblan las esferas superiores del cosmos, o «siete cielos», que constituyen los grados Fundamentales del «Cielo» (*as-Samâ*), es decir, del «Mundo de la Realeza» (*‘alam al-Malakût*) celestial. Algunos de los «espíritus», «luces», o «ángeles» se manifiestan, por Orden divina, en cuanto potencias creativas en el momento de la formación del «Mundo de los cuerpos» (*âlam al-Mulk*), mientras que otros se ocultan como espíritus vitales, agentes cósmicos o genios buenos o malos en la naturaleza terrena y en los cuerpos astrales. Por último, las almas descienden, según su predestinación, a los cuerpos de las criaturas de este mundo para animarlos y ejecutar —conscientemente o no— la Voluntad todopoderosa de la Causa primera³.

³ En cuanto al libre albedrío del hombre, no es otro que una participación directa y activa en la Voluntad libre de Dios, es, pues, esencialmente idéntico a esta última, pero, en cuanto a «participación» se encuentra limitado y condicionado por el encadenamiento causal, del cual es un «eslabón».

El Profeta dijo: «Dios creó el mundo en tinieblas, y luego derramó sobre él de su Luz». Toda la obra creadora de Dios se reduce, por una parte, a la Luz de Su Ser o de Su Conocimiento y, por otra, a la obscuridad de Su Receptividad para consigo mismo. Esta obscuridad o ininteligibilidad, que es la raíz de la ignorancia, se ignora a sí misma e ignora todo, por siempre; se actualiza —como hemos dicho— en la medida en que el Conocimiento toma eternamente consciencia de ella, y le da por ello mismo la cualidad de «espejo» o de «receptáculo», que refleja Su Luz, sin «saberlo»⁴. Porque solo el Conocimiento conoce y es conocido, en Sí mismo y en todo cuanto de Él toma la apariencia ilusoria de una «alteridad». *Allâh*, que es el Conocimiento, la «Luz» (*an-Nûr*), no ve en su Esencia o Su «Unidad» a ningún otro que Él; y en Su espejo universal, que es un aspecto de Su «Unicidad» llena de Misericordia, ve que todo «otro» no es otro que Él. Pero los reflejos de su Faz, proyectados en el espejo criatural —o en Su Receptividad cósmica—, son de una realidad tal que sus imágenes se toman por existencias independientes, seres coexistentes con Él, que, sin embargo, es su única Realidad⁵. Las criaturas o «imágenes de Dios» conocen por Su Conocimiento, y se equivocan por la ignorancia inherente a Su Receptividad criatural, cuya obscuridad se ha concretado en substancia diferenciada —substancia celestial, sutil, psíquica, y materia terrena o corporal, sea etérea en el estado edénico, sea grosera en el estado caído—. Esta obscuridad se manifiesta primero en cuanto «abismo tenebroso» o vacuidad cósmica, para a continuación dar paso al estado formal y animado de lo creado, a la «insuflación del espíritu» en las criaturas destinadas a ser conscientes de sí mismas y, finalmente, a la Iluminación espiritual de la «mejor de las criaturas», el hombre completamente «sometido» (*muslim*) a Dios. En esta Iluminación, el «Señor» hace conocer a Su «siervo» que él no es otro que Él, no en su «alteridad» o coexistencia ilusoria sino en su «Ipseidad» increada y absoluta; tal es el sentido del célebre *hadîth qudsî* que hemos citado ya y que Muhyi-d-dîn menciona en esta variante: «Yo era un Tesoro escondido y desconocido; quise ser conocido, y creé las criaturas; Me he dado a conocer a ellas, y ellas Me han conocido». Pero, como hemos dicho, entre todas las criaturas conscientes de sí mismas y que conocen de lo

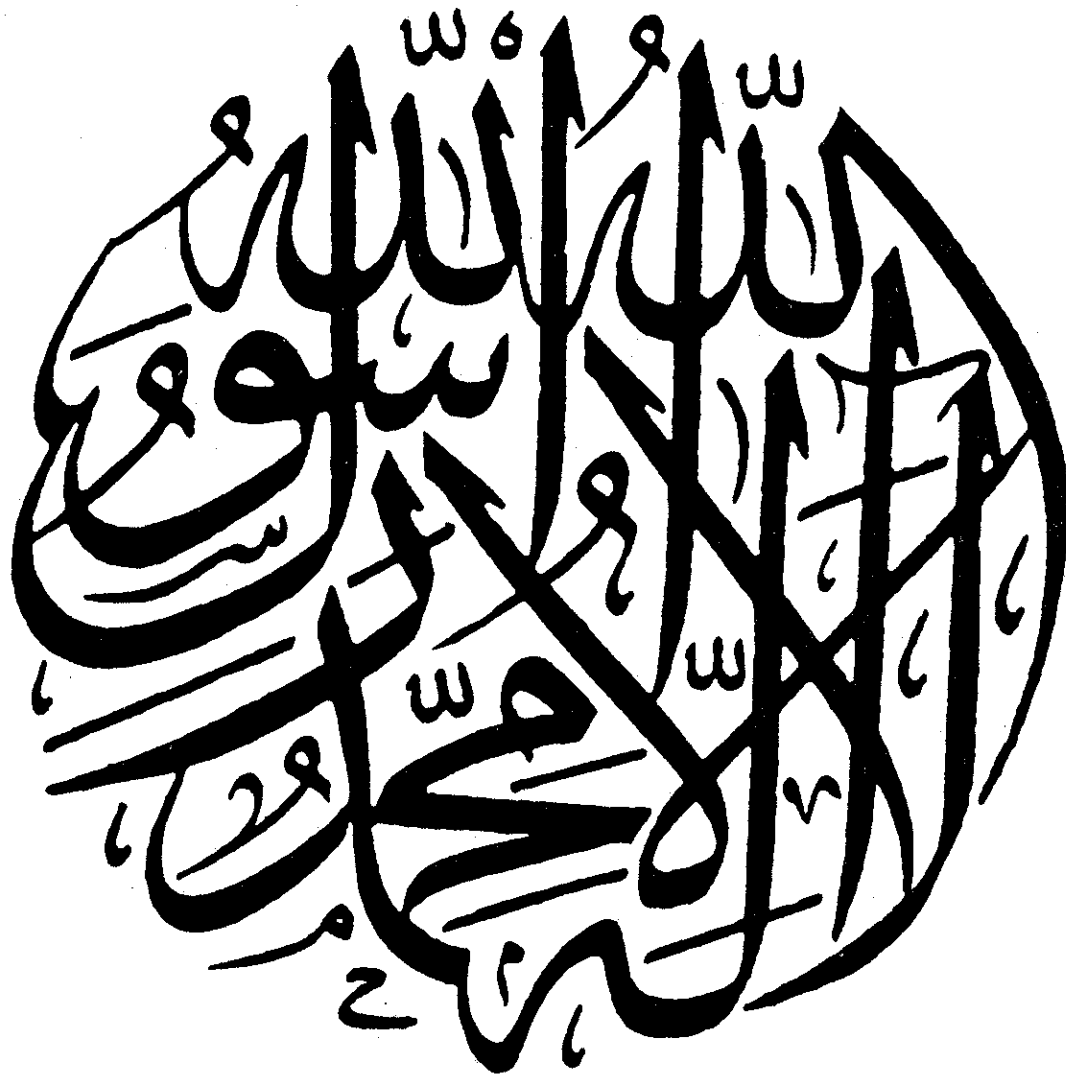
⁴ Ese es el sentido profundo del «analfabetismo» del Profeta (*al-ummî*, el iletrado) y de la «pureza» de la Virgen-Madre.

⁵ Satán (*ash-Shaitân*, *Iblîs*) es el genio de este error, en la medida en que éste se vuelve contra *Allâh*; según el caso, es también la personificación antropomorfa de este genio.

Real aquello que Él les revela de Sí mismo, sólo el ser humano fue gratificado, mediante la «muerte espiritual», con Su Conocimiento total; sólo el hombre fue «creado en la forma divina», o sea que su Arquetipo eterno es el «Modelo» supremo e infinito mismo de todas las cosas, de modo que sólo él es la «perfecta imagen de Dios» y Su «receptáculo» integral.

Ibn ‘Arabî dice en sus «Engastes de las Sabidurías»⁶: Dios creó primero el mundo entero como algo amorfo y desprovisto de gracia, y semejante a un espejo que aún no se ha pulido; ahora bien, es regla de la Actividad divina el no preparar ningún «lugar» sin que éste reciba un espíritu divino, lo que es expresado (en el Corán, XV, 29) por la insuflación del Espíritu divino en Adán; y esto no es otra cosa que la actualización de la aptitud (*al-isti’dâd*) que determinada forma, previamente dispuesta, posee para recibir la efusión (*al-fayd*) inagotable de la Revelación (*at-Tajallî*) esencial. No hay, pues, más que un puro receptáculo (*qâbil*); pero este receptáculo mismo proviene de la «Efusión santísima» (*al-fayd al-aqdas*) (es decir, de Dios, que Se da a Sí mismo). Porque la Orden (*al-amr*) entera (la Orden suprema o «¡Sé!» divino y eterno, con todos sus efectos cósmicos), desde el comienzo hasta el fin, viene de Dios solo, y a Él vuelve. Así pues, la Orden divina exigía la clarificación del espejo del mundo; y Adán se convirtió en la claridad misma de este espejo y en el espíritu de esta Forma (universal). En cuanto a los ángeles (las criaturas más elevadas después del hombre perfecto), representan ciertas facultades de esta forma del mundo, que los sufíes llaman el «Gran Hombre» (*al-Insân al-Kabîr*), de modo que los ángeles son a ésta lo que las facultades espirituales y físicas son al organismo humano. Cada una de estas facultades (cósmicas que son los ángeles) se encuentra como velada por su propia naturaleza (o receptividad parcial para con lo único Real, mientras que el ser humano es Su receptividad total, esencialmente infinita)... Así este ser fue llamado «Hombre» (*Insân*) y «Representante» (*Khalîfah*) de Dios. En cuanto a su calidad de hombre, designa su naturaleza sintética (que resume todas las receptividades criaturales) y su aptitud para abarcar (por su receptividad espiritual ilimitada) todas las Verdades esenciales. El hombre es a Dios (*al-Haqq*, «la Verdad» pura y suprema) lo que la pupila es al ojo (ésta se llama en árabe «el hombre en el ojo»), al ser la pupila aquello por lo cual se efectúa la mirada; pues por él (el ser universal del hombre, que es la «Forma divina» misma, a imagen de la cual fue creado el mundo), Dios contempla Su creación y le dispensa Su Misericordia. Tal es el hombre a un tiempo efímero y eterno, ser creado, perpetuo e inmortal, Verbo que discrimina y une. Con su existencia, el mundo estuvo terminado... »

⁶ Ob. cit.



La *Shahâdah* o profesión de fe del Islam:
«No hay más dios que Dios, y Muhammad es el Enviado de Dios».

En último lugar el hombre terrenal fue formado y animado para ser la síntesis final de la Obra universal; pero sólo su individualidad psicofísica fue creada después de todas las demás, a fin de resumirlas en ella, mientras que su ser espiritual, por el contrario, es la «primera de las criaturas de *Allâh*» o el «Intelecto primero», el Eje universal de donde salieron todos los mundos creados y en torno al cual gravitan sus esferas, grandes y pequeñas. Así, el hombre es, en el orden criatural, el «primero» y el «último», a imagen de Dios, que es el Primero y el Último en sentido absoluto, en virtud de Su Eternidad «sin comienzo» y «sin fin». Pero el ser humano no es sólo la síntesis inicial —espiritual y universal— y la síntesis final —individual o microcósmica— de la creación; resume además lo que se encuentra entre el «Intelecto primero» y el «cuerpo último», es decir que es la síntesis substancial y universal o el «Alma única» (*an-Nafs al wâhidah*) (cf. Corán, IV, 1), de la que fueron tomadas todas las almas, todos los seres vivientes, y que no es otra que el «Alma universal». El alma del hombre, en el estado no-individual, es esta gran Alma, lo mismo que su cuerpo, más allá de su solidificación terrena, es la Esfera universal. Así, el ser humano, en su totalidad manifestada, que supera indefinidamente a su individualidad psicofísica, es el Espíritu de los espíritus, el Alma de las almas y el Cuerpo de los cuerpos; y en su aspecto «central», es el «polo» de los espíritus, el alma «elegida» entre las almas, y el cuerpo más perfecto o «deiforme» entre los cuerpos: es el «Enviado de *Allâh*» en todos los mundos, y es, en cuanto «Gran Hombre», todos los mundos a un tiempo. Sin embargo, la posibilidad suprema del ser humano o su verdadera totalidad supera incluso al «Gran Hombre» cósmico, que acabamos de considerar en sus aspectos universales e individuales, que abarcan y resumen toda la creación; nos referimos a su «Forma divina» (*as-Sûrat al-ilâhiyah*), que sintetiza todas las posibilidades criaturales en estado «metacósmico», en el que son puras «esencias inmutables», y todos los Aspectos divinos, cualesquiera que sean: es la Revelación íntegra de Dios, llamada el «Hombre perfecto», *al-Insân al-kâmil*, término que implica las ideas de «Hombre universal» y «Hombre infinito». Dicho de otro modo, es el hombre en estado «increado» (*lam yukhlaq*), cuya «Forma divina» resume todos los aspectos trascendentes de lo único Real y se manifiesta por la «Forma del mundo» universal o del «gran Hombre» —con todo cuanto comprende su realidad macrocósmica—, así como por la forma individual y teomorfa del hombre terrenal.

Ibn ‘Arabî dice en los «Engastes de las Sabidurías»⁷: «La representación de Dios no corresponde más que al “Hombre universal” cuya forma exterior está creada de las realidades y las formas del mundo, y cuya forma interior corresponde a la “Forma de Dios”... Sucede lo mismo con todo ser de este mundo desde el punto de vista de su propia Realidad (que no es otra, en sí, que lo único Real): sin embargo, ningún (otro) ser encierra una síntesis semejante a la que distingue al “Representante” (de Dios, el “Hombre” que resume conscientemente todos los aspectos de la Realidad universal, a diferencia de los otros seres, que los sintetizan de manera fragmentaria, es decir, por una toma de consciencia incompleta); y sólo por esta síntesis (integral) éste supera a los demás (pues, “todo está en todo”, pero según la receptividad o “forma” particular de cada cosa; esta receptividad alcanza al Infinito en el ser humano, cuya “forma” interior y principal se identifica con la “Forma divina”). Si Dios no penetrase con Su “Forma” (o la del “Hombre universal”) la existencia, el mundo no existiría (y si el mundo o el “Gran Hombre” no se expresase íntegramente por el simbolismo de la “forma” individual-humana, el hombre terrenal no podría hallar el conocimiento de lo Eterno a partir de lo efímero)... Ahora bien, tú conoces ahora el sentido espiritual de la creación del cuerpo de Adán, es decir, de su forma aparente, y de la creación (o actualización a un tiempo increada y criatural) de su espíritu, que es su “forma” interior (y divina). Adán, pues, es a un tiempo Dios y criatura».

No obstante, hay que distinguir entre el primer Adán y el Adán caído, pues la consciencia del hombre primordial no se limitaba a su sola individualidad o su ser psicofísico, como sucede con el hombre actual: el primer Adán poseía la consciencia universal, que vincula y sintetiza no solamente todos los estados de existencia ilusoria, tanto individuales como supraindividuales, sino también los estados no manifestados y divinos. Ahora bien, si esta Consciencia integral, que es todo lo que ella conoce, fue la del primer Adán, sigue siendo, desde el punto de vista no-temporal y metafísico, la Totalidad de la consciencia humana, de la que el hombre, caído por su «ruptura» con el Uno, solo participa de manera fragmentaria. Su alma, de universal que era, se ha, por decirlo así, separado de lo único Verdadero y único Real; se ha negado y disminuido a sí misma por su individualismo, mientras que su forma corporal no ha cambiado, sino que ha seguido siendo la «imagen de Dios» pese a su solidificación, propia del estado no-paradisiaco; así mismo, su espíritu puro y supraindividual, del que no tiene consciencia ya más que por gracias excepcionales, nunca deja de ser universal y esencialmente idéntico al Espíritu divino del «Hombre infinito». Bastaría que el hombre disolviese la particularización

⁷ Ob. cit.

ilusoria de su alma, por la «extinción» (*al-fanâ*) de su individualismo —extinción que sin embargo no puede encontrar sin la ayuda divina—, para que su ser entero recobrase la continuidad de su consciencia universal, su «unidad» original.

Desde el primer hombre hasta el fin del mundo, Dios elige «siervos» para esta unión con su Arquetipo puro y supremo, que es Su «Forma» sin forma y sin fin. En el Islam es la personalidad del Profeta lo que, en una realización completa y una actualidad permanente, se identifica con el «Hombre universal»; ningún musulmán puede alcanzar la unión con *Allâh* sin unirse a la «Realidad mohammediana» (*al-Haqîqat al muhammadiyah*), la cual se une eternamente a la Omnirrealidad divina.

CAPÍTULO V

EL ENVIADO DEL ÚNICO DIOS

1

La *shahâdah*, el «testimonio» o *credo* musulmán es: «No hay divinidad, si no es *Allâh* (La Divinidad); *Muhammad* (el Alabado) es el Enviado de *Allâh*». En el lenguaje sufi, esta profesión de fe se convierte en la afirmación cognoscitiva: no hay realidad, si no es lo único Real; Su «enviado» no es otro que Él. La *Risâlah* declara: «Su Profeta es Él. Su Enviado es Él. Su Misiva es Él. Su Palabra es Él. Él ha enviado Su Ipseidad por Sí mismo, de Sí mismo a Sí mismo, sin ningún intermediario o causalidad sino Él mismo. No hay ninguna disparidad (dualidad) entre Aquel que envía, entre el Mensaje y el Destinatario de esta Misiva. Su Existencia es la de las Letras (o Posibilidades eternas y reveladoras) de la Profecía y ninguna otra. Ningún otro que Él tiene existencia... » Y: «Ningún otro que Él Lo ve: ningún profeta enviado, ningún santo perfecto ni ángel cercano».

En la Realidad absoluta de *Allâh*, no se puede encontrar cosa alguna que difiera de Él: no hay ni distinción ni participación, ni alejamiento ni acercamiento. En Su No-Dualidad, *Allâh* ni da ni recibe: no hay ni irradiación ni receptividad, ni Señor ni enviado; no hay más que Su Esencia, única real. Es en Su Infinitud, en la Ilimitación de Sus posibilidades, donde se ocultan y se revelan las cosas posibles ilusoriamente distintas de Él; aparecen como otras tantas participaciones de Su Realidad, que se encuentran más o menos «alejadas» o «cercanas» con respecto a Ella. Pero el Infinito mismo, Su Posibilidad total, no se distingue en nada de lo Absoluto; no es sino la manifestación varia de lo único Posible, los aspectos múltiples de la «existencia no-existente», que difieren ilusoriamente del «Uno sin segundo». En realidad, no hay sino Él, que Se da a Sí mismo, y revela a Sí mismo todo cuanto en Él es cognoscible: este Don total, esta Revelación integral de Sí mismo a Sí mismo, es Su Enviado. Pero *Allâh* no podría darse a Sí mismo sin Su Receptividad infinita para consigo mismo; y esta Receptividad es también Su Enviado. Así pues, no hay nada fuera de *Allâh* y Su Enviado, el cual no es otro que Él mismo, que se da a Sí mismo y Se recibe a Sí mismo.

En lo Absoluto, el Enviado no es el Enviado, sino lo Absoluto; frente a lo Absoluto, es a un tiempo el «Receptáculo» y la «Efusión» que lo llena; con respecto a lo relativo, es el Enviado de lo Absoluto, Su Don; en cuanto ser relativo, es el «Profeta iletrado» y receptivo para con su propio aspecto de «Enviado», de «Descenso» o «Revelación» divina; por último, el Profeta es revelador y activo frente al mundo que, por intermedio suyo, recibe el Mensaje supremo; y la receptividad espiritual del mundo no es esencialmente otra que la de lo único Real para consigo mismo.

Pero, ¿cómo puede ser que en el seno de lo Absoluto, en Su Infinitud, que es Unidad sin escisión, haya una diferenciación cualquiera, cuando «nada hay con Él»? ¿Cómo puede haber una transición de lo Absoluto a *algo otro* que Él, que es el Único? La Absolutidad de *Allâh* es la No-Causa suprainteligible: «las miradas no Lo pueden alcanzar»; por eso el paso de lo Absoluto a lo relativo es, en su «punto de partida», un misterio, una discontinuidad insondable; este paso no se hace inteligible más que en su manifestación a partir de la Causa primera, el Ser puro, que Se determina a Sí mismo como «punto de transición» entre lo Absoluto y lo relativo, pero este mismo Ser, si se lo considera al margen de lo relativo, no difiere en nada del Supraser, que es Su Esencia pura, idéntica a la No-Causa, a lo Absoluto. Es cierto que la discontinuidad entre lo Absoluto y lo relativo no puede ser absoluta, si no, habría dos Realidades totalmente independientes, dos Absolutos, lo que es imposible por definición. Ahora bien, si la discontinuidad no es más que relativa, encierra necesariamente una continuidad, y esa continuidad latente no es otra cosa que la Unidad infinita de lo Único Real, que nada puede romper ni limitar; de eso precisamente dan testimonio los límites ilusorios de la existencia, que surgen en la Omnirrealidad divina como miríadas de olas para afirmar que no hay, en verdad, más que «agua», Esencia pura, y para disolverse en Ella, el Único.

El Enviado de *Allâh* es esta afirmación universal de la Unidad divina; por eso su segundo nombre es *Ahmad*, «el mejor de los que alaban»; pero en realidad, es *Muhammad*, el propio «Alabado», la Unidad o Continuidad divina, que Se afirma en Sí misma y en medio de la discontinuidad, la dualidad y la multitud aparentes; por eso dijo de sí mismo: «Yo soy *Ahmad* sin *m*», es decir, *Ahad*, el «Uno»: el *m(im)*, al ser la inicial de *mawt*, la «muerte», significa la discontinuidad, el límite, el fin. Así pues, aquel que es enviado del Uno al Uno en el Uno, es esencialmente el Uno en sí: *Ahad*; y es también el Uno quien, en virtud de su posibilidad discontinua simbolizada por la letra *m*, toma el aspecto ilusorio de un otro que Él: *Ahmad*. El Enviado de *Allâh* es a un tiempo el «Uno» y el «otro», la Continuidad, y la discontinuidad, la Plenitud y la vacuidad o receptividad,

la Vida y la muerte, mientras que *Allâh*, lo Absoluto, está más allá de uno y otro, de esto y aquello: Él es lo único Real.

El Enviado dijo: «Yo soy Él mismo y Él es yo mismo, con la excepción de que yo soy el que yo soy y Él es El que Él es». El Enviado es *Allâh* en realidad, y *Allâh* es Su Enviado en apariencia: en verdad, Él es lo Absoluto, en quien el Enviado ya no es el Enviado, sino lo Absoluto, lo único Real.

2

En lo Absoluto no hay ninguna diferencia entre *Allâh* y Su Enviado, y, en la Unidad de Su Ser, el Enviado no es otro que Su Ser Uno; por último, como acabamos de decir, el Enviado no es solamente el Uno en Sí mismo: es también el Uno que toma la apariencia ilusoria de otro que Él. Es verdad que cada cosa es absoluta en lo Absoluto, de modo que no hay distinción entre ninguna cosa, sea lo que sea, y *Allâh*; igualmente es verdad que cada cosa, cuando sale ilusoriamente de su Esencia divina, no es otra que *Allâh*, que toma el aspecto falaz de una «alteridad». Pero toda cosa «desciende en determinada medida» de Él para participar de Él de una forma particular; ahora bien, el Enviado de *Allâh* es la Determinación o Medida de todas las cosas, su «Modelo evidente y único», su «Forma divina», y es la Continuidad del Infinito lo que penetra su diversidad, las encadena entre sí según la ley de la causalidad y las vincula con su Origen primero, que es también su Fin último. En su «descenso», el Enviado, pues, no es otro que la Revelación o Manifestación íntegra de *Allâh*; es *Allâh* «mismo», que toma la apariencia de otro que Él, mientras que todos los demás seres y cosas no manifiestan más que «aspectos» de *Allâh*. Dicho de otro modo, la participación de Su Enviado en Él mismo es total, mientras que la de las demás manifestaciones es parcial y variada según la «medida» de su receptividad espiritual; las «participaciones» todas no son sino cosas posibles de la «participación» única y entera, la del Enviado con respecto a *Allâh*; por eso, cuanto más se adhieren las criaturas al Enviado, más unidas están a *Allâh*.

El «descenso» de *Allâh* al seno de Su posibilidad criatural toma su punto de partida en la «noche» suprema, que separa Su Absolutidad de la relatividad universal. Esta «noche» o discontinuidad ininteligible, que distingue ilusoriamente la Realidad incondicionada de la Existencia determinada, no es otra que la Receptividad de *Allâh*, o Su Enviado con el aspecto de «siervo» (*‘abd*) o de «pobre» (*faquîr*). *Allâh* actualiza Su Recepti-

vidad o Su «pobre siervo», para descender Él mismo a Sí mismo, para darse y revelarse a Sí mismo, en la «noche» o «no-existencia» del «otro», que no es otro que Él; Él Se determina por ello mismo como Ser necesario de todo cuanto en Él toma la apariencia quimérica de otro que Él. «En verdad, lo hemos hecho descender en la noche de la Determinación. Y ¿qué te hace saber qué es la noche de la Determinación? La noche de la Determinación es mejor que mil meses; en ella descienden los ángeles y el Espíritu, con permiso de su Señor, para toda orden; es paz hasta la aparición de la aurora». (Corán, XCVII)¹. Sin la «noche» o vacuidad tenebrosa del «servidor», sin ese «espejo» supremo de *Allâh*, la Plenitud luminosa de Su Determinación primera y ontológica —que es Su Enviado con el aspecto de «Prototipo evidente» (*al-Imân al-mubîn*) y universal— no se haría visible, sino que permanecería eternamente oculta en Su Absolutidad más que luminosa. Todos los arquetipos increados, «destellantes» en el «Modelo evidente y único», se manifiestan o «descienden» en esa «noche» tomando el aspecto de los «Ángeles», mientras que el Ser mismo aparece en ella como el «Espíritu»; toda la Voluntad de *Allâh*, todo lo que Él «permite» y «ordena», se manifiesta en ella en una sola Revelación, el «Descubrimiento» entero de su Intelligibilidad. Esa «noche», que es pura receptividad, «pobreza», «no-existencia», es «mejor que mil meses» de existencia relativa: «es paz hasta la aparición de la aurora», hasta allí donde comienza la «coexistencia» ilusoria con lo único Real. El «Enviado» es a un tiempo esa «noche bendita» y el «descenso» de *Allâh*; Dios Se revela como «Realidad de Mohammed», y ésta como Espíritu de toda profecía. La «Realidad mohammediana» era «Profeta cuando Adán estaba aún entre el agua y la arcilla», es el «Sello de los Profetas», y de ella dice Mohammed: «He sido encargado de cumplir mi misión desde el mejor de los siglos de Adán (el estado primordial y paradisiaco del mundo), de siglo en siglo, hasta el siglo en que estoy (“siglo” que significa, en sentido amplio, la fase final de este mundo)». La «Realidad de Mohammed» es esencialmente lo único Real mismo, espiritualmente es Su «Efusión» reveladora, creadora y redentora, y substancialmente es Su «Receptáculo» universal. Por eso dijo el Profeta: «Quien me ha visto, ha visto la Verdad».

3

¹ Este capítulo coránico de la «Noche de la Determinación» (*Lailat al-Qadr*) indica, desde el punto de vista esotérico, el descenso de la revelación sintética del Corán al corazón del Profeta durante una de las últimas noches del mes de *Ramadân*; el esoterismo, en el hecho de que se trate sólo de «su» descenso sin otra precisión, ve la indicación del Descenso o Revelación divina integral, que comprende sintéticamente toda manifestación espiritual, sea cual sea.

El Enviado se hizo hombre, un hombre que era en apariencia como todos los seres humanos, pero, en realidad, diferente de ellos. «Mohammed es un hombre, no como un hombre (corriente) sino como una joya entre las piedras», decía su yerno ‘Alí. El Profeta nació en la Meca, por el 571, en las mismas circunstancias que todos los «hijos de Adán», pero cuando tuvo cuatro o cinco años, dice la Tradición, dos ángeles descendieron a él para hendir su pecho y quitar de su corazón la «mancha negra» que marca a la humanidad caída. Creció en la tribu noble de los Coraixíes y se distinguió por sus virtudes excepcionales, en particular por su equidad incorruptible y su gran generosidad. Se ocupó de los asuntos de este mundo y se casó para vivir la existencia del común de los mortales, pero se retiró de cuando en cuando al monte para buscar lo único Verdadero en la ascesis, la oración y la meditación. Una noche de la última década del mes de *Ramadân*, hacia el 612, el Profeta se hallaba sumido en contemplación profunda en una caverna del monte *Hirâ*, cuando el Supremo decidió cambiar las tinieblas de su receptáculo humano en la «noche bendita», la «noche de la determinación» espiritual de todas las cosas; por intermedio del ángel Gabriel, *Allâh* hizo descender al corazón de Mohammed el «Libro evidente». «Así es como te hemos revelado un Espíritu de Nuestra orden, a ti, que no sabías lo que era el Libro o la Fe; de él hemos hecho una Luz con ayuda de la cual dirigimos a aquellos de Nuestros servidores que Nos placen; ciertamente, guíalos también tú al sendero recto, el sendero de *Allâh*, a quien pertenece todo lo que hay en los cielos y en la tierra...» (Corán, XLII, 52, 53.) El Corán tomó posesión del ser entero del Profeta, como un «Espíritu», una revelación sintética y supraformal; *Allâh*, la Esencia pura del Profeta, derramó toda Su Luz en la «noche» o receptividad inmensa de Su «pobre servidor», receptividad que es «Madre del Libro» (*Umm al-kitâb*), que atrae el «Descenso» (*at-Tanzîl*) revelador del Supremo.

La misión íntegra de Mohammed consistía en ser Enviado y Profeta de *Allâh* «en todos los mundos»; por eso era necesario que tomase los aspectos respectivos de todos los estados de la Realidad universal. Así, sin dejar de ser esencialmente idéntico a la Verdad del Corán, hubo de buscar su revelación en el plano humano: era preciso que estuviese separado ilusoriamente de su Esencia espiritual, a semejanza del común de los hombres, para recibir su propia Luz no humana —la «Luz mohammedí (*Nûr muhammadi*)— de manos de un mediador angélico que no era sino un «rayo» de ésta. Era necesario que su Luz universal y «coránica» se derramase en su potencia profética, y que ésta se objetivase en la forma del ángel Gabriel con un rollo de tela cubierta de signos en la mano y recomendándole leer; era necesario que aquel que *in divinis* lo sabía todo, quedara sumido, en aquél momento, en el estado tenebroso de la receptividad perfecta, tiniebla que se manifiesta por la incapacidad del «iletrado» (*ummi*). «No sé leer», dijo

Mohammed. «Lee», repitió dos veces más el ángel apretando la tela alrededor del cuello del elegido. «¿Qué leeré?». Entonces, la «Luz» (*an-Nûr*) divina, con la que se identifica la de Mohammed, se reveló por el «Intelecto primero» (*al-'Aql al-awwal*), llamado también la «Pluma suprema» (*al Qalam al-a'lâ*), pronunciando por la potencia gabriélica los primeros versículos del Corán: «Lee, en Nombre de tu Señor, que ha creado, que ha creado al hombre de un grumo. Lee, pues tu Señor es el más generoso. Es el que ha instruido (al hombre) con el Cálamo. Ha instruido al hombre de aquello que el hombre no sabía...» (XCVI, 1-5).

Al salir de la gruta —imagen de la «caverna del corazón», que es el receptáculo de *Allâh*—, el Profeta vio la potencia angélica alzarse de todos los lados del cielo, en forma de un hombre que lo llenaba y lo saludaba con el nombre de «Enviado de la Divinidad» (*Rasûlu-Llâh*). Así, Mohammed recibió a Dios y su mandato; pero al descender de su estado de iluminación al mundo, tuvo que asumir de nuevo el papel de hombre ilusoriamente separado de la Claridad de su Esencia divina: se sumergió de nuevo en las tinieblas de su receptividad terrena, hasta el punto de dudar incluso de su misión. Su certidumbre espiritual, oculta bajo los velos de su naturaleza humana, le respondió entonces por boca de su mujer Khadîja, alentada por su primo Waraqa, santo anciano y ciego. Pero ninguna voz humana podía devolver al Profeta su divina Luz: la primera interrupción de la Revelación fue para él como una terrible recaída en la noche de la ignorancia; su sed de lo Absoluto era tan grande, y la llamada de su misión tan intensa en él, que abandonó completamente la vida del siglo errando por la montaña, «loco» de *Allâh*. Al no volver a hallar la Revelación en la caverna, quiso poner fin a su vida, tirarse abajo del monte *Hirâ*²; pero su mujer le reconfortó hasta que Gabriel le habló de nuevo: «Lo juro por la mañana, por la noche cuando las tinieblas se espesan: tu Señor no te ha abandonado, no te ha aborrecido. El otro mundo es mejor para ti que éste. Tu Señor te colmará, y quedarás satisfecho...» (XCIII, 1-5). A partir de aquel momento, las interrupciones en la Revelación no inquietaron más al Profeta; su pensamiento ya no dudaba de la certidumbre espiritual de que el Corán había descendido realmente sobre él; supo que el Libro debía ser revelado por fragmentos, a medida de las necesidades objetivas. «Lo hemos enviado realmente, y él ha descendido realmente. Y a ti, no te hemos enviado sino para anunciar y advertir. Hemos fraccionado el Corán, a fin de que lo recites a los hombres poco a poco...» (XVII, 106-107). Los versículos y capítulos del Libro respondieron a la vida del Profeta, la cual, a su vez, «prefiguró» no sólo las épocas posteriores del Islam, sino toda la existencia humana de los «últimos tiempos»: el Corán

² Recuérdense aquí las tentaciones de Cristo, una de las cuales era tirarse abajo de un peñasco.

había de ser la confirmación de las Revelaciones divinas anteriores y el «Discernimiento» universal, hasta el fin del mundo. «Él te ha enviado en toda verdad el Libro que confirma lo que lo ha precedido; Él ha hecho descender antes la *Tôrah* y el Evangelio para que sirvieran de dirección a los hombres, y ha hecho descender el Discernimiento (*al-Furqân*)». (III, 2).

Tras el comienzo de su ministerio en el círculo restringido de su familia y de algunos amigos, vino la predicación a los coraixíes, a las demás tribus árabes, a los cristianos y los judíos, las luchas y persecuciones conocidas, la hégira a Medina, la guerra santa, las conversiones y, finalmente, la toma de La Meca, la purificación de la Kaaba y su instauración como centro de peregrinación islámico.

En 620, el Profeta vivió su «viaje nocturno» (*al-isrá*) al que aluden el Corán y la Tradición oral. «Gloria a quien, durante la noche, transportó a su siervo, desde el Templo sagrado (de La Meca) hasta el Templo lejano (de Jerusalén) cuyo recinto hemos bendecido, para mostrarle Nuestros signos...» (Corán, XVII, 1). Y la Tradición dice que el Enviado de *Allâh* había relatado: «Mientras estaba en La Meca, el techo de mi casa se abrió y descendió Gabriel. Me abrió el pecho, lo lavó con agua de Zemzem, luego, trajo un barreño de oro lleno de fe y sabiduría, y lo vació todo en mi pecho. Una vez hubo hecho esto, lo volvió a cerrar y tomándome de la mano, se me llevó al cielo...». Gabriel enseñó al Profeta los infiernos, y lo condujo a través de los siete cielos hasta el Trono de *Allâh*; en los cielos encontró entre otros a Adán, Idrís (Enoc), Abraham, Moisés y Jesús. «Gabriel se me llevó y me condujo al “Loto del Límite”, que está cubierto de colores que me es imposible decir. Luego, entré en el Paraíso...» El Corán confirma también este acontecimiento al final de los versículos siguientes, que tratan primero de la revelación del Libro: «¡Por la estrella, cuando se pone! Vuestro compatriota no se ha extraviado, no ha sido seducido; no habla a consecuencia de una pasión; no es sino una revelación que se le ha hecho (la del Corán); le ha instruido alguien temible y fuerte, dotado de vigor, que se mantuvo en la esfera más elevada, luego, se acercó y quedó suspendido a una distancia de dos arcos, o aún más cerca; y reveló a su siervo lo que le reveló; el corazón no inventa lo que vio. ¿Queréis disputarle lo que vio? Realmente, lo vio en otro descenso, junto al Loto del Límite, allí donde se encuentra el Jardín de la Morada, cuando cubría al Loto lo que lo cubría; no se desvió la mirada, ni se fijó en otro lugar: ciertamente él ha visto el más grande signo de su Señor.» (LIII, 1-18.).

La Mayor revelación de Dios a Mohammed es la de Su Unidad infinita, que vuelve ilusoria la «alteridad» de Su Siervo, de modo que éste, sin dejar de conservar exteriormente su aspecto criatural, no hace más que uno con lo único Real. Mohammed vio el

Uno; en realidad, el Uno Se contempla eternamente a través de la «no-existencia» de Mohammed. Por la «extinción» de su «alteridad» ilusoria en *Allâh*, Mohammed se abismó en su identidad esencial e inmutable con el «Uno sin segundo».

4

Allâh es la única Realidad, y Su Enviado es Su sola Manifestación. La multitud de Sus enviados, profetas y santos representa otros tantos aspectos de Su Manifestación total, de Su Enviado universal, que, en el Islam, está personificado por Mohammed. El mandato divino de los enviados no tiene el mismo carácter que el de los profetas, y éste difiere, a su vez, del de los santos. La misión de un «enviado» (*rasûl*) es una intervención divina de gran envergadura, como la operación de un cambio cíclico, la fundación de una religión o el desencadenamiento de una guerra santa de repercusiones espirituales importantes. La vocación de un «profeta» (*nabî*) consiste, propiamente hablando, en la recepción y transmisión de palabras que Dios le revela directamente o por intermedio de un ángel; estas palabras divinas pueden representar el contenido doctrinal de una nueva religión, y en ese caso, el profeta es al mismo tiempo un «enviado»; pero si no hacen más que consolidar una Revelación anunciada anteriormente por un enviado, sin que ninguna de las funciones de éste se le añadan, el portavoz es profeta, y nada más. Un Profeta, igual que un enviado de Dios, es siempre un «santo» (*walî*) mientras que lo opuesto no es el caso; el santo atestigua por su vida, sus virtudes o sus enseñanzas, la Verdad ya revelada por un enviado o profeta, aunque recibiendo, también él, inspiraciones directas de Lo Alto.

Mohammed era a un tiempo enviado y profeta, como Moisés y Jesús. El Islam, en cierto sentido es la restauración de la Tradición de Abraham, igual que el Mosaísmo lo es esencialmente de la Religión de Jacob; pero esto no puede impedir que el Islam se presente como un Mensaje nuevo y original que no puede concernir sino a la misión de un «enviado». Es verdad que los representantes de Dios, incluso si reúnen cada uno títulos iguales, difieren unos de otros según el grado jerárquico del Aspecto divino respectivo que cada uno de ellos manifiesta eminentemente; el Corán alude a ello cuando dice: «Entre los enviados, hemos elevado a unos por encima de los otros» (II, 254); pero al mismo tiempo, recuerda la unidad fundamental de sus revelaciones, que consiste en la afirmación del Uno: «No enviamos antes de ti apóstoles a quienes no se hubiese revelado que no hay otro dios que Yo...» (XXI, 25). Tampoco difieren unos de otros, en su

identidad puramente espiritual con el único Enviado, la sola Manifestación divina; por eso se dice que «quienes creen en *Allâh* y en Sus enviados, y no hacen distinción entre ninguno de ellos, obtendrán su recompensa...» (IV, 151). Por último, el Corán afirma implícitamente la unidad esencial entre todos los enviados y Dios mismo, cuando llama «verdaderamente infieles» a «aquellos que quieren separar a *Allâh* de Sus enviados» (cf. IV, 149-150).

Mientras el mensaje de Moisés era el del hombre que sube hacia Dios —en la «nube» de la unión, secreta con Él—, y la misión de Jesús era la de Dios que desciende a la tierra —en la «carne» misma del hombre para «deificar» todo el ser humano—, Mohammed estaba destinado a poner de manifiesto a Aquel que es «Dios en el cielo y Dios en la Tierra»: lo único Real; el «Sello de los profetas» tenía que confirmar y sintetizar las Revelaciones anteriores reduciéndolas a su verdad más simple y más esencial, a su punto de partida y su fin último: «La Divinidad» o Realidad única y universal.

Todo el mensaje del último de los Profetas cabe en el *credo*: «No hay divinidad, si no es La Divinidad; *Muhammad* (el «Alabado») es el Enviado de La Divinidad». En otros términos, no hay realidad, si no es lo único Real; y todo cuanto «alabamos» o afirmamos como realidad positiva, procede de lo único Real y no es esencialmente otro que Él. Pero en la medida en que una cosa emana de lo Real puro y toma la apariencia ilusoria de otro que Él, no es más que realidad relativa; nada es absoluto, si no es lo Absoluto, y Su Enviado es todo lo que viene de Él y todo cuanto Lo recibe; abarca y asume todo lo que no es absoluto, a saber, la relatividad universal. Siendo él mismo esa relatividad, que implica la negación ilusoria de lo Absoluto, el Enviado niega todo lo que en él niega a *Allâh*; pues la negación de lo Absoluto, inherente a lo relativo, no existe sino para afirmar lo Absoluto. El Profeta afirma lo relativo en la sola medida en que éste sirve a *Allâh*; no se identifica realmente con los defectos de las cosas, los cuales no representan sino «privaciones» existencialmente inevitables de la Manifestación divina: él, que es esta Manifestación misma, toma el aspecto central, normativo y deiforme de cada estado existencial. Así, el Enviado es en este mundo el hombre por excelencia, que oculta su naturaleza divina bajo la humildad del siervo perfecto de Dios; por eso el milagro, en la vida del Profeta y en el Islam, no tiene la función capital que tiene en el cristianismo. Desde el punto de vista musulmán, el gran milagro es el «descenso» (*tanzîl*) del Corán «único e incomparable». El Profeta dijo: «¿Qué soy, sino un mortal, un apóstol?» (Corán, IV, 149, 150).

Mohammed realizó todos los elementos positivos de la existencia humana: rezó, ayunó, predicó, ejerció la caridad, hizo la guerra santa para propagar el Reino espiritual en la tierra; cumplió la vida conyugal haciendo de ella el símbolo de la «unión suprema»; se dedicó a las simples ocupaciones terrenas, pero comportándose siempre, en su nobleza de «elegido» y su sabiduría de «conocedor por Dios», según la necesidad real del momento. Cada instante de la vida del Profeta estaba unido al «instante» de *Allâh*, al ritmo efectivo de la Voluntad divina; en toda cosa, el Profeta comulgaba con la Presencia real de Dios e integraba por ello mismo la existencia múltiple en el Uno. La Gracia divina inherente al Islam quiere que todo fiel pueda seguir al «primero de los creyentes» en esa santificación de la existencia y esa integración de todas las cosas en *Allâh*, por la mera intención de ligarlas al Supremo³. Por esa intención teocéntrica —que expresa, entre otras cosas, por medio de fórmulas reveladas que, según su papel respectivo, inauguran los ritos diarios y sacralizan todo acto o acontecimiento importante y regular de la existencia cotidiana⁴—, el musulmán sitúa los aspectos esenciales y normativos de su vida en su nivel verdadero, el de manifestaciones de los Aspectos divinos y de vías que conducen al Uno.

Los dos grandes hechos salvíficos del Enviado de *Allâh*, y por lo tanto, del Islam son la Revelación de lo único Verdadero y único Real, y la integración misericordiosa de la existencia criatural en Él.

³ «El acto consiste en la intención», dijo el Profeta. La intención, inversamente, se verifica por el acto, según el Corán. La intención teocéntrica, que se identifica con la «Fe», ha de expresarse necesariamente por las «buenas obras», no sólo por las de orden «exterior» o social, sino también —y, desde el punto de vista sufi, sobre todo— por la actividad «interior» o contemplativa. El Corán da incansablemente como ejemplo «a aquellos que creen y practican el bien» (*elladhîna âmanû wa'amilû-s-sâlihâtî*).

⁴ No citemos aquí más que la fórmula fundamental: «En el Nombre de Dios» (*Bismillâh*), o más explícitamente: «En el nombre de Dios, el Misericordioso, el Compasivo» (*Bismi-Llâhi-r-Rahmâni-r-Rahîm*). Para esta y otras fórmulas, cf. Frithjof Schuon, *Comprendre l'Islam* (ob. cit).



El Nombre divino *Al-Wahid*, «El Único».

CAPÍTULO VI

DEL NOMBRE DE *ALLÂH*

1

El Nombre de *Allâh* —que se escribe *ALLH* o con vocalización, *ALLâHu*¹— resulta etimológicamente de una síntesis del artículo *AL* («el» o «la») y del sustantivo *ILâHun* (divinidad), que se convierte en *AL-ILâHu* por su enlace con el artículo. Se traduce así este Nombre por «La Divinidad», que, en el sentido en que lo entiende el lenguaje coránico, excluye cualquier otro «dios» o *ilâhun*; para el sufismo, el Nombre *Allâh* es sinónimo de «La Realidad» pura: ésta excluye o incluye, según el punto de vista en que uno se sitúa, toda realidad relativa.

Pues bien, el Nombre de *Allâh*, vamos a considerarlo a la luz de la doctrina sufi; según esta doctrina, indica a un tiempo la «Esencia» pura y suprema (*adh-Dhât*) y Su «Calidad de Divinidad» (*al-Ulûhiyah*) o Su Universalidad. En el «Libro del Nombre de Majestad: *Allâh*» de Muhyi-d-dîn ibn ‘Arabî², se lee que este nombre, aunque designa únicamente la Esencia suprema, aparece también en los distintos grados de la Omnirrealidad. La Esencia, en efecto, encierra todas las realidades, y Su Nombre todas las verdades de los Nombres divinos; por eso suele emplearse allí donde un Nombre particular de Dios debería calificar uno de Sus Aspectos determinados; en ese caso, el Nombre de *Allâh*, que excede a toda determinación, «sustituye» a cierta designación particular de la Realidad divina. Ibn ‘Arabî dice también: «El Nombre *Allâh* es con respecto a los demás Nombres divinos como la Esencia suprema con respecto a las Cualidades que Ella comprende. Todos los Nombres divinos están contenidos en este Nombre. De él proceden ellos, y hacia él remontan». Por último, ‘Abd al-Karîm al Jîlî dice en «El Hombre Universal»³: «Sabe que la Naturaleza divina, que abarca todas las realidades del Ser y las mantiene en sus grados respectivos, es llamada “Calidad de Divinidad” (*al-*

¹ La palabra *Allâhu* se pronuncia *Allâh* si no va seguida, en frase y en nominativo, por otra palabra.

² Cf. traducción de M. Vâlsan, *Études Traditionnelles*, París, números de junio, julio y diciembre de 1948.

³ Cf. traducción de Titus Burckhardt (Dervy, París, 1975).

Ulûhiyah). Y entiendo por “realidades del Ser” a un tiempo los principios que condicionan los diferentes estados de manifestación, y lo que en ellos se manifiesta, es decir, Dios y la criatura al mismo tiempo. La “Calidad de Divinidad” significa, pues, lo que totaliza las dignidades divinas (o aspectos divinos) al mismo tiempo que todos los grados de existencia, y que asigna a toda cosa lo que le corresponde por parte del Ser. El Nombre *Allâh* designa el Señor de esa dignidad (suprema) que no puede pertenecer más que a la Esencia absoluta. La afirmación suprema de la Esencia es, pues, la de la “Calidad de Divinidad” (o Universalidad divina), que engloba y sintetiza todas las afirmaciones y rige toda Cualidad y todo Nombre». Y dice además: «No hay acceso al conocimiento de Dios más que por intermedio de Sus Nombres (que revelan el “Ser” de Sus Aspectos) y de Sus Cualidades (que revelan el “modo de ser” o de manifestación de Sus Aspectos); y al estar todo Nombre y toda Cualidad contenidos en el Nombre de *Allâh*, resulta que no hay acceso al conocimiento de Dios más que por la vía de este Nombre. En verdad, es este Nombre lo que comunica realmente al Ser (supremo y universal) y conduce a Él».

Así, el Nombre de *Allâh* no es simplemente la expresión verbal que indica la Esencia divina y su Omnipresencia o Universalidad, sino que «da» realmente lo que designa; por ello mismo se convierte, en sufismo, en el medio de la asimilación espiritual de lo Único Real y de la identificación completa con él. Esto es verdad también para los demás Nombres divinos, en cuanto representan los aspectos y accesos del «Nombre supremo» (*al-Isim al-a'zam*), ya se trate de «Nombres esenciales», de «Nombres cualitativos» o de «Nombres de las Actividades» de Dios⁴; pero cuando se toma cada uno de estos Nombres en su función propia, no aporta «más que lo que corresponde a su condición», mientras que del Nombre *Allâh* «pueden recogerse todos los frutos (de la realización espiritual, es decir, la Omnipresencia)», puesto que «no tiene ninguna particularidad condicionante». El misterio común de los Nombres divinos es, pues, que «son» y «transmiten» realmente lo que designan; permiten así que aquel que los pronuncia se identifique espiritualmente con el Nombrado. No ocurre lo mismo con los nombres criaturales, que no son más que términos analógicos, destinados a la asimilación puramente

⁴ Se distingue... entre «Nombres de la Esencia» (*asmâ dhâtiyah*) y «Nombres cualitativos» (*asmâ sifâtiyah*); es que los primeros, como el Uno (*al-ahad*), el Santísimo (*al-quddûs*) y el Independiente (*as-samad*), expresan la trascendencia divina y se refieren, pues, más exclusivamente a la Esencia, mientras que los Nombres cualitativos, como El Clemente (*ar-rahmân*), El Generoso (*al-karîm*), La Paz (*as-salâm*), etc., expresan a un tiempo la trascendencia e inmanencia de Dios. Estos últimos Nombres comprenden también, además, los de las Actividades divinas (*al-af'âl*) como El-que-da-lavida (*al-muhyi*), el-que-da-la-muerte (*al-mumît*), etc.» (*De l'Homme universel*, introducción de Titus Burckhardt, ob. cit.).

simbólica o mnemónica de lo nombrado por el pensamiento. Esta asimilación o identificación «no efectiva» se produce también en la pronunciación de los Nombres divinos cuando la hace un hombre que se detiene en su forma verbal y no reúne las condiciones tradicionales —variables según las religiones y los niveles de aplicación— de la «invocación» (*adh-dhikr*), que son lo único que puede elevarlo por encima de sí mismo.

Desde el punto de vista sensorial o formal, el Nombre divino no es más que una simple palabra y una huella mental, como la designación de cualquier cosa, pero desde el punto de vista espiritual, es una palabra sagrada, un ideograma revelado, que no sólo simboliza sino que contiene, cual cáliz dispuesto a ser vaciado, la «Presencia real (*al-Hudûr*) del Nombrado. El Contenido infinito del «cáliz» se derrama en el «corazón» (*al-qalb*) u órgano espiritual del «invocante» (*adh-dhâkir*) en la medida en que éste tenga sed de Él. Cuando se produce este «influjo», el continente o Nombre revela su identidad con el Contenido o Nombrado; entonces el *dhâkir* conoce —según expresión de Muhyi-d-dîn— que «el Nombre es Él»; y llegado al término último de la invocación, realiza que el invocante, el Nombre y el Invocado no hacen más que uno.

El Nombre divino es el mediador entre aquel que invoca y Aquel que es invocado; es el «Enviado» no-humano de Dios, lo mismo que el «Enviado» humano, en razón de su realización total y permanente del Nombre, es llamado la «invocación de Dios» (*Dhikru-Llâh*). A decir verdad, no hay más que un solo «Enviado», que se manifiesta en el mundo formal, por una parte, con apariencia humana y, por otra, bajo expresión verbal; estas dos formas se unen espiritualmente en la invocación, que actualiza su Contenido común y supraformal: *Allâh*. Todo hombre que invoque el Nombre de Dios conforme a Su Voluntad, se integra por ello mismo en Su «Enviado», único apto para hacerle volver al Supremo. Así como el Profeta es a la vez hombre y Dios, así el Nombre es simultáneamente palabra y Dios. Lo que el Profeta llevó a cabo en su tiempo, a saber, la «mediación inmediata» entre la humanidad y la Divinidad, el Nombre lo realiza de generación en generación: es el «Enviado» presente en cada época; es la síntesis de todos los Nombres divinos y criaturales, de toda la Revelación coránica —que a su vez recapitula las Revelaciones anteriores—, de toda oración y de todo gesto ritual, así como de todas las aspiraciones deiformes, de los actos virtuosos y pensamientos sabios; es Dios mismo habitando y sosteniendo la creación entera, y colmando con Su Presencia reveladora y salvadora a aquellos que Lo llaman con sinceridad, según Sus palabras transmitidas por el Profeta: «Acompaño a aquel que Me invoca».

El Nombre de *Allâh*, es en sí la Esencia divina que Se conoce a Sí misma en Sí misma y a través de las apariencias ilusorias de Su manifestación criatural; esta ilusión se extingue perpetuamente en la No-Manifestación única real del Nombre. Muhyi-d-dîn declara en su «Libro del Nombre de Majestad; *Allâh*»: «El Nombre *Allâh*, es totalmente no-manifestación, o, a lo sumo, del ámbito de la manifestación no presenta *más* que la espiración...»; y: «*Allâh* es un término negativo (que niega todo aquello que no es Él, lo único Real) que se aísla en el Mundo superior (infinito y absoluto), el intérprete alza el vuelo con él»; o también, como hemos citado ya: «el sentido propio de este Nombre es que designa la Esencia suprema y nada más». Y he aquí, en sustancia, la explicación que da del simbolismo de las letras constitutivas del Nombre *ALLâHu*: el primer *A(lif)* significa lo único Real; el primer *L(âm)*, Su Conocimiento puro de Sí mismo, el segundo *L(âm)*, Su Conocimiento de Sí mismo a través de Su «Omniposesión», que comprende las apariencias ilusorias de un «otro que Él»; el *L(âm)-A(lif)* —es decir, el paso del segundo *L(âm)* al segundo *A(lif)*, que forman juntos las palabras *lâ*, «no»— significa la autonegación de toda negación (ignorancia o «alteridad»), en Su Esencia simbolizada por el segundo *A(lif)*; el *H(â)* —ideograma de *Huwa*, «Él»— la Esencia que reposa en Su Ipseidad absolutamente no-manifestada; finalmente, el *u —W(âw)*, que aparece con la forma del signo *dammah* encima del *Hâ* y no se pronuncia más que si el Nombre *Allâh!*, va seguido, en una frase y en nominativo, por otra palabra— significa el mundo eternamente no-manifestado en la No-manifestación absoluta de lo único Real⁵.

Así, como dice Muhyi-d-dîn, «es Él solo, *Huwa*, quien queda, y es Él quien es buscado» en Su Nombre. Él Se busca a Sí mismo a través del «otro», al que hace conocer que él no es otro que Él; y el «otro», que es la ignorancia dualista, se extingue en Su Conocimiento de Sí mismo, y «es Él solo quien queda». Todo eso se realiza en el «instante» eterno, en el Nombre increado, de tal modo que en verdad la ignorancia es perpetuamente borrada en lo único Real, que Se conoce a Sí mismo; pero desde el punto de vista ilusorio del «otro», hay extinción progresiva de la «alteridad» en la «Ipseidad» (*al-Huwiyyah*): el «otro» invoca el Nombre de *Allâh*, buscándolo por la meditación de Sus Aspectos y la concentración del espíritu sobre Su Unidad, hasta que «sólo Él queda». Esta reintegración y disolución de la «alteridad» en la «Ipseidad» está trazada en el

⁵ No podemos penetrar aquí todos los matices y variantes de este simbolismo, ofrecidos por el escrito de Ibn ‘Arabî.

Nombre por un lenguaje secreto del que hablan los sufíes: invocando a *ALLÂH*, se pasa del *A(lif)* al *L(âm)*, de suerte que el Nombre se reduce a *LLah*, que se leerá: *LiLLaH*, «a *Allâh*», lo que significa: las apariencias ilusorias de la «alteridad» forman parte integrante de la Omnirrealidad divina; prosiguiendo, el Nombre se reduce a *LaH*, que hay que leer: *LaHu*, «a Él», lo que quiere decir: el hombre y todas las cosas se identifican esencialmente con el «Sí mismo» divino, llamado «Él»; la invocación acaba en efecto en el *H(â)*, que indica *Huwa*, «Él»: «es Él solo quien queda».

El Nombre es Esencia y Conocimiento de la Esencia; el hombre es Esencia e ignorancia de la Esencia. Tras haber sido el «representante» de Dios o Su plano de reflexión perfecto, el hombre se convirtió como en Su espejo quebrado e inoperante, mientras que su Nombre es, en todos los grados y en todos los ciclos de la existencia universal, Su «Forma» incorruptible y reveladora. El hombre terreno ya no incluye la Presencia real de Dios más que en estado latente y virtual, mientras que el Nombre La contiene en Su Actualización permanente: se La comunica al hombre en la medida en que éste llama a Dios con «sed» verdadera. *Allâh* ha hecho conocer Su Nombre al hombre, a fin de que éste vuelva a encontrar en la invocación su (de ellos) Unidad perdida, porque Él, Su Nombre y el hombre son de una sola Esencia. En otros términos, *Allâh*, es la Esencia del Nombre y del hombre; está realmente presente en el hombre, así como en Su Nombre; pero, después de la «caída» de Adán, Se ocultó en el hombre y no se ha revelado a él más que por su Nombre.

Cuando el Corán (XXIX, 44) dice que «la invocación de *Allâh* es la más grande», afirma con ello no sólo la superioridad del Nombre *Allâh* sobre todos los demás Nombres divinos revelados en árabe, sino también que la invocación más perfecta es aquella en la que se vive a Dios como Invocante. En verdad, Aquel que invoca, el Nombre y el Nombrado no hacen más que uno; es ese —hemos dicho— el misterio de la invocación, y es eso precisamente lo que el hombre ha de *realizar* en el curso de su llamada a Dios. Lo que en sí es uno, aparece primero, a través del «prisma» de la distintividad cósmica, como separado; pero Dios muestra la «relación» —que lleva a la «unidad»— entre Él y el que Lo invoca, en esa llamada (Corán, II, 152): «Mencionadme (o “invocadme”) y Yo os mencionaré...»; establece así, dice Ibn ‘Arabî, «la existencia de Su mención en relación con nuestra mención respecto de Él... No os mencionará antes de que Lo hayáis mencionado. Pero no podéis mencionarlo antes de que Él os haya concedido el auxilio adecuado y os haya inspirado Su invocación». Dice además: «La invocación efectuada por el siervo se hace por esfuerzo de actualización (de la Presencia real del

Señor), mientras que la operada por el Señor se hace por (Su) Presencia real (al-Hudûr)».

El «esfuerzo de actualización» o «ejercicio de la Presencia real» (*al-istihdâr*) se hace primero en «retiro» (*al-Khalwah*) ordenado y vigilado por un Maestro espiritual. Al-Ghazzâlî, en su «Revivificación de las Ciencias de la Religión», relata a este respecto: «En tiempos en que el deseo intenso de seguir esta vía se apoderó de mí, consulté a uno de los principales sufíes, hombre celeberrimo, sobre la recitación afanosa del Corán. Me dio un consejo contrario diciendo: «El buen método consiste en cortar totalmente los lazos con el mundo, de forma que tu corazón no se ocupe ni de familia, ni de hijos, ni de dinero, ni de patria, ni de ciencia, ni de gobierno, siendo de igual valor para ti la existencia e inexistencia de estas cosas. Además, te hace falta estar solo en un retiro para cumplir, de tus deberes culturales, sólo las oraciones prescritas, las que las preceden y las que las siguen y, sentado, concentrar tu pensamiento en *Allâh*, sin otra ocupación interior. Llevarás a cabo esto, primero pronunciando el Nombre de *Allâh* con tu lengua, repitiendo sin cesar: *Allâh*, *Allâh*, sin aflojar tu atención⁶. El resultado será un estado en el que, sin esfuerzo por tu parte, sentirás ese Nombre en el movimiento espontáneo de tu lengua». Y Al Ghazzâlî precisa que el que ha alcanzado el «estado en que abandona el movimiento de la lengua y ve la palabra (*Allâh*) fluyendo sobre ésta... llega al punto de borrar la huella de la palabra sobre la lengua y encuentra su corazón continuamente aplicado al *dhikr*; persevera en él asiduamente hasta que llega a borrar de su corazón la imagen de la locución, de las letras y de la forma de la palabra, y que el solo sentido (la Realidad supraformal e infinita) de la palabra permanece en su corazón, presente en él, como unido a él, no abandonándolo...». El «retiro» —que ha de efectuarse sólo bajo la dirección de un Maestro auténtico— consiste, pues, al principio, en «cortar totalmente los lazos con el mundo», no sólo en cuanto nos rodea, sino también, y sobre todo, en cuanto vive en nosotros con la forma de la ilusión cósmica, que nos separa de lo único Real, y consiste en la pronunciación continua del Nombre divino. «Dí: ¡*Allâh*! y abandona la existencia y lo que la rodea, si quieres el cumplimiento de mi perfección. Todo, salvo Dios, si lo has realizado verdaderamente, es nada en detalle y en conjunto...», dijo Abu Madyan, el gran santo de Argelia; y el sufí ‘Abd al-Qâdir al-Jîlânî afirmó: «Cuando dices: *Allâh*, Él te responde; nadie más que Él entra en tu corazón».

⁶ El fundamento escriturario de este método sufí se halla en el siguiente versículo del Corán (XXXIII, 14): «Practicad la invocación a *Allâh* con numerosas recitaciones».

En la medida en que el hombre se une al mundo, se aleja de Dios. Apegándose a la multitud de lo creado, exterioriza, por sus pensamientos y sus actos, el espíritu que reside en él como manifestación directa de la Inmanencia divina. Perdido en lo múltiple, que lo rodea y llena su alma, el hombre disfruta de los reflejos de la Inmanencia, de la que procede la vida y la forma de toda cosa; pero olvida que Ella Se da a él y al mundo, a fin de que las criaturas afirmen en Ella lo único Real, y para que el ser humano, dotado de inteligencia y libre albedrío, Lo contemple en Ella, hasta la identificación con Él. Por eso el hombre ha de desnudar su pensamiento de la multitud de lo creado, apartar del mundo sus fuerzas corporales y físicas, concentrarse en Dios e invocarlo con todo el corazón. Entonces, su espíritu, libre del encadenamiento a la existencia ilusoria, se recoge en sí mismo y el ser entero vuelve con él a su Esencia divina.

Según Ibn ‘Arabî, «El Enviado de *Allâh*» —que *Allâh* lo bendiga y lo salude— dijo: «La Hora postrera no llegará más que cuando ya no haya sobre la faz de la tierra alguien que diga ¡*Allâh!* ¡*Allâh!*!, y no la condicionó (la invocación de Dios) por otra cosa que por la palabra *Allâh*, pues esta palabra es la de la invocación practicada por seres de élite, aquellos por los que *Allâh*, preserva este mundo, así como toda casa en la que se encuentran. Cuando ya no quede en este mundo alguno de ellos, ya no habrá fuerza protectora para el mundo y entonces el mundo acabará y se destruirá...». Y el Profeta transmitió estas palabras de Dios: «*Allâh*, —ensalzado sea— ha dicho: Oh hijo de Adán, mientras Me invoques y pongas tu esperanza en Mí, Yo te perdonaré los pecados de que te hayas cargado, sin preocuparme de su gran número. Oh hijo de Adán, si tus pecados alcanzan toda la extensión visible del cielo, y entonces imploras Mi perdón, te perdonaré. Oh hijo de Adán, si vienes a Mí, habiendo llenado la tierra con tus pecados, y entonces Me encuentras, mientras que no asocias a nadie más conmigo, Yo te daré con qué llenarla de perdón».

CAPÍTULO VII

«POBREZA» Y «CERTIDUMBRE»

1

«¡Oh vosotros, hombres! sois vosotros los pobres frente a *Allâh*, y *Allâh*, ¡en cambio, es el Rico, el Glorioso!» (Corán, XXXV, 16). El hombre, para existir, tiene absolutamente necesidad de Dios: su cuerpo está sacado de las tinieblas de la Receptividad divina, su espíritu procede del Ser causal e inteligible, y su alma es un compuesto de espíritu y substancia receptiva; en cuanto a su realidad más íntima, su Ipseidad pura y trascendente, no es otra que la Esencia suprainteligible de Dios. Si se hace abstracción de todo cuanto en el hombre proviene de Dios, no queda para él sino la nada: la Realidad divina es su única realidad, y sin el «Relámpago» que sale de Lo Alto y le da la existencia, su conciencia y su goce ilusorios, el hombre —como todo cuanto subsiste en el seno del espejismo cósmico— no es ni siquiera la efimeridad, no es, rigurosamente, nada. Cuando ese «Relámpago», que surge del Ser único para producir toda cosa con su luz, vuelve a su fuente, hace volver al hombre y a todas las criaturas a lo único Real. «Poco falta para que el relámpago les prive de la vista; cuando brilla para ellos, caminan en él; pero cuando alrededor de ellos hay obscuridad, se detienen. Si *Allâh* quisiera habrían perdido el oído y la vista; en verdad, *Allâh* es poderoso sobre todas las cosas» (*ibid*, II, 19).

La «pobreza» (*al-faqr*) del hombre no es su nada —que no puede existir en la Omnipresencia divina—, sino esa obscuridad de que habla el Corán y en la que se manifiesta el Relámpago espiritual: la «obscuridad» es la Receptividad de lo único Real para consigo mismo, y el Relámpago es Él, que Se da a Sí mismo. En otros términos, la pobreza u obscuridad del hombre es su receptividad con respecto a Dios, es la de Dios para consigo mismo aquí abajo, la que atrae Su Don de Sí mismo a Sí mismo a través del hombre. Dios quiere darse a Sí mismo, recibirse a Sí mismo, no sólo en Sí mismo, sino también con el aspecto de «otro que Él», a fin de que ese «otro» Lo reciba, y conozca que en esencia él no es otro que Él: que no hay, en realidad, más que Él. Tal es el destino espiritual del hombre: cuanto más «pobre» es, despojado de sí mismo frente a Dios, más realiza su naturaleza humana, que en sí es receptividad de la Receptividad divina; y

cuanto más receptivo a Dios es el hombre, más atrae a lo Divino a su vacuidad tenebrosa, y su espíritu alcanza su plenitud en la Luz descendida. No hay sacrificio ni glorificación más agradables a Dios que la «pobreza» o receptividad del hombre con respecto a Su Realidad; por eso Él hace del vacío oscuro de Su receptáculo la «noche bendita», la «noche de la determinación» cognoscitiva de todas las cosas, que es «mejor que mil meses», que todos los días de una coexistencia ilusoria con Él: Él mismo desciende en esa noche interior del hombre —«en verdad, Lo hemos hecho descender...»—, acompañado de los «ángeles y del Espíritu»; es la noche del Conocimiento divino y universal, el gran «Descubrimiento» (*at-Tajallî*), por el que el «pobre» (*al-faqîr*), muerto en espíritu para gloria del «Rico», es liberado de su prisión existencial e identificado con el Infinito.

El hombre puede preparar su liberación final por un «acercamiento» (*taqarrub*) progresivo a Dios que implica liberaciones parciales: son las «estaciones» (*maqâmât*) de su pobreza creciente, que van hasta su extinción completa en Dios. El hombre se despoja de sí mismo, por el don de sí mismo a Dios presente en él y en el prójimo, así como a Dios ausente de él y de todas las cosas; el hombre se da y se une por ello mismo a la Inmanencia y a la Trascendencia divinas. Ese don de sí a la Omnipresencia exige virtudes y esfuerzos cognoscitivos que constituyen en su conjunto todos los aspectos de la «pobreza» espiritual (*al-faqr*), sinónimo de la «vía unitiva» (*at-tawhîd*). Entre estas virtudes figura sobre todo la «lucha contra el alma» (*mukhâlafat an-nafs*) en cuanto ésta encubre, por su ignorancia y su pasión, el «Sí mismo» puro y divino del hombre; esta negación del «yo» no implica solamente todo modo de «renunciación» (*az-zuhd*) o de «abstención» (*al-wara'*), sino también toda virtud que afirma lo Real por un simbolismo positivo, como el «amor» a Dios (*al-mahabbah*) y la «confianza» en Él (*at-tawwakul*), el «reconocimiento» (*ashshukr*), y el «contentamiento» (*ar-ridâ*) con respecto a lo que Él nos concede, la «paciencia» (*as-sabr*) o la «esperanza» (*ar-rajâ*) con respecto a lo que todavía no nos ha dado, la «veracidad» (*as-sidq*) y la «pureza» (*al-ikhâlâs*), que manifiestan a lo único Verdadero, presente en nosotros. El «combate» (*al-mu jâhadah*) del hombre contra su ego no se lleva a cabo únicamente con miras al «Sí mismo» inmanente en él, sino con respecto a Su Presencia en todas las cosas: el hombre encuentra su «Sí mismo» también en el «no-yo» que lo rodea, y por la afirmación de éste último, por el «altruismo» (*al-ithâr*), la «generosidad» (*as-sakhâ*), el «espíritu caballeresco» (*al-futûwa*) y la «cortesía» (*al-adab*), combate y vence igualmente al ego. Fuera de estas virtudes, que se refieren a la Omnipresencia divina, hay otras que se derivan sobre todo de la distancia insondable entre el «yo» y lo Trascendente —o de Dios ausente del alma—, como el «temor» (*al-khawf* o *at-taqwa*), la «tristeza» (*al-huzn*) y la «humildad» (*al-khushû'*).

Finalmente, todas las virtudes se resumen en la «servidumbre» (*al-'ubudiya*) para con Dios, la «sumisión» (*al-islâm*) a Su Voluntad, la «fe» (*al-imân*) en Él, y Su adoración «como si Lo vieras, y si no Lo ves, Él, sin embargo, te ve» (definición sagrada de la «virtud» por excelencia: *al-ihsân*). En cuanto a la vía iniciática del «pobre», presupone su «conversión» (*at-tawbah*) espiritual, y consiste en el «pacto» (*al bay'ah*) iniciático con el Maestro, la «adhesión» (*as-suhbah*) interior a él, el «retiro» (*al-khalwah*), la «invocación» (*adh-dhikr*), la «meditación» (*at-tafakkur*), la «observación del Omnipresente» (*al-murâqabah*). Todas estas virtudes y todos estos esfuerzos espirituales, a los que podrían añadirse muchos otros, se cristalizan en el *tawhîd*, la concentración permanente en el Uno, la cual implica el «esfuerzo de actualización» de Su Presencia (*al-istihdâr*) que debe conducir a la «realización de la Esencia» (*tahqîq Dhâtî*).

2

La vía que devuelve al hombre a su Esencia divina es el despojamiento de todo cuanto no es la Realidad; por eso el epíteto principal de la vía del *tawhîd* es la «pobreza». La pobreza de espíritu implica la ausencia de ilusiones, y ésta da paso a la certidumbre espiritual, el conocimiento de sí, la recuperación de nuestra identidad esencial con el Objeto supremo de toda intelección. Ese «objeto» —que trasciende de, en verdad, el dualismo sujeto-objeto— es lo que el sufismo llama la «Verdad de la Certidumbre» (*Haqq al-yaqîn*).

Toda certidumbre procede de la identidad del que conoce, el conocimiento y lo conocido; y esta identidad es en sí la Ipseidad única real. Ésta es a la vez el Omniconocimiento y la Esencia incognoscible de todo conocimiento o certidumbre; siendo absolutamente idéntica a Sí misma, no hay en Ella —la Realidad incondicionada que sobrepasa al Ser inteligible— ningún movimiento de conocimiento, ninguna identificación de un sujeto y objeto cognoscitivos. Puesto que la Esencia es Evidencia absoluta, no tiene necesidad de tomar consciencia de Sí misma para conocerse; Ella Se conoce por Sí misma sin ningún acto de conocimiento. Solamente en el Ser se polariza en Conociente y Conocido, y, en el Universo, en Creador y creación, en Dios y hombre.

Los seres pasan de la certidumbre a la duda «saliendo» ilusoriamente de su Esencia no-dual para conocer la multitud de cualidades, de formas y de sustancias, que no existen más que por relación con su Causa esencial y por comparación mutua. Solo la Esen-

cia de las cosas subsiste por sí misma y no se compara con ninguna otra «esencia», puesto que es única y absoluta; sólo Ella es totalmente idéntica a sí misma, de tal modo que Su Conocimiento propio no implica ninguna «relatividad» y, por lo tanto, ninguna incertidumbre debida a una analogía o un cambio cualquiera. Por eso, para librarse de la duda y del error, para recobrar la certidumbre absoluta, el hombre debe ir más allá del conocimiento de los fenómenos e incluso de sus causas primeras, en cuanto éstas se distinguen de la Causa única y universal: ha de sumirse en el «Uno sin segundo». Ha de contemplar en toda cosa su esencia y nada más —ha de «ver» en todas partes solo la Esencia «sin verla»—; es el fin del pensamiento, el fin de toda distinción, la «noche» interior, la extinción de la consciencia individual en la Visión propia del Uno¹.

Desde el punto de vista del conocimiento distintivo, la Visión del Uno aparece como ausencia de conocimiento, pues solo el discernimiento, luego la toma en consideración de algo relativo, constituye una intelección definible. Inversamente, desde el punto de vista del conocimiento del Uno, toda distinción es solo conocimiento relativo e ilusorio, pues admite algo fuera de la Esencia única real, que es indistinta, infinita y absoluta. Hay un tercer punto de vista, intermedio entre los dos precedentes sin no obstante «confundirlos», pues el conocimiento distintivo nunca captará al Uno como tal, igual que en la Visión del Uno lo múltiple ya no existe; este punto de vista intermedio es el del conocimiento de la «Unidad en la multitud y de lo múltiple en el Uno»: ayuda a superar el conocimiento distintivo, a aproximarse al de la Unidad. Según esta perspectiva, lo múltiple aparece en la Unidad divina como un espejismo cuya naturaleza ilusoria se conoce y frente al cual se permanece desapegado; pero ese «discernimiento» (*furqân*) entre lo Real y lo irreal no puede hacerse sin la intuición «anticipada» del Uno o Su Visión ya realizada. La «intuición anticipada» es el reflejo de las realidades suprasensibles en el espejo del Intelecto, lo que constituye la certidumbre teórica: es la «ciencia de la certidumbre» (*‘ilm alyaqîn*), que se concede a la inteligencia como base de su realización espiritual, y que resulta de la naturaleza misma de la inteligencia.

La «ciencia de la certidumbre», pues, hace conocer al hombre tanto el aspecto ilusorio de lo múltiple como su lado real, el cual procede de la Presencia del Uno en todas las cosas: permite vislumbrar la Realidad divina en el simbolismo de las actividades, de las formas y de las cualidades; éstas aparecen entonces como reflejos o manifestaciones de

¹ Recordemos los versículos coránicos: «Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de *Allâh*» (II, 115), y: «Todo es perecedero salvo Su Faz» (XXVIII, 88); «Su Faz» significa a un tiempo la Esencia de Dios y la de las cosas, puesto que ambas esencias, en realidad, no son más que una.

las Perfecciones infinitas de Dios. Estos reflejos, que son todos los aspectos positivos de la ilusión cósmica, como la belleza y las leyes de la creación, o las virtudes y las verdades, estos reflejos luminosos de la Divinidad se convierten en otros tantos «recuerdos» de Su Inteligibilidad, los cuales ayudan a elevar el espíritu hacia el Supremo. Pero estos soportes espirituales no bastan por sí solos, pese a su «deiformidad», pues su única razón de ser es el Uno, que ningún medio, por perfecto que sea puede suplantar; por eso llega un momento en que todos los «reflejos» han de considerarse en su efimeridad. En ese momento, se recuerda que sus Arquetipos no hacen más que uno en el Uno, y que sólo en el espejismo cósmico aparecen como múltiples. Entonces es el paso de la «ciencia» a la visión directa por el «ojo de la certidumbre» (*'ayn al-yaqîn*), que percibe la Luz infinita de Dios.

3

Así, en la ausencia de toda intelección distintiva, en la «pobreza», la «obscuridad», es donde «reluce la Luz» del Uno. Es cierto que los aspectos positivos de lo creado han de conocerse y asimilarse espiritualmente en cuanto reflejos de las Cualidades divinas, a fin de que el hombre, en su naturaleza criatural, se vuelva teomorfo él mismo; también es cierto que, para el sufi, estos reflejos conducen directamente a su Fuente suprema porque, en él, su multitud se ha integrado ya en la Unidad; pero no es menos cierto que antes de esta reintegración, el paso entre la variedad de las cosas y la Unidad divina se vive como una discontinuidad, la que separa lo Real de lo ilusorio. Esta discontinuidad la simboliza el Corán por el «istmo» (*al-barzakh*), al que sitúa entre los «dos mares», es decir, entre la Esencia indistinta y las cualidades y actividades distintas: «Él ha separado los dos mares; se tocan. Entre ellos hay un istmo que no rebasan» (LV, 19-20). «Los dos mares no se parecen: uno es dulce y fresco, y agradable de beber, y el otro es salado y amargo...» (XXXV, 13). Aunque, en sí, las Cualidades y Actividades divinas son las del «Misericordioso» (*ar-Rahmân*), que las une en la Armonía infinita de Su Beatitud, se alían con aspectos de rigor tan pronto como salen de su Ilimitación para manifestarse distintamente en lo finito. Incluso cuando una manifestación divina es pura gracia, está limitada por las manifestaciones de rigor que coexisten con ella; ese rigor o «amargura» es inherente a la Ley universal, que ha de ordenar, delimitar y finalmente disolver toda apariencia de un «otro que Él». Sin embargo, la Clemencia o «Dulzura» de Dios penetra Su Ley y la domina: el Uno omnipresente resuelve constantemente las oposiciones de lo múltiple, y reabsorbe finalmente a este último en Su No-Dualidad.

El mar de las Cualidades y de las Actividades, cuando todas sus olas se han calmado y el gran ciclo de las manifestaciones se ha terminado, se reduce en definitiva, al océano de la Esencia. En verdad no hay más que una sola Realidad, un solo «océano», pero desde el punto de vista distintivo hay dos, uno esencial e inmutable, y otro cualitativo y movido. Desde el punto de vista de la Esencia, no hay sino «agua», la Esencia, que sigue siendo lo que es, haya «olas» o no: la Esencia es tan poco afectada por los «modos» o «cualidades» como el elemento agua por las formas y colores que en él se producen. La inmutabilidad de la Esencia radica en Su Ipseidad absoluta, que ninguna «alteridad» o «apariencia» puede turbar; el movimiento de las «olas» o alteridades no es más que una fuga ilusoria ante el «agua» de la Esencia o de la Ipseidad, y una búsqueda consecutiva de Ella: las olas quieren volverse otras que el agua, pero no pueden salir de ella y en ella se borran todas cuando el Misericordioso cesa de poner en movimiento, por su «Espiración», la «superficie de las aguas». La «Espiración del Misericordioso» (*Najas ar-Ramân*) yendo de Él a Él, crea y libera lo creado; agita el mar de la existencia y lo calma; produce las apariencias ilusorias de un «otro que Él» para descubrirles que, en realidad, no hay en ellas otro que Él.

El «momento» en que todas las «olas» se calman, en que todas las «formas» y «colores» desaparecen, en que todos los modos y todos los actos se borran, es para la inteligencia discursiva una «muerte» y para el conocimiento unitivo la «resurrección»; éste encuentra por último su «objeto» propio: el océano infinito e inmutable de la Esencia. Pero el conocimiento unitivo (*at-tawhîd*) implica a su vez dos grados fundamentales, a saber, la «síntesis» (*al-jam'*) y la «síntesis de la síntesis» (*jam'u-l-jam'*), siendo la primera la visión de la «multiplicidad esencialmente una» en el «Único» (*al-Wâhid*), y la segunda la Contemplación suprema y propia del «Uno» (*Al-Ahad*), en la que ya no se encuentra ninguna huella de lo múltiple.

Así pues, contemplando el mar inmutable de la Esencia, después de su movimiento universal, el «ojo de la certidumbre» ve al Uno en cuanto «sintetiza» eternamente lo múltiple en Su «Unicidad» (*al-Wâhidiyah*). Aunque esta visión trasciende el conocimiento distintivo, contempla aún el principio de toda discriminación, mientras que en el grado supremo de la intelección unitiva, el de la «Verdad de la Certidumbre» (*Haqq al-yaqîn*), el «océano» no aparece ya como la «síntesis» de las «olas» y de las «gotas»; allí se revela como la «síntesis de la síntesis» o la Unidad pura de lo unificado, en la que este último está completamente disuelto: es el conocimiento de la «Unidad» absoluta

(*al-Ahadiyah*), conocimiento que no es propio más que del Uno mismo, y, por lo tanto, de lo que se encuentra disuelto y reintegrado en Él.

CAPÍTULO VIII

QUIEN SE CONOCE A SÍ MISMO,
CONOCE A SU SEÑOR

1

El conocimiento más profundo de sí mismo es la toma de consciencia integral de la esencia supraindividual del alma; esta esencia es idéntica al «Sí mismo» que abarca toda realidad. El conocimiento de la Esencia implica para la consciencia su totalización o «ipseificación»: es la transformación espiritual del conocimiento distintivo y fragmentario del «yo» en la Consciencia una e infinita del «Sí mismo», de la Ipseidad suprema. El «yo» es al «Sí mismo» lo que —simbólicamente— es la ola al mar; se formen las olas o no, el agua es lo que es, pero si a las olas se las priva del agua ¿qué queda de ellas?

La «ola» es ignorancia por el solo hecho de afirmar su particularización engañosa como una realidad al lado y en detrimento de lo único Real, en lugar de integrarla en Su Consciencia ilimitada; esta última es el propio germen de la consciencia del «yo», germen que permanece profundamente enterrado bajo las capas opacas de la individualidad, en la medida en que ésta se complace en su separatividad. Es necesario que la consciencia de la «ola», de su «forma», de sus «colores», de su movimiento y de su juego con las otras «olas», se reabsorba en su punto de partida: la consciencia indistinta de su naturaleza esencial, la del «agua», del «Sí mismo».

En su despliegue individual, el alma se convierte sutilmente en el mundo, y su consciencia, animada por sensaciones, sentimientos y pensamientos, se dispersa, se pierde en las apariencias del espejismo cósmico. Sin embargo, el germen divino, la «chispa» espiritual, que radica en el «corazón», en el centro íntimo del hombre, sigue brillando en él, como la brasa bajo las cenizas; el «Sí mismo» concede al «yo» «influjos» unitivos que permiten superar el apego erróneo al «otro que Él». Le hace ver al alma que las imágenes del mundo, con las que ésta se identifica, no son sino reflejos evanescentes de Su Luz infinita, que él es su única Realidad; la induce así a la concentración en Su Unidad y la reintegración propia en Él. En esta reintegración del «yo» —que implica la extinción de las actividades» (*janâ 'u-l-af'âl*), la «extinción de las cualidades» (*fanâ 'u-s-sifât*)

y la «extinción de la esencia» (*fanâ'u-dh-dhât*) ilusoriamente particularizadas— el ser humano repliega su individualidad en su punto de partida, la «chispa» divina oculta en lo más profundo del corazón. Esta «chispa» parece «infinitamente pequeña» con respecto a su despliegue individual; pero tan pronto como ha reabsorbido su expansión efímera, se revela, por un nuevo «desarrollo» (*bust*), como el Infinito mismo; no se trata, aquí, de un movimiento electivo de expansión, sino de la «supresión del velo» que ha ocultado la Totalidad supraindividual del alma, el «Sí mismo».

Pensando en la sentencia sufí según la cual «las vías que conducen a La Divinidad son tan numerosas como las almas de los hijos de Adán», cabría preguntarse si la realización del «Sí mismo» y el regreso pasajero al «yo» son igualmente válidos para todos los seres humanos. Pues bien, las vías son numerosas y más o menos largas en la medida en que preparan la identificación suprema; pero, en lo que hace a la realización final e íntegra del «Sí mismo», han dicho los sufíes: «La realización de la Unidad es única». En efecto, muchos son los caminos que conducen a la «muerte» de las individualidades varias, pero la «extinción» de la ilusión múltiple en lo único Real no puede ser más que una. Si alguien objeta que los arquetipos ontológicos de los seres son «esencias inmutables» que no pueden borrarse ni, por lo tanto, superarse en su distintividad principal, está pretendiendo con ello, que cada ser está destinado a permanecer eternamente prisionero de su «forma» o determinación existencial, que lo múltiple puede resistir al Uno, luego que el Uno no es uno sino múltiple, que hay divinidades fuera de la única Divinidad, realidades fuera de lo único Real. Pero Ibn 'Arabî declara explícitamente en sus «Revelaciones Mecanas»¹ que ante la Unidad de la Esencia (*Ahadiyat adh-Dhât*) «ninguna determinación esencial (ningún arquetipo: *'ayn*) puede subsistir en cuanto cualificada del estado existencial (puede subsistir únicamente en el estado no-existencial o no-manifestado, en el que no difiere de la Unidad esencial, de la que no es sino una posibilidad indistinta). Esta Unidad anula las determinaciones existenciales (y distintivas) de los seres posibles; éstos no pueden conservar la cualidad existencial...». Los seres mueren y desaparecen, el mundo es perecedero; su efimeridad expresa la «aboli-ción» de sus arquetipos, no en la medida que éstos están comprendidos indistintamente en la Unidad de la Esencia, sino en la medida en que se manifiestan distintamente como modificaciones ilusorias de lo único Real. Cuando el Único Se quiere revelar a «Sí mismo» a través de los seres ilusoriamente coexistentes con Él, «les quita los velos (de su ignorancia, de modo que no quede sino su Ipseidad infinita)..., entonces, éstos (pier-

¹ Cf. Traducción de M. Vâlsan, *Études Traditionnelles*, París, número de Diciembre de 1948, nota de la p. 335.

den su distintividad y) ven sus esencias (como) una Esencia Única, y... dicen frases como éstas, que de ellos nos han referido: «Soy *Allâh!*» o «Gloria a Mí!» (*ibid*)².

Pero «el siervo sigue siendo el siervo», incluso cuando realmente haya conocido a su «Señor», que no es otro que su «Sí mismo»; no obstante, por este conocimiento se convierte en siervo perfecto. La individualidad imperfecta, que habita el cuerpo del «unificado», no es más que una diferenciación ilusoria de su Ipseidad única real y de la Manifestación central y perfecta que actualiza todas las Cualidades manifestables de Dios. Cualquiera que sea la particularización individual de determinado siervo unido al Señor, se identifica en su «Sí mismo» puro y en su Manifestación esencial con solo el «Hombre universal», como cualquier otro «siervo perfecto»; las diferencias entre ellos no existen más que en sus aspectos cualitativos y funcionales, en sus misiones variadas, comenzando por la del «Enviado de Dios», hasta la existencia desconocida de un santo ermitaño del que se beneficia el mundo sin saberlo.

2

El conocimiento del «Sí mismo» ha sido descrito en el «Tratado de la Unidad», que seguimos citando; lo único Real aparece en él en Sus aspectos cognoscitivos más elevados, el de la «Unidad» absoluta (*al-Ahadiyah*) y el de la «Unicidad» (*al-Wâhidiyah*), o de la «Unicidad de la Existencia» (*Wahdat al-Wujûd*), término que puede traducirse también por «Unidad del Ser» o de la «Realidad» y que implica la idea de la identidad esencial de todas las cosas con Dios.

La doctrina sufi de esta identidad suprema, tal cual se presenta a la luz de la *Risâlah*, puede resumirse así: Todo lo que no es Dios, no es. La creación como tal es no-existencia; no existe más que en cuanto Realidad increada de Dios. El conocimiento de sí es el del «Sí mismo» divino, que Se conoce por Sí mismo, fuera de toda oposición entre sujeto y objeto cognoscitivas. El hombre conoce su «Sí mismo» por su «Sí mismo», sin intermediario. El conocimiento del «Sí mismo» único real implica el de la no-

² Cuando Abû Hassan ash-Shâdhilî afirma que «nada aleja tanto de *Allâh* como el deseo de unión con Él» no se refiere a nuestro núcleo intelectual y ontológico, luego transpersonal, sino al *ego*, al que, como tal, evidentemente, no concierne el *Tawhîd*, al menos de forma directa. En este mismo sentido dice Lao-Tsé que «no hay que desear nada, ni siquiera el *Tao*».

existencia o «muerte» de cualquier «otro que Él». En esa «muerte» que el hombre experimenta al conocer a su «Sí mismo» por su «Sí mismo», nada de lo que existe muere; esa «muerte» no es sino la no-existencia de lo que no existe. «*Allâh* era, y nada era con Él; y Él es ahora tal cual era», dijo el Profeta. Como la relatividad no *es*, causa y efecto no existen en cuanto tales: sólo la Realidad común e indistinta de sus posibilidades eternas *es*. En otros términos: causa y efecto, aunque tienen el aspecto de dos posibilidades diferentes, no tienen más que una sola Esencia, la cual no es ni causa ni efecto; sin embargo, es ambos a un tiempo, fuera de toda dualidad. «Él no deja de ser (la eterna y única Posibilidad del) Creador, como tampoco deja de ser (la única Realidad eterna de lo) creado.» «No hay en Su Unidad ninguna diferencia entre la creación y la preexistencia»; pues nada es real, si no es lo único Real³.

Queda por saber qué se opone al conocimiento del «Sí mismo» si nosotros no existimos; la *Risâlah* responde que es la ignorancia, y que ella sola se extingue en el conocimiento: «Un hombre ignora algo, y, luego, lo aprende. No es su existencia lo que se ha extinguido, sino tan sólo su ignorancia». Nosotros somos Él, que Se ha encubierto con Su «velo» de ignorancia y Se mira ilusoriamente «desde el exterior»; Se oculta así a Sí mismo, sin dejar de contemplarse tras el velo ininteligible de Su Unicidad. No se puede explicar cómo Lo vela Su Unicidad; sin embargo, hemos visto que lo Real aparece como «único» solamente con respecto a una multitud. Ahora bien, no puede haber una multitud fuera del «Uno sin segundo»; el «Único» es, pues, un principio de ilusión que «no se explica» en el seno de la Verdad absoluta: todo cuanto puede decirse de Él es que Se determina a Sí mismo como Realidad eterna de la multitud no-existente. La ignorancia consiste en tomar esta multitud por existente, y la extinción de la ignorancia consiste en conocer la no-existencia de lo múltiple. El conocimiento de sí es conocer lo único Real por lo único Real.

«Resumamos: la existencia de las cosas es Su Existencia, sin que las cosas sean.» Aunque identificando así la existencia de lo creado con lo único Real, la *Risâlah*, excluye lo que llaman error panteísta o inmanentista; puesto que las cosas no existen, no pueden ser Dios, igual como Dios no puede ser las cosas o estar «en» las cosas. «Él no Se encuentra en alguna cosa (pues lo único Real no Se puede encontrar “en Sí mismo”, al ser absolutamente Él mismo) y ninguna cosa se encuentra en Él (puesto que no hay cosa

³ Recordemos aquí esta formulación de Shankaracharya, que es fundamental: «*Brahma*, el absoluto Ser-Conocimiento-Beatitud (*Sat-chit-ânanda*) es real. El Universo no es real. *Brahma* y nuestro Sí mismo (*Atmâ*) son Uno».

o realidad si no es Él) por una entrada o una salida cualquiera. Hay que conocerlo de esta manera (es decir por recuperación cognoscitiva, directa y real del “Sí mismo”, que es el único Sujeto y el único Objeto de Su Conocimiento, y Su Conocimiento mismo) y no por la ciencia, la inteligencia, la imaginación, la sagacidad, los sentidos, la visión externa, la visión interna, la comprensión o el razonamiento (otros tantos aspectos de la ignorancia, que admite la oposición de una ‘alteridad’ a la Ipseidad única real).»

«Nadie Lo puede ver, salvo Él mismo. Nadie Lo capta, salvo Él mismo. Nadie lo conoce, salvo Él mismo. Él Se ve por Sí mismo. Se conoce por Sí mismo. Nadie más que Él lo puede captar.» Solo el «Sí mismo» puede conocer al «Sí mismo». «... Por eso dijo el Profeta: “El que se conoce a sí mismo (a su ‘Sí mismo’), conoce a su Señor (su ‘Sí mismo’, la Ipseidad de todas las cosas, la única que Se conoce)”». También dijo: «He conocido a mi Señor por mi Señor». El Profeta de *Allâh*, quiso hacer comprender, con estas palabras, que tú no eres tú (el «yo» o la participación individual e ilusoria del «Sí mismo», la cual no tiene «ser» propio), sino Él (el «Sí mismo» único real); Él y no tú, que Él no entra en ti, y que tú no entras en Él; que Él no sale de ti, y que tú no sales de Él. No quiero decir que eres o posees tal o cual cualidad. Quiero decir que no existes en absoluto, y que no existirás jamás, ni por ti mismo ni por Él, en Él o con Él (puesto que Él es lo único Real). Tú no puedes cesar de ser (en cuanto «Sí mismo», que es el único «Ser», la Realidad única), pues no eres (en cuanto pura particularización o limitación criatural del «Ser»). Tú eres Él (en cuanto «Sí mismo» increado e infinito, que es a un tiempo el «Ser» y el «No-Ser» o Supraser), y Él es tú (tu «Sí mismo»), sin ninguna dependencia o causalidad (sino por pura identidad esencial). Si tú le reconoces (por Su Conocimiento propio) a tu existencia esa calidad («no-existencial» en cuanto a tu «co-existencia» con lo único Real, y «eterna» en cuanto a tu identidad esencial con Él) entonces conoces a *Allâh*, de otro modo no» (*ibíd*).

La *Risâlah* trata de provocar en el hombre la disolución de la ilusión criatural no sólo por la negación incansable de ésta, sino también por la afirmación constante de la identidad de nuestro «Sí mismo» supraindividual con la Ipseidad universal y única real: *Allâh*. «Pues lo que crees que es otro que *Allâh*, no es otro que *Allâh*, pero tú no lo sabes. Tú Lo ves, y no sabes que Lo ves. Desde el momento en que haya quedado descubierto para ti este misterio: que tú no eres otro que *Allâh*, (más allá de tu ‘coexistencia’ ilusoria con Él), sabrás que eres el fin de ti mismo (en cuanto “Sí mismo”), que no tienes necesidad de aniquilarle (en tu Realidad esencial), que nunca has cesado de ser, y que nunca cesarás de existir, nunca (en esta Realidad pura)... Verás que tus cualidades son (esencialmente) las Suyas, y que tu Naturaleza íntima (tu Esencia) es la Suya, y ello

sin que te hayas convertido en Él ni Él se haya convertido en ti (pues no hay más que una “Esencia única”), sin disminución o aumento (transformador cualquiera).

Lo finito es una posibilidad de lo Infinito, la que Le permite tomar la apariencia ilusoria de un «otro que Él». En esencia, lo finito no es otro que lo Infinito; pero en su ignorancia, el hombre «existe» y se comporta como si fuese «otro que Él», una realidad separada, un ser encadenado definitivamente en sus contingencias. Nuestro sufrimiento es la experiencia de la nada de nuestra «alteridad»: es sentir nuestra negación de «Nosotros mismos» de nuestro «Sí mismo», de lo único Real.

«Tú no eras otro que, Él, pero no conocías tu “Sí mismo”; no sabías que eras Él y no tú. Cuando llegas a *Allâh*, es decir, cuando te conoces a ti mismo (por el conocimiento directo e íntegro de “Sí mismo”) sin las letras del conocimiento (más allá de toda intelección distintiva), conocerás que eres Él, y que antes no sabías si eras o no. Cuando el conocimiento te haya alcanzado sabrás que has conocido a *Allâh* por *Allâh*, no por ti mismo» (*ibíd*).

Y el que ya no hace más que uno con el Uno canta con el autor de la *Risâlah*:

He conocido a mi Señor por mi Señor

sin confusión ni duda.

Mi Esencia es la Suya, realmente,

sin falta ni defecto.

Entre nosotros dos no hay ningún devenir,

y mi alma es el lugar en que el Mundo oculto se manifiesta,

Desde que he conocido mi alma

sin mezcla ni turbación.

He alcanzado la unión con el objeto de mi amor,

sin que haya entre nosotros distancias largas o cortas.

Recibo gracias sin que nada descienda de lo alto,

sin reproches, e incluso sin motivos.

Yo no he borrado mi alma a causa de Él,

y ella no ha tenido duración temporal para, después, ser destruida.

TABLA DE TRANSCRIPCIÓN

Nuestra transcripción simplificada no toma en cuenta las diferencias que existen entre el *ta* (ت) y el *ta* (ط), el *hâ* (ح) el *dâl* (د) y el *dâd* (ض), así como el *zain* (ز) y el *zâ* (ظ). Ejemplos: *tarîqah* en vez de *tarîqah*; *haqîqah* en vez de *haqiqâh*; *ramadân* en vez de *ramadân*; ‘*zîm* en vez de ‘*azîm*, etc. Por otra parte, utilizamos el signo ‘ para designar el ‘*ain* (ع), pero también, en ciertos casos inevitables, el *hamzat al-qat* (ء), el ataque o la interrupción vocálica brusca. Por último, empleamos, en nuestra transliteración, mayúsculas —que en árabe no existen— en el caso de nombres, en particular de nombres o atributos divinos, o también cuando se trata de términos técnicos importantes.

<i>Alfabeto árabe</i>	<i>Nombres de las letras</i>	<i>Transcripción adoptada</i>	<i>Pronunciación</i>
ا	alif	a, i, u, según vocalización respectiva	
ب	bâ	b	
ت	tâ	t	
ث	thâ	th	th inglesa, dura (thick)
ج	djîm	j	gi italiana
ح	hâ	h	h fuertemente aspirada
خ	khâ	kh	j española, dura
د	dâl	d	
ذ	dhâl	dh	th inglesa, suave (this)
ر	râ	r	r italiana
ز	zain	z	z francesa
س	sîn	s	s dura

<i>Alfabeto árabe</i>	<i>Nombres de las letras</i>	<i>Trascripción adoptada</i>	<i>Pronunciación</i>
ش	shîn	sh	ch francesa
ص	sâd	s	s próxima a la ch francesa
ض	dâd	d	d palatal y enfática
ط	tâ	t	t palatal y enfática
ظ	zâ	z	ts palatal y enfática
ع	‘aîn	‘a, ‘i, ‘u, según vocalización respectiva	articulación gutural vocálica
غ	ghaîn	gh	r gutural arrastrada
ف	fâ	f	
ق	qâf	q	k gutural y enfática
ك	kâf	k	k inglesa o alemana
ل	lâm	l	
م	mîm	m	
ن	nûn	n	
ه	hâ	h (te cuando se cambia en ö)	h aspirada, inglesa o alemana (o t)
و	waw	w (en contacto con vocal) u (en contacto con consonante)	u
ي	yâ	y (en contacto con vocal) i (en contacto con consonante)	i