

**'ABD AL-KARÎM AL-JÎLÎ:
DEL HOMBRE UNIVERSAL**

INTRODUCCIÓN

Los textos de los que aquí presentamos la traducción están extraídos del célebre libro al-insân al-kâmil ("el Hombre universal"), del sufí 'Abd al-Karîm al-Jîlî. Tratan de algunos aspectos fundamentales de la doctrina sufí.

'Abd al-Karîm ibn Ibrâhîm al-Jîlî, que nació en 1366 (año 767 de la Hégira) en Jîl, en la región de Bagdad, y cuyo maestro fue el sheikh Sharaf ad-dîn Ismâil ibn Ibrâhîm al-Jabartî, es un continuador de la enseñanza metafísica del "Más Grande Maestro" (ash-shaikh al-akbar), Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî. Si a veces contradice a este último, no es sino en la forma, y nunca en el fondo; nos recuerda él mismo por lo demás que "todas las verdades contradictorias se unifican en la Verdad" (una, al-haqq).

Comparada con la enseñanza de Ibn 'Arabî, la de Jîlî es en ciertos aspectos más sistemática; implica una arquitectura dialéctica más aparente, lo que más bien constituye una ventaja para el lector poco familiarizado con este aspecto del Sufismo.

Reproducimos aquí los primeros capítulos de al-insân al-kâmil, dejando a veces de lado algunas partes que se alejan del tema principal y que necesitarían de comentarios demasiado extensos. Estos capítulos no representan más que una cuarta parte de la obra completa, pero contienen su quintaesencia, bajo el doble aspecto de la doctrina y de las aplicaciones espirituales.

* * *

Nos parece legítimo llamar al Sufismo "mística musulmana", a condición, sin embargo, de dar a la expresión "mística" su sentido original y preciso (1): el Sufismo tiene como fin un conocimiento cuya naturaleza íntima es el "misterio", que no puede entonces ser plenamente comunicado por la palabra; esto no significa en absoluto que sea incierto o vago en sus manifestaciones; por el contrario, irradia en el orden humano según leyes estrictas. La lógica no podría circunscribirlo; por lo demás, el verdadero conocimiento místico es soberano con respecto a la razón, y puede servirse de esta última para describir, como por una proyección invertida, las realidades que alcanza de una manera directa y más allá de todo contorno mental.

Su órgano no es el cerebro, sino el corazón, donde el conocimiento y el ser del hombre coinciden. Fuera de este centro inaccesible al pensamiento, toda percepción aparece como distinta de la naturaleza de su objeto; es en el corazón, tan sólo, que el hombre es lo que conoce, y que conoce lo que es.

Sin embargo, allí donde el Conocimiento se une con su propio ser, allí donde el Ser se conoce él mismo en su inmutable actualidad, no podría hablarse ya del hombre. En la medida en que el espíritu se hunde en este estado, ya no se identifica con el hombre individual, sino con el Hombre universal (al-insân al-

kâmil), que constituye la unidad interna de todas las criaturas. El Hombre universal es el todo; sólo por una transposición de lo individual a lo universal se le llama "hombre"; esencialmente, es el prototipo eterno, ilimitado y divino de todos los seres.

El Hombre universal no es verdaderamente distinto de Dios; es como la Faz de Dios en las criaturas. Por la unión con él, el espíritu se une a Dios (2). Ahora bien, Dios es todo, y al mismo tiempo se halla por encima de todo; es a la vez inmanente y trascendente; igualmente, el espíritu, en tal estado de unión, se une a las criaturas en sus esencias, por una intuición directa; al mismo tiempo, es como un diamante que no se mezcla con nada y en el que nada penetra, pues participa de la Realidad divina, que se basta a sí misma.

En cierta medida, el conocimiento intuitivo puede traducirse, sobre el plano de la conciencia distintiva, bien porque su brillo atraviese súbitamente el velo de esta última, bien porque su actualidad siempre presente haga transparentes las cosas que se ofrecen a la experiencia humana.

Desde ese momento, podrá decirse que el Sufí lo conoce todo, aunque ignore mucho, y podrá decirse también que ignora las cosas de este mundo, aunque las conozca todas en su esencia. En cualquier caso, la cualidad de la omnisciencia jamás pertenecerá al hombre, sea cual sea el grado de su "transparencia" espiritual con respecto a la Luz divina.

* * *

Si la unión con Dios es a la vez conocimiento y ser, ambos aspectos deben reflejarse en el alma de aquel que aspira a la Unión. Es la idea, la doctrina, lo que corresponde al aspecto "conocimiento", mientras que el "ser" se reflejará en una actitud cualitativa del alma, es decir, en su belleza interior.

La idea -o la comprensión doctrinal- es la premisa indispensable para toda realización espiritual; sin embargo, no es directamente operante con respecto a la sustancia humana, que será la base de toda obra espiritual, pues se sitúa en el alma como un punto inextenso, y jamás pertenecerá propiamente al hombre.

En cuanto a la belleza interior, que implica la simplicidad, la amplitud y la armonía o el equilibrio, es ya el fruto de un contacto divino, aunque no tenga más que una realidad subjetiva y nunca pueda reivindicar el alcance objetivo y general de la idea.

Es esta belleza del alma lo que humanamente se relaciona con el Hombre universal u Hombre perfecto.

La unión se realiza por anticipación en el símbolo, que es a la vez significado y cualidad de ser. El Hombre universal es él mismo el símbolo total de Dios.

* * *

La "forma" (3) macrocósmica del Hombre universal es esa multitud de sujetos concededores cuyas innumerables visiones se coordinan según una única continuidad lógica, es decir, aquella que constituye el mundo; "No verás lagunas en la creación del Clemente; mira bien: ¿ves alguna fisura?" (Corán, LXVII, 2); o bien -según un punto de vista complementario- es esa inagotable variedad de objetos de conocimiento que se integra en una sola verdad, la esencia única de todas las inteligencias: "No hemos creado el cielo y la tierra y lo que hay entre ambos sino por la Verdad" (Corán, XV, 85; XLVI, 2).

Cada ser tiene del mundo una "visión" suficiente y homogénea, y todos estos múltiples "mundos" forman un solo tejido de realidad. La existencia implica una unidad "objetiva", que se halla obnubilada por la variedad de los sujetos, al igual que implica una unidad "subjetiva", que oculta la diversidad de los objetos.

Bajo el aspecto de su unidad interna, el cosmos es entonces como un solo ser; "Hemos enumerado todas las cosas en un prototipo evidente" (Corán, XXXVI, 11). Si se le llama "Hombre universal", no es en razón de una concepción antropomórfica del universo, sino porque el hombre representa, sobre la tierra, su imagen más perfecta (4).

Pero la idea del "Hombre universal" depende ante todo de una perspectiva estrechamente ligada a la realización espiritual, de la que será como el modelo permanente. Se presenta como un aspecto que se aleja a medida que uno se aproxima, hasta desaparecer en la Unidad divina. Es en este sentido que se dice que nadie encontrará a Dios sin haber encontrado antes al Profeta.

El contemplativo musulmán no considera otro fin que el conocimiento de Dios; recuerda constantemente la Unidad divina; pero sabe que jamás alcanzará a Dios en tanto que individuo, y que Dios no vierte Sus gracias plenamente más que sobre el Hombre universal, que es al único al que Dios, al observar Su creación, llama "muy bueno" (5). En un sentido análogo, el budista aspira al Nirvâna "para la bienaventuranza de todos los seres", y debe realizar la desaparición del individuo en la totalidad "inocente" y primordial del universo.

Para el contemplativo musulmán, la síntesis cualitativa de las cosas, que es también el Mediador universal, se manifiesta directamente en la persona del Profeta Muhammad. Sólo rogando la efusión de las gracias sobre él, el "pobre hacia Dios" (al-faqîr ilâ-Llâh) se prepara para recibir la iluminación que sin cesar brota de la Oscuridad divina hacia el "mejor de la creación" (khayr al-khalq) (6).

Como ilustración de esta actitud espiritual, citaremos la célebre oración del Sufí 'Abd as-Salâm ibn Mashîsh (7), el maestro de Abu-l-Hasan ash-Shâdhîlî: "Oh, Dios, bendice a aquel de quien derivan los secretos espirituales, a aquel de quien brotan las luces, en quien se unen las verdades, y en quien fueron depositadas las ciencias de Adán, de modo que hace que las criaturas sean impotentes: las inteligencias yerran frente a él, y ninguno de nosotros le comprende, ni sus

antecedentes ni los que vinieron después (8). Los jardines de los mundos celestes (al-malakût) florecen por su belleza. Los depósitos de los mundos supraformales (al-jabarût) desbordan el flujo de sus luces (9). Nada hay que no lleve su sello, pues sin el mediador todo lo que de él depende desaparecería... Oh, Dios, Tu secreto todo lo engloba y Te demuestra, y también Tu velo supremo, ante Ti, entre Tus dos manos. Oh, Dios, úneme a sus allegados, júzgame según él, y hazme conocer mediante una sabiduría que me sane de las influencias de la ignorancia, y que me haga beber de las fuentes de la gracia. Llévame por su vía hasta Tu presencia, protegiéndome con Tu ayuda. Golpea por mí sobre la vanidad, a fin de que la disipe (10). Transpórtame a los mares de la Unidad (al-ahadiyah) (11), retírame de los cenagales de la Unión (at-tawhîd) (12) y fíjame en la esencia (al-'ayn) del océano de la Soledad divina (al-wahdah), a fin de que no vea ni entienda ni encuentre ni sienta sino por Ella..."

* * *

De acuerdo con el Corán, la idea central del Sufismo es la Unidad divina. Así, todo lo que implica la unidad puede lógicamente transponerse en la Realidad divina, a excepción, sin embargo, de la unidad puramente aritmética o cuantitativa, que es el reflejo invertido de la Unidad principal (13).

Por un lado, la unidad expresa la indiferenciación, la "no-dualidad" o "no-alteridad"; por otro, es el principio mismo de la distinción, ya que es por su naturaleza "única" que un ser, o una cosa, se distingue de los restantes. Debido a ello, 'Abd al-Karîm al-Jîlî da el nombre de Unidad (al-ahadiyah) al aspecto supremo de Dios, que a decir verdad no es un "aspecto", sino la ausencia de todo aspecto o de toda distintividad, mientras que designa con el término Unicidad (al-wâhidiyah) a ese aspecto primero de la Divinidad que es a la vez la síntesis de todas las realidades y su principio de distinción, puesto que Ella es única en cada una y única en todas (14).

* * *

A la Unidad y a la Unicidad divinas corresponden, en cierta manera, las dos "dimensiones" divinas de la trascendencia y de la inmanencia, pues la Unidad se sustrae a toda asimilación directa; no se concibe sino por sucesivas negaciones, mientras que la Unicidad divina aparece en las cualidades mismas de las cosas. Toda cualidad positiva, por otra parte, es en sí misma inagotable e inconmensurable con respecto a los límites que accidentalmente asume en tal o cual objeto. Así, quien "saborea" una cualidad en su realidad inmediata, alcanza por ello, en cierto modo, la fuente ontológica infinita de todas las cualidades, el Ser, y ve el aspecto limitado e individual de las cosas como si fuera una corteza vana e ilusoria, incomparable a lo que estas mismas cosas implican de cualitativo y de ilimitado. Es así como la contemplación de las cualidades, que son inmanentes al cosmos, se une a la trascendencia divina mediante el aspecto de la incomparabilidad; ésta hace que cada realidad pura sea el todo, mientras que las manifestaciones contingentes no son, por así decirlo, nada. El Sufí Muhammad

al-Harrâq (15) dice en este sentido: "No he bebido más que una sola gota, y he comprendido".

No puede realizar las cualidades universales más que aquel que antes ha realizado un aspecto cualitativo de su alma. En cuanto al conocimiento de la Unidad (al-ahadiyah), implica la aniquilación del ego.

* * *

La doctrina de 'Abd al-Karîm al-Jîlî acerca de las Realidades divinas que se extienden en el universo y se resumen en cierto modo en el "Hombre perfecto" u "Hombre universal" (al-insân al-kâmil) tiene como punto de partida la distinción, clásica en la teología musulmana, entre la Esencia (adh-dhât) y las Cualidades (aç-çîfât) divinas. La Esencia es la naturaleza infinita y absoluta de Dios, incognoscible, como tal, para las criaturas. Las Cualidades divinas se infieren de los aspectos positivos y virtualmente ilimitados del universo, y es en virtud de ellas que Dios puede ser descrito de una manera analógica. Como estas Cualidades se refieren todas a un solo sujeto, que es su Esencia infinita, convergen en lo inexpresable; por otra parte, en tanto que se distinguen unas de otras, constituyen como la "cadena" del tejido cuya "trama" será la materialidad del mundo, en el sentido más amplio del término, es decir, la coherencia aparente y efímera de las cosas.

La Esencia es Dios en tanto que no tiene "aspectos", no siendo en Sí mismo ni el "objeto" ni el "sujeto" de conocimiento alguno. Las Cualidades, por el contrario, son los "aspectos" por los cuales Dios Se revela (tajalla) de una manera relativa. Si la Esencia es incognoscible para los seres creados, es porque frente a la Realidad absoluta e infinita el ser relativo no subsiste; la Esencia es sin embargo cognoscible en cada grado de realidad; en este sentido, Ella es la realidad íntima de todo conocimiento. Dios Se conoce a Sí mismo por Sí mismo en Sí mismo, sin ninguna distinción interna; y Él Se conoce Él mismo por Él mismo en el universo según los mundos relativos infinitamente variados.

En el orden contemplativo, las Cualidades son como rayos que emanan del Sol divino, demasiado deslumbrador Él mismo como para ser mirado de frente, y que atraviesan todas las visiones relativas por las que el hombre se acerca de una cierta manera a Dios. Ellas son el contenido increado de las cosas creadas (16). Así es, al menos, como se presenta su aspecto al ser humano, pues en principio son las cosas creadas las que constituyen los contenidos virtuales de las Cualidades divinas, pues éstas contienen al mundo como una realidad menor.

Para el conocimiento racional, las Cualidades divinas son inasibles como tales; no se conciben sino en sus huellas mentales, y éstas aparecen como "abstracciones" con respecto a las cosas concretas. Ello es porque las Cualidades universales son realmente "no-existentes" sobre el plano individual, aunque los objetos individuales las tornen explícitas, así como los colores contenidos en la luz blanca del sol -en la cual no son directamente perceptibles- se manifiestan en virtud de las materias que los filtran y los reflejan.

Para la intuición intelectual, por el contrario, las cosas individuales no poseen sino la naturaleza de las concepciones provisionales, mientras que las Cualidades divinas existen positivamente. Según la imagen antes empleada, puede afirmarse que los colores existen independientemente de sus soportes ocasionales. Los Sufíes llegan a decir que el mundo es "abstracto" o "conceptual" (ma'qûl), mientras que la irradiación divina en las Cualidades perfectas es inmediatamente "sensible" (mahsûs); con ello entienden que las cosas individuales no poseen existencia autónoma, al no estar ésta sino idealmente sobreañadida a la Realidad divina, lo único que "es". La percepción sensible simboliza entonces la intuición, de la que es como la imagen invertida. A veces, son incluso las sensaciones más "elementales" las que simbolizan la intuición supraformal, porque tienden hacia una fusión del sujeto con el objeto; así, el Soplo divino (17) -el Espíritu Santo- es a menudo llamado el "perfume" de Dios; es por las Cualidades divinas -dice Jîlî- que se "saborea" la Divinidad.

Retomando el simbolismo de los colores, diremos que la contemplación de las Cualidades divinas es como la visión del arco iris, imagen invertida del sol sobre el velo inconsistente de la lluvia (18). Es volviendo la espalda al sol como se contempla al arco iris; igualmente, la visión de Dios, reflejándose por Sus "colores" en el universo, se opera en virtud de la Luz divina, sin que pueda ser directamente contemplada la fuente de ésta.

En efecto, la Esencia pura e infinita jamás puede ser el "objeto" de la contemplación (mushâhadah) ni de la meditación (tafakkur). Así, dice el Profeta: "No meditéis sobre la Esencia divina; meditaad sobre las Cualidades y sobre la Gracia de Allâh" (19). La Esencia no es conocida sino por una identificación (tahqîq dhâtî) que anula toda "distintividad".

Las Cualidades universales son a su vez puramente virtuales con respecto a la Esencia, pues representan, en su manifestación, otras tantas relaciones (nisab) de la Esencia con realidades aparentemente distintas de Ella, luego inconsistentes con respecto a la Realidad pura.

* * *

Tras haber escrito que la Esencia Se comunica a nosotros por Sus Cualidades, permaneciendo inabordable en Su realidad pura, 'Abd al-Karîm al-Jîlî afirma lo contrario, a saber, que sólo la Esencia es inmediatamente cognoscible; "Para aquel que realiza la Verdad divina, es la Cualidad lo que no puede ser alcanzado ni integrado como tal, contrariamente a lo que ocurre con la Esencia, que puede ser alcanzada, en el sentido en que se La reconoce como Esencia divina, mientras que no conoce toda la plenitud universal de las Cualidades; la Esencia de Allâh le es entonces evidente, pero las Cualidades no se lo son de una manera inmediata...". La plenitud de una Cualidad implica una indefinidad de aspectos, a saber, todas sus manifestaciones o aplicaciones; por otra parte, conocer una Cualidad esencialmente es integrarla en la Esencia de la que en cierto modo

emana: "La integración procede de la Esencia, siendo la percepción de la Esencia por Ella misma... No es entonces cognoscible más que la Esencia, y no son incognoscibles sino las Cualidades, pues la indefinición pertenece a las Cualidades de la Esencia, y no a la Esencia como tal...".

Todo conocimiento diferenciado supone una cierta dualidad entre el conocedor y lo conocido, de forma que uno jamás puede abarcar enteramente al otro; el conocimiento esencial, por el contrario, es inmediato y "apriórico": no implica ninguna dualidad ni proceso. Para el conocimiento diferenciado, la Esencia no es. Para el conocimiento esencial, el conocimiento diferenciado no es realmente conocimiento, al igual que su objeto no es la Realidad.

La relación es entonces reversible; así, Jîlî escribe más adelante: "Podemos hablar de estas ideas de una manera muy diferente, que en apariencia contradice lo que acabamos de decir, pero sólo en apariencia... las Cualidades son, de manera general, ideas definidas, mientras que la Esencia es algo indefinible; ahora bien, las ideas definidas están más próximas a la percepción que algo indefinible. Y si es verdad que debe negarse la cognoscibilidad de las Cualidades, no hay medio de conocer la Esencia, bajo ningún tipo de circunstancia...".

Ocurre con el conocimiento de la Esencia como con el conocimiento del Sí (al-huwiyyah) del hombre. Hay, por otra parte, identidad de fondo entre una y otro: "Si el servidor... se descubre a sí mismo, reconoce que la esencia divina es su propia esencia, de manera que alcanza realmente la Esencia y La conoce, tal como dice el Profeta: "Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor" (man 'arafa nafhasu faqad 'arafa rabbah); pero todavía debe saber todo lo que depende de esta Esencia... en cuando a las cualidades propias...".

Aunque el conocimiento de la Esencia no implique, como la asimilación de las Cualidades, un proceso gradual, no por ello dejan de haber, en la vía contemplativa, dos modos complementarios de acercamiento a Dios: uno se refiere a las Cualidades divinas, y por ello a la Divinidad "personal" que se manifiesta en el universo; el otro se refiere al "Sí" del hombre, a su esencia íntima, que misteriosamente se identifica con la Esencia divina (20).

Las Cualidades son el objeto de la contemplación. El "Sí" no puede ser contemplado; es conocido por identificación. Las Cualidades divinas tienen un "sabor", mientras que la Esencia –o el Sí- no posee sabor alguno. Las Cualidades tienen "colores", mientras que la esencia es incolora, como la luz blanca, o más exactamente como la oscuridad en el seno de la luz.

Es por la irradiación de las Cualidades divinas –o de los Nombres divinos- que el contemplativo pasa de un estado espiritual (hâl) a otro; la identificación esencial trasciende todos los "estados" (ahwâl).

* * *

A cada Cualidad divina corresponde un Nombre (ism). Ahora bien, las Cualidades son de una variedad inagotable; es entonces sólo por analogía con las Cualidades conocidas y nombradas en el Corán que simbólicamente se atribuye a cada Cualidad un Nombre, y que se habla de los "innumerables Nombres divinos". Principalmente, los "Nombres" designan otros tantos "aspectos" permanentes de la Esencia, y es en este sentido que debe comprenderse la oposición lógica entre la "Esencia" y el conjunto de los "Nombres".

Se distingue no obstante entre "Nombres de la Esencia" (asmâ dhâtiyah) y "Nombres cualitativos" (asmâ çifâtiyah); los primeros, tales como El Uno (al-ahad), El Santísimo (al-quddûs), El Independiente (aç-çamad), expresan la trascendencia divina y se refieren 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 la vez la trascendencia y la inmanencia de Dios. Estos últimos Nombres también comprenden por lo demás los de las Actividades divinas (al-af'âl), como Aquel-que-da-la-vida (al-muhyi), Aquel-que-da-la-muerte (al-mumît), etc.

Por innumerables que sean, los Nombres divinos pueden ser siempre reducidos a un número definido de tipos, a los cuales corresponden los grupos de Nombres revelados.

Se llama a los Nombres de las perfecciones divinas los "Más bellos Nombres" o los "Nombres de Belleza", pues el Corán dice: "Los más bellos nombres (asmâ al-husnâ) son de Allâh" (VII, 179); "Allâh, no hay divinidad fuera de Él; Suyos son los más bellos nombres" (XX, 7); "Invocad a Allâh o invocad al Clemente; bajo cualquier nombre con que Le invoquéis, los más bellos nombres son los suyos" (XVII, 110).

El Corán está por otra parte como tejido de Nombres divinos; todo es expresado en función de un aspecto divino, al igual que, en el universo manifestado, toda cualidad positiva de algo puede reducirse a una realidad universal y, por lo tanto, divina.

* * *

Todas las doctrinas tradicionales reconocen las Cualidades divinas, pues la Divinidad se concibe por una síntesis de perfecciones o cualidades antinómicas. Las tradiciones de forma arcaica las contemplan a través de las fuerzas del universo sensible; las mitologías las personifican. El Cristianismo las considera sobre todo como funciones del espíritu Santo. El Islam refiere la riqueza indefinida de las cualidades universales directamente a la Esencia única, y expresa esta relación con respecto a la que existe entre el hombre y sus facultades. Por ello, la mayoría de los nombres divinos revelados en el Corán son

antropomorfos; algunos, como los Nombres de la Unidad, son abstractos; raros son los que dependen de un simbolismo cósmico, como el Nombre an-nûr, "La Luz".

El antropomorfismo de los Nombres conlleva sin duda una limitación, ya que traduce a Dios a la medida de la imaginación religiosa. Pero todo simbolismo tiene dos caras; así, dicho antropomorfismo adquiere, en la perspectiva sufí, un alcance eminentemente espiritual, pues indica cómo lo humano se transpone en lo universal, y de qué manera las facultades y las virtudes humanas pueden ser los órganos de la contemplación de Dios.

Es en función del Hombre universal que se revela la analogía entre lo divino y lo humano. En efecto, no podría haber conformidad del hombre a Dios si Éste no Se revelara a través de un prototipo a la vez universal y humano; pues, si no, ¿cómo se adecuaría el hombre a lo Infinito? De modo que el Hombre universal es también el modelo (imân) del Libro sagrado y la verdadera naturaleza del Profeta.

La conformidad del hombre a los "caracteres" (akhlâd) divinos –a las virtudes espirituales- no es sin embargo más que la base indispensable para la asimilación efectiva de las Cualidades divinas (al-ittiçâf biç-çifât il-îlîhiyah), asimilación de orden puramente intelectual. Por "intelecto" entendemos aquí la inteligencia pura, que no está limitada por el pensamiento y que no pertenece al individuo en particular; es entonces siempre en función del Hombre universal que se realiza la unión con Dios, sea cual sea el grado de esta unión.

La doctrina del Hombre divino es totalmente esotérica. Coincide con la vía contemplativa (21) de los Suffes.

NOTAS:

1. Es por un efecto del individualismo religioso, surgido del "Renacimiento", y sin duda también por cierto rechazo del racionalismo, que la expresión "mística" ha perdido su precisión. No obstante, si bien se le han añadido significados abusivos, su sentido original jamás ha quedado excluido. En todo caso, si Evagrio el Póntico, Gregorio el Sinaíta, Máximo el Confesor y el Maestro Eckhart -por no citar más que algunos ejemplos entre muchos otros- son "místicos", los sufíes lo son igualmente. Sólo la palabra "misticismo" se aplica exclusivamente a una variante muy especial y relativamente tardía de la espiritualidad cristiana. Remitimos al lector a lo que hemos dicho a este respecto en nuestra *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, París, 1969, Dervy-Livres [Esoterismo islámico, Madrid, Taurus, 1980].

2. Otro tanto dice la teología cristiana del Logos.

3. Por "forma" (çûrah), los autores árabes no necesariamente entienden un conjunto definido por sus límites; es igualmente "forma" todo lo que representa una síntesis de cualidades (ver *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, p. 82, nota 1).

4. Ver *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, capítulo "del Hombre universal".

5. Éste es por otra parte el significado del nombre Muhammad ("Glorificado").

6. Muhammad asume entonces, para el Sufismo, aspectos que a la vez recuerdan el papel de Cristo y el de la Virgen en el Cristianismo. Los diferentes sistemas tradicionales pueden ser comparados con figuras geométricas regulares inscritas en un mismo círculo, pero que poseen el mismo centro divino y se inscriben en un mismo conjunto de posibilidades humanas.

7. A veces se encuentra la grafía ibn Bashîsh. Este santo vivió en el siglo XII de la era cristiana en las montañas de Jbâla (Marruecos).

8. Esto puede decirse de todo enviado divino (rasûl) en tanto que manifiesta al Mediador universal, al que ninguna inteligencia humana podría comprender.

9. Alusión a la doctrina del "desbordamiento" (al-fayd) del Ser al iluminar las posibilidades relativas que constituyen el mundo.

10. Alusión al versículo coránico: "Oponemos la verdad al error, lo descalabramos y enseguida se disipa" (XXI, 18).

11. La expresión al-ahadiyah es aquí empleada según un sentido mucho más general que en Jîî.

12. Se trata de la confusión entre lo creado y lo increado, y de todas las herejías que de ella se derivan. El autor emplea intencionadamente la expresión at-tawhîd, que corrientemente designa la verdadera doctrina de la Unidad.

13. No debe considerarse a la Unidad divina como una unidad aritmética, del mismo modo que no debe concebirse la trinidad de la teología cristiana como una multiplicidad inherente a la Naturaleza divina.

14. Ver Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, capítulo "de los Aspectos de la Unidad".

15. Sheikh marroquí de principios del siglo XIX.

16. Las Cualidades o los Nombres divinos desempeñan, en la perspectiva sufí, el mismo papel que las "Energías increadas" en la teología palamita. Cf. Vladimir Lossky: Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient [Teología mística de la Iglesia de Oriente, Barcelona, Herder, 1982]. Ya hemos expuesto la Teoría de la Esencia y de las Cualidades divinas en nuestra Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, en el capítulo "de los aspectos de la Unidad"; sin embargo,

como esta teoría constituye uno de los fundamentos de la doctrina sufí, no tememos volver sobre ello, aún a riesgo de repetirnos parcialmente.

17. Sobre el simbolismo del "Soplo divino", ver *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, pp. 69-73.

18. El arco iris implica muchas analogías con las Cualidades divinas; sus colores muestran una variedad indefinida, y, sin embargo, pueden resumirse en algunos colores fundamentales, al igual que la indefinida de las Cualidades divinas puede reducirse a un número limitado de tipos. La Belleza divina, por ejemplo, implica modalidades siempre nuevas e inesperadas, aunque siempre podrá ser distinguida de la Potencia.

19. Todas las sentencias del Profeta que aquí citamos, o que se encuentran insertadas en el texto de Jílî, son de aquellas que más a menudo pueden leerse en los libros sufíes. No ofrecemos las referencias, como para los pasajes coránicos, porque no forman parte de un libro sagrado. En las obras musulmanas de teología o de derecho se indica generalmente la cadena de quienes han transmitido tal sentencia hasta su divulgación escrita. Para el lector europeo, una referencia de este orden sería poco útil.

20. La Esencia impersonal trasciende al "Dios personal", que Se revela por el conjunto de las Cualidades y de las Actividades divinas con respecto a la criatura. Pero no es ciertamente por una abstracción mental que la Divinidad personal puede ser transcendida, pues es evidente que Ella es inmensamente más real que toda figuración mental de la Esencia.

21. Algunos han querido ver en esta doctrina una interferencia cristiana; un examen más atento habría debido demostrarles que la teoría de que se trata, al igual que el simbolismo del que se sirve, se desarrolla orgánicamente a partir de informaciones coránicas. Por otra parte, puede decirse que el Cristianismo se caracteriza por su concentración sobre el Hombre-Dios, hasta tal punto que los misterios, que por lo demás son los arcanos de la vía contemplativa, asumen en él el papel de los dogmas. Hay aquí una serie de compensaciones que tornan muy complejas las relaciones entre el Cristianismo y el Islam. Ver, a este respecto, Frithjof Schuon, *De l'Unité transcendante des Religions* (col. Tradition, Ed. Gallimard, París).

SUMARIO DE LA OBRA DE ‘ABD AL-KARÎM AL-JÎLÎ

Los tres primeros capítulos sobre la Esencia, la Cualidad y el Nombre exponen las ideas fundamentales que hemos intentado esbozar.

Los seis capítulos siguientes describen lo que puede ser llamado los Grados divinos, a saber: la Naturaleza divina, la Unidad, la Unicidad, la Beatitud misericordiosa, el Señorío y la Oscuridad divina. En nuestra traducción hemos dejado de lado el capítulo sobre el Señorío, cuyo contenido ya está en su mayor parte implícito en los demás. Al hablar de la Oscuridad divina, que es la Realidad no-manifestada de Dios, Jîlî retoma en cierto modo lo que decía al principio acerca de la Esencia. Esta serie de capítulos constituye pues un ciclo completo.

No hemos traducido los dos capítulos siguientes, que tratan de la transcendencia (at-tanzîh) y de la inmanencia (at-tashbîh) divinas, pues ninguno de ambos capítulos constituye un eslabón indispensable en el conjunto lógico que nos hemos propuesto reproducir.

Los cuatro capítulos siguientes, por el contrario, que se refieren al "desvelamiento" (tajallî) de las Actividades, de los Nombres, de las Cualidades y de la Esencia, están relacionados con los que tratan de los Grados divinos, en el sentido en que describen la gradual realización de estos mismos Grados. Observemos a propósito de ello que la consideración de las Actividades divinas en el hombre se relaciona muy naturalmente con el dominio de la acción y de la voluntad humanas, mientras que el conocimiento de los Nombres y de las Cualidades –implicando éstas esencialmente a las Actividades– es del orden de la contemplación pura. La contemplación de Dios a partir de Sus Nombres se sirve de soportes ideales, al ser cada Nombre divino como un punto de vista intelectual que concierne a la Esencia. En cuanto al "desvelamiento" de las Cualidades, implica una penetración efectiva de las modalidades divinas, de manera que el sujeto individual deja de existir como foco de la visión. El último de estos capítulos concierne al conocimiento inmediato de la Esencia, conocimiento que es patrimonio del Hombre universal en tanto que "polo" de la existencia.

Hasta aquí llega nuestra traducción, que no es por lo demás completa, ya que hemos omitido algunos pasajes de importancia secundaria o de carácter demasiado hermético; hemos marcado con puntos suspensivos los pasajes omitidos; por otra parte, el carácter condensado del texto original exigía ciertas interpolaciones, de manera que hemos señalado éstas entre corchetes. La lengua árabe es a la vez concisa y compleja –las palabras tienen muchos significados, y abundan los sinónimos–, cualidad que se presta a la especulación metafísica, pero que a veces hace imposible una traducción literal (1).

* * *

Posteriormente, Jîlî considera en primer lugar las siete Cualidades llamadas de la Persona (an-nafs) divina, que son: la Vida (al-hayâh), el Conocimiento (al-'ilm), la Voluntad (al-irâdah), la Potencia (al-qudrah), la Palabra (al-kâlam), el Oído (as-sam') y la Vista (al-baçar).

Todas las Cualidades divinas pueden dividirse en cuatro grupos, según se refieran exclusivamente a la Esencia, como la Unidad, la Unicidad, la Singularidad, la Independencia absoluta, etc., o bien a los modos divinos de la Belleza, de la Majestad y de la Infinitud.

Belleza (jamâl) y Majestad (jalâl) corresponden en cierta manera a los dos polos de la inmanencia y de la trascendencia, pues la Majestad fulmina a la criatura, mientras que la Belleza la colma.

La Infinitud (al-kamâl) sintetiza a uno y otro modo. Es por Infinitud, y no por "Perfección" ni por "Universalidad", que debe traducirse la palabra kamâl cuando se refiere a Dios, pues la perfección de Dios, escribe Jîlî, consiste en que Él no tiene límites.

Los pronombres personales con los que el texto coránico se refiere a Dios expresan igualmente "aspectos" esenciales; se hace derivar del pronombre huwa, "Él", al-huwiyah, la "Aseidad", o la "Iipseidad"; dicha expresión designa el Misterio absoluto, pues el pronombre Él es el de la "persona ausente". A la Aseidad se opone lógicamente el "Sujeto divino", al-aniyah, cuyo nombre deriva del pronombre ana, "Yo".

La Eternidad divina es considerada como poseyendo tres dimensiones: la Eternidad sin comienzo (al-azal), la Eternidad sin fin (al-abad) y la Preexistencia (al-qidam).

Los siete "Días de Dios" (ayâm Allâh) corresponden a la Actualidad divina, pues Dios se halla "cada día en acto" (Corán, LV, 29).

* * *

En una serie de capítulos, de los cuales el primero es el que versa sobre la "Resonancia de la campana", y el último sobre el "Sinaí y el Libro escrito en líneas", Jîlî considera las modalidades de la revelación en el sentido específico del término.

La "resonancia de la campana" (calçalat al-jaras) significa un sonido sutil que el Profeta oyó cuando tuvo la revelación del Corán, y corresponde a la repercusión de la potencia divina a través de los múltiples estados de la existencia.

El Corán menciona tres nombres principales del Libro revelado: "La Madre del Libro" (umm al-kitâb), nombre que designa el prototipo eterno del Corán, "la

Recitación" (al-qur'ân), nombre del Corán como revelación auditiva, y "la Discriminación" (al-furqân), es decir, el Corán como Ley sagrada. Según Jílî, la Madre del Libro corresponde al fondo insondable de la Divinidad, origen maternal del universo; al-qur'ân corresponde análogamente al estado de Unidad suprema, "descendido" en el cuerpo del profeta, y al-furqân simboliza el conjunto de las Cualidades divinas, es decir, la distinción principal, igualmente "descendida" sobre Muhammad.

Son éstos aspectos intemporales del Corán; sobre el plano terrestre, sucede a los otros tres grandes libros sagrados de la línea abrahámica, la Torá, el Salterio y el Evangelio, en virtud de un encadenamiento cíclico que quiere que cada revelación, necesariamente limitada en su forma –aunque no en su esencia- sea compensada por otra. Así, la Torá y el Evangelio manifiestan una cierta polaridad, de la que Jílî dice en suma lo que igualmente expresa el adagio cristiano: Christi doctrina revelat quod Moisi doctrina velat. El Corán aparecerá entonces como una síntesis de las tendencias judía y cristiana, o como el restablecimiento de un equilibrio fatalmente roto.

* * *

La segunda parte de la obra trata de cosmología, y más exactamente de cosmología metafísica, pues las realidades cósmicas siempre son reducidas a sus principios divinos.

Esta parte comienza con la descripción de los grados de la manifestación principal, cuyos soportes inmediatos son las realidades ilimitadas del mundo informal. Sus nombres, casi todos sacados del Corán, simbolizan las "moradas" o las "estaciones" de la Divinidad, tales como los "Baldaquinos supremos" (ar-rafrat al-a'lâ), el "Lecho de reposo" (as-sarîr), los "dos Pies y las dos Sandalias" (ar-rilayn wa an-na'layn), el "Trono" (al-'arsh), el "Pedestal" (al-kursî) y el "Árbol Loto del Límite extremo" (sidrat al-muntahâ). Son éstos como otros tantos espejos de la irradiación divina integral. Su jerarquía se diferencia en virtud de la polarización sucesiva en principio activo y principio pasivo: lo que es pasivo con respecto al grado superior es a su vez activo hacia lo que domina. Esta polaridad es particularmente explícita en la relación entre el "Cálamo supremo" (al-qalam al-a'lâ) y la "Tabla Guardada" (al-lûh al-mahfûz), pues el Cálamo inscribe la Ciencia divina del universo sobre la Tabla que, a su vez, es el prototipo inmutable del devenir (2).

Ahora bien, el soporte cósmico primero de las manifestaciones divinas, así como su agente eterno, no es otro que el Espíritu (ar-rûh), que es a la vez creado e increado, puesto que representa el mediador entre Dios y el universo (3). Jílî da a la "faz" increada del Espíritu el nombre de Espíritu santo (ar-rûh al-quds), mientras que le llama el Espíritu en tanto que primera criatura, "el Ángel llamado Espíritu" (al-malak al-musammâ bir-rûh).

El Espíritu se refracta en seis facultades de conocimiento que tienen su sede en el hombre, pero cuyas esencias son cósmicas y angélicas, de modo que representan, en sus realidades no-individuales, otras tantas facultades del Hombre universal; son: el corazón, el intelecto, la facultad conjetural, la fuerza de decisión, el pensamiento y la imaginación.

Entre estas facultades, el corazón (al-qalb) es central, pues es el "lugar" en que las Realidades trascendentes entran en contacto con el hombre; es el órgano de la intuición y de la revelación (at-tajallî) divina.

El intelecto primero (al-'aql al-awwal) se identifica esencialmente con el Espíritu, y en consecuencia con el corazón; sin embargo, su reflejo en el hombre es en cierto modo complementario del corazón; podría decirse que éste revela la Presencia divina bajo su aspecto de "ser", mientras que el intelecto –es decir, la refracción cósmica del Intelecto primero- la revela bajo su aspecto de "ciencia". Según un simbolismo planetario que Jîlî expone más adelante, el corazón es solar; corresponde al centro luminoso del universo, mientras que el intelecto corresponde a la esfera planetaria más alejada, la de Saturno, que engloba a las demás.

La palabra al-wahm designa la facultad conjetural, la imaginación activa o el poder de ilusión, que representa la potencia cósmica más temible que el hombre haya recibido en prenda, pues manifiesta la tendencia demiúrgica que atrae a toda posibilidad, aunque sea inagotable.

Al-Himmah, por el contrario, significa la facultad de ascensión espiritual, la aspiración del hombre hacia lo esencial y su fuerza de decisión, su voluntad de liberación.

El pensamiento (al-fikr) representa una modalidad de conocimiento indirecto. Las imperfecciones del pensamiento residen en sus "ramas", y no en su "raíz", que toca las posibilidades superiores del hombre. El pensamiento –especialmente la meditación (tafakkur)- puede ser una "clave" de conocimiento espiritual.

La sexta facultad descrita en el libro de Jîlî es la imaginación (al-khayâl), cuyo papel es relativamente pasivo en oposición al de la facultad conjetural (al-wahm); en efecto, al-khayâl es como la materia plástica de la mente, de forma que esta facultad corresponde análogamente a la materia prima del mundo de las formas.

Hemos insistido un poco sobre estos capítulos que conciernen a las facultades del alma porque hay aquí una verdadera psicología espiritual, es decir, una ciencia del alma bajo el aspecto de sus contactos con el mundo del Espíritu. Es igualmente en este sentido como debe comprenderse la elección de las facultades descritas, entre las cuales faltan las facultades de sensación y de acción, mientras que la voluntad es únicamente considerada en su exaltación espiritual, como himmah (4).

Todas estas facultades tienen sus "orígenes" perpetuos en la "Forma muhammadiana" (aḡ-ḡurat al-muhammadiyah), el germen de Luz divina del que han sido creados los paraísos y los infiernos. Jîlî describe los estados paradisíacos y los estados infernales, que no son realmente eternos (5), puesto que finalmente todo será reintegrado en Dios.

Todas las tendencias subversivas tienen su soporte en la psique (an-nafs), que es la raíz de la individualización y que se opone en cierta manera al espíritu (ar-rûh). No obstante, ella tiene su prototipo universal e inalterable en la "Forma muhammadiana".

* * *

Es del "Hombre universal" en tanto que "síntesis de todas las realidades esenciales (haḡâiq) de la existencia" que Jîlî habla en el capítulo que prácticamente es el último del libro, no siendo en suma el resto más que un añadido. Como el propio autor afirma, este capítulo ocupa precisamente el lugar de una síntesis final de todo lo que ha descrito en los capítulos anteriores: la Esencia, los aspectos divinos, la revelación, los grados de la existencia, el microcosmos, el devenir del alma.

Citemos algunos pasajes de este capítulo: "Cada individuo del género humano contiene enteramente a los otros, sin defecto alguno, no siendo su propia limitación más que un accidente... En tanto las condiciones accidentales no intervengan, los individuos son entonces como espejos opuestos, y cada uno refleja plenamente al otro...". Es decir, que cada individuo contiene esencialmente, por su inteligencia, la realidad de todos los demás, e incluso de toda cosa existente. "...Pero unos no contienen las cosas sino en potencia, mientras que los otros, a saber, los perfectos de entre los profetas y los santos, los contienen en acto...". Esto significa que realizan su identidad esencial con toda cosa, pues es evidente que no contienen a las cosas concretamente; hay no obstante grados en esta "actualización" de la esencia del hombre, pues la plenitud perfecta no pertenece sino al Hombre universal, que se identifica con el profeta Muhammad. Es necesariamente así según la perspectiva del Islam, pues cada tradición conoce al Hombre universal a través de su propio polo espiritual.

"...El Hombre universal –escribe Jîlî más adelante– es el polo alrededor del cual evolucionan las esferas de la existencia, de la primera a la última; es único en tanto que dure la existencia... Sin embargo, reviste diferentes formas y se revela por los diversos cultos, de manera que recibe múltiples nombres (6)... En cada época, tiene el nombre que corresponde a su actual vestidura. Es así como yo lo encontré en la forma de mi maestro Sharaf ad-dîn Ismâil al-Jabartî; yo no sabía que él era el Profeta; le veía como un maestro... Es como si se viera en sueños a una persona revestida de la forma de otra... aunque hay una gran diferencia entre el estado de sueño y el de vigilia... Pero no imagines que hay en mis palabras ninguna alusión a la metempsícosis...".

"Debes saber que el hombre universal implica en sí mismo correspondencias con todas las realidades de la existencia. Corresponde a las realidades superiores por su propia naturaleza sutil, y a las realidades inferiores por su naturaleza grosera... Su corazón corresponde al Trono divino; y, por otra parte, el Profeta dice que el corazón del creyente es el Trono de Dios; su Yo (aniyah) corresponde al Pedestal divino, su estado espiritual al Árbol Loto del Límite extremo, su intelecto al Cálamo supremo, su alma a la Tabla Guardada, su físico a los elementos, su receptividad a la Hylé, etc."

"El Profeta decía que Dios había creado a Adán según la forma del Clemente, o también, según otra tradición oral (hadîth), que Dios había creado a Adán en Su forma. Pues Dios es viviente, conocedor, potente, dotado de voluntad, de oído, de vista y de palabra, al igual que el hombre es viviente, conocedor, etc."

"Debes saber que al Hombre universal pertenecen principalmente los Nombres de la Esencia y las Cualidades divinas, al igual que el reino [universal], al que rige en virtud de su esencia... Es entonces para Dios lo que el espejo es con respecto a la persona que en él se mira... Pues Dios se impone a Sí mismo no contemplar Sus propios Nombres y Cualidades más que a través del Hombre universal. Es éste además el sentido de la expresión: "Hemos ofrecido un pacto [el depósito de la fe] (7) a los cielos, a la tierra y a las montañas, pero han rehusado hacerse cargo de él y le han temido, mientras que el hombre –que es injusto e ignorante- se ha hecho cargo de él" (8). Es decir, hirió a su propia alma bajando de un tal alto rango; y es ignorante de su propia capacidad, ya que es el lugar del pacto (o garantía) divino, y no lo sabe..."

El resto del libro trata de cosmología; especialmente del simbolismo de las esferas planetarias. Éstas corresponden al sistema geocéntrico, lo que no quita ninguna validez a las analogías, pues este sistema reproduce el orden de las cosas tal como éstas aparecen espontáneamente a la visión humana; tiene entonces todo el alcance espiritual que poseen los "signos" visibles de Dios (9).

Señalemos también que la cosmología sufí se vincula con la angelología, al igual que el mundo físico está relacionado con el mundo sutil, y más allá con el mundo del Espíritu. En cuanto a la angelología, se integra a su vez en la ciencia de las Cualidades divinas, como toda función espiritual se integra en un aspecto de Dios.

NOTAS:

1. Para nuestra traducción, nos hemos basado en la tercera edición de la Prensa Azhariana de El Cairo, 1329 H. (1908).
2. Ver a este respecto Frithjof Schuon, *L'Oeil du Coeur* (colección *Mystiques et Religions*, Ed. Dervy-Livres, París), capítulo *En-nûr*, y *Du Soufisme*, p. 46.
3. Ver *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, capítulo "del Espíritu".
4. El simbolismo planetario al que hemos aludido permite situar estas facultades en una jerarquía visual: el corazón corresponde al Sol, cuya posición es en cualquier caso central con respecto a los otros planetas, sea cual sea el sistema astronómico adoptado; el intelecto corresponde a la esfera de Saturno, la voluntad espiritual a la de Júpiter, la facultad conjetural a la de Marte, la imaginación a la de Venus, el pensamiento a la de Mercurio. A la de la Luna, Jîlî hace corresponder el espíritu vital, igualmente llamado rûh. Se observarán las posiciones antinómicas, según el orden geocéntrico de los planetas, de al-himmah y al-fikr, al igual que las de al-wahm y al-khayâl.
5. La eternidad absoluta no pertenece sino a Dios.
6. Es Muhammad para los musulmanes, Cristo para los cristianos, cada Avatâra para los hindúes, el Buda para los budistas... En este último caso, la idea del hombre universal absorbe toda cualidad positivamente descriptible de Dios, pues la Esencia como tal no se expresa sino por negaciones.
7. El añadido entre corchetes es nuestro (N. del T.).
8. Corán, XXXIII, 72.
9. Ver nuestro estudio *Una clef spirituelle de l'Astrologie musulmane d'après Mohyi-d-dîn ibn 'Arabî* (Les Editions Traditionnelles, París, 1950) [Clave espiritual de la astrología musulmana según Mohyiddîn Ibn Arabî, Barcelona-Palma de Mallorca, J. J. De Olañeta Ed., 1998, 2ª ed.].

DE LA ESENCIA (adh-dhât)

Sabe que por "esencia" (adh-dhât) se entiende, de manera general, aquello a lo cual los nombres (al-asmâ) y las cualidades (aḥ-ḥîfât) se vinculan por su principio (fî 'aynihâ), y no por su existencia [contingente] (fî wujûdihâ). Todo nombre y toda cualidad se une a una realidad subyacente, que es su esencia...

En cuanto a la existencia (al-wujûd) (1), implica dos grados: es el Ser puro, en tanto que Esencia del Creador (al-bâril), o bien la existencia alcanzada de la nada, en tanto que esencia relativa de las criaturas.

Por "Esencia de Dios" (dâth Allâh) -¡exaltado sea!- se entiende a Dios mismo, es decir, Aquello por lo cual Él es; en efecto, Dios subsiste por Sí mismo, y a esta Aseidad (al-huwiyyah) divina pertenecen esencialmente los Nombres de [perfección] y las Cualidades [universales]. Concíbese entonces la Esencia a través de toda forma [ideal] que lógicamente se deriva de uno de los significados implícitos en Ella; entiendo por ello que toda propiedad que resulta de uno de Sus atributos Le pertenece realmente; a la Esencia -a su Ser- se refiere todo nombre que implique una idea de perfección (kamâl); ahora bien, la suma de las perfecciones implica su infinitud, y en consecuencia la imposibilidad de alcanzarla mediante la inteligencia, de donde resulta, por una parte, que Ella es incognoscible, y, por otra, que puede ser conocida, ya que es imposible ignorarla:

¿Acaso lo he aprendido todo, global e indistintamente,

De Tu Esencia, oh Tú, en Quien se unen las Cualidades?

¿O más bien Tu Faz es demasiado sublime como para que Su naturaleza pueda ser alcanzada?

Comprendo entonces que su Esencia no puede ser comprendida.

Lejos de Ti que alguien Te sondee, y lejos de Ti

Que alguien Te ignore, ¡oh perplejidad!

Sabe que la Esencia de Dios el Supremo es el misterio (ghayb) de la Unidad (al-ahadiyah) que todo símbolo expresa en un cierto aspecto, sin que en muchos otros pueda expresarlo. No se La concibe, pues, mediante alguna idea racional, así como tampoco se La comprende por ninguna ilusión (ishârah) convencional; pues no se comprende algo sino en virtud de una relación, que le asigna un lugar, o por una negación, luego por su contrario; ahora bien, no hay, en toda la existencia, ninguna relación que "sitúe" a la Esencia, ni ninguna asignación que se aplique a Ella, luego nada que pueda negarla y nada que Le sea contrario. Ella es, para el lenguaje, como si no existiera, y bajo este aspecto Ella escapa al entendimiento humano. Aquel que habla se queda mudo ante la Esencia divina,

y quien se agita se queda inmóvil (2); quien ve es deslumbrado. Ella es demasiado noble para ser concebida por las inteligencias... demasiado elevada para que los pensamientos La alcancen. Su fondo primordial (kunn) no es captado por sentencia alguna de la ciencia, ni por silencio que La acalle; ningún límite, por fino e inconmensurable que sea, La contiene...

El pájaro santo (3) volaba en la ilimitada extensión de esta atmósfera vacía (4), exaltando a Dios por su totalidad (5) en el aire de la suprema esfera (6); entonces fue arrebatado fuera de las existencias (7) y atravesó los Nombres y las Cualidades (8) por realización (tahqîq) y visión directa (‘yân) (9). Después planeó alrededor del zenit de la no-existencia (al-‘adam) (10), tras haber atravesado las extensiones del devenir y de lo que precede a los tiempos (al-hudûth wa-l-qidam); entonces necesariamente encontró a Aquel cuya existencia (11) no está sujeta a la duda y cuya ausencia no está oculta. Y cuando quiso regresar al mundo creado, pidió que le fuera dado un signo de reconocimiento; y sobre su ala fue escrito: "En verdad, oh Tu, talismán (12), que no eres ni quiddidad ni nombre, ni sombra ni contorno, ni espíritu ni cuerpo, ni cualidad ni designación ni signo, a Ti pertenece la existencia y la no-existencia (al-wujûd wa-l-‘adam), y a Ti el devenir y lo que precede a los tiempos; Tú eres no-existente como Esencia, existente en Tu Persona (an-nafs) (13), conocido por Tu gracia, ausente según el género (14); Tú eres como si no hubieras creado más que metáforas, y como si Tú no fueras sino como por una manera de hablar; Tú eres la evidencia de Ti mismo por la espontaneidad de Tu lenguaje; Te acabo de encontrar Viviente, Conocedor, Queriente, Potente, Hablante, Oyente y Vidente (15); he abarcado la Belleza (al-jamâl) y he sido atravesado por la Majestad (al-jalâl); he sondeado por Ti mismo los modos de la infinitud (al-kamâl); en cuanto a la imagen de la que Tú eres modelo, afirmando la existencia de un otro aparte de Ti, ya no está, pues Tu Belleza resplandeciente es perfecta; ¿y a quién están dirigidas estas palabras? ¿a Ti ? ¿a Mí? ¡Oh, Tú, ausente allá, Te hemos encontrado aquí!" (16).

Después, fue escrito sobre el ala del pájaro verde con la pluma de tinta de azufre rojo (al-kibrît al-ahmar) (17): "En verdad, la Grandeza (al-‘azamah) es fuego, y la Ciencia (al-‘ilm) es agua, y la Fuerza (al-quwwah) es aire, y la Sabiduría (al-hikmah) es tierra (18), elementos por los cuales se realiza nuestra esencia única (al-lawhar al-fard) (19). Hay para esta esencia dos dimensiones, de las cuales la primera es el no-comienzo (al-aral) y la segunda el no-fin (al-abad), y dos designaciones: la primera es Dios (al-haqq) y la segunda la criatura (al-khalq), y dos atribuciones: la primera es la eternidad (al-qidam) y la segunda el devenir (al-hudûth), y dos nombres: el primero es el Señor (ar-rabb) y el segundo el servidor (al-‘abd). Ella tiene dos rostros: el primero es aparente (zâhir), es el mundo (ad-dunya), y el segundo es interior (bâtin), es el más allá (al-ukhrâ); tiene dos principios (hukm): el primero es la necesidad (al-wujûb) y el segundo la posibilidad (al-imbkân) (20); y tiene dos aspectos o relaciones: según el primero, es ausente para sí misma y existente para lo que es otro que sí misma, y según el segundo es ausente para lo que es otro que sí misma y existente para sí misma (21). Hay de ella dos conocimientos (m’arifah); el primero concierne a su afirmación necesaria, y después a su negación; el segundo a su negación, y

después a su afirmación necesaria (22). Su concepción implica un punto de error, pues hay en los símbolos desviaciones, y en las alusiones hay desviaciones de su sentido: sé prudente, oh pájaro, y guarda este escrito de los ojos de todos".

Y el pájaro no dejó de planear en estas esferas, viviendo en la muerte, imperecedero en la extinción; finalmente, desplegando sus alas, paseó su mirada, una y otra vez, pero no la vio salir de sí mismo, ni llegar a naturaleza alguna extraña a la suya; ya se sumergiera en el océano, ya alzara el vuelo, ya tropezara, se embriagara o deseara más y más, nada le hablaba y nada estaba ausente de él. "Perfección absoluta" es la expresión más real que puede aplicarse a sí mismo, pues no alcanza los límites de ninguna de sus cualidades; los Nombres de la Esencia y las Cualidades divinas le pertenecen en virtud de una asimilación real; no hay bridas que le dominen por la ley de la adecuación y la contradicción, cumple plenamente las posibilidades inherentes a sus cualidades, y sin embargo no hay nada que le pertenezca enteramente en su forma individual; posee toda la libertad para desenvolverse en su lugar y en su mundo, y al mismo tiempo está limitado por sus estaciones (23). Ve la perfección de su luna llena realmente en su alma, y a la vez es mentalmente incapaz de ello a causa del eclipse de su sol (24); ignora las cosas conociéndolas, y se desplaza sin moverse de su lugar; el mundo más íntimamente contenido en su conocimiento es aquel que menos puede probar (25); las gentes más alejadas de su ruta son los más próximos a él; su carta (harf) no se lee, y su significado no se comprende, no se alcanza...

NOTAS:

1. Al-wujûd significa a la vez existencia y Ser; al-wujûd al-mahd es "el Ser puro". La raíz WJD implica el sentido de "encontrar", lo que da en la forma pasiva "ser hallado", "existir"; indica pues la identidad principal entre el Ser y el Conocimiento.
2. Es decir, que cesan sus operaciones mentales, pues éstas no asimilan la realidad de la Esencia.
3. El Pájaro santo es el Espíritu que, permaneciendo en el hombre, trasciende la forma. "El Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios" (san Pablo, I Cor., II, 10). "Porque a todo movimiento supera en movilidad la Sabiduría, todo lo atraviesa y penetra en virtud de su pureza" (Sabiduría, 7, 24).
4. Vacía de las manifestaciones formales.
5. Y no tan sólo por una facultad aislada.
6. La esfera de la Unidad.
7. Fuera de toda manifestación.
8. Las distinciones inherentes a la Realidad principal, es decir, el Ser.
9. Son los dos polos, "ontológico" e "intelectivo", del conocimiento total.
10. La no-existencia (al-'adam) metacósmica no debe ser confundida con la nada, pues está más allá de todas las condiciones, de las cuales la más general es la existencia. Al-'adam puede significar también el No-Ser, luego lo que es absolutamente indeterminable, siendo precisamente el Ser la primera de todas las determinaciones posibles.
11. O más bien cuya "realidad".
12. Este discurso se dirige a Dios, con quien el Espíritu se identifica, lo que precisamente expresa la escritura en el ala.
13. Es decir, que la Esencia está más allá de la existencia e incluso más allá del Ser en tanto que determinación; Ella es a la vez Ser y No-Ser, mientras que la Persona divina, que es descrita por las Cualidades perfectas, "existe", pues está enfrente de la manifestación. Se trata aquí de la misma distinción que la existente entre Brahma nirguna (Brahman no-cualificado) y Brahma saguna (Brahman cualificado) según la doctrina hindú. Debe comprenderse que la Esencia "posee" las Cualidades universales, pero que no puede ser "descrita" por ellas.

14. Puesto que el género engloba siempre una multitud de elementos análogos, la Esencia única escapa necesariamente a toda definición genérica: "no hay divinidad si no es la Divinidad" (Lâ ilaha ill-Allâh).

15. Son las conocidas como las siete cualidades de la Persona divina, que desempeñan un importante papel en las formulaciones más explícitas del credo islámico; según 'Abd al-Karîm al-Jîlî, están simbolizadas por las siete letras que constituyen el nombre divino "El Clemente" (ar-rahmân), correspondiendo el alif a la Vida, el lam a la Ciencia (o Conocimiento), el râ a la Potencia, el hâ a la Voluntad, el mîm al Oído, el alif entre el mîm y el nûn -alif que nunca se escribe- a la Visión, y el nûn a la Palabra.

16. Aquí se inserta una larga poesía que omitimos a causa de su lenguaje elíptico, pues exigiría muchos comentarios.

17. El verde es el color del conocimiento, así como el del Profeta; los bienaventurados del Paraíso están vestidos de seda verde. El Profeta dijo de algunos de sus compañeros muertos en guerra santa que sus almas se encuentran en los cuellos de los pájaros verdes del Paraíso. El Azufre rojo es un símbolo alquímico del Espíritu en acto permanente.

18. Los elementos representan aquí cualidades fácilmente discernibles en las realidades a las que se refieren.

19. Al-jawhar al-fard, literalmente: "la joya singular", significa la esencia del ser; es también el Intelecto en tanto que une el ser individual con su principio eterno. Al-jawhar (del persa gawhar) designa una perla o una piedra preciosa, y en lenguaje filosófico la esencia o la substancia; el carácter incorruptible de la piedra preciosa simboliza la inmutabilidad de la esencia. Recuérdese la expresión búdica "joya en el loto" (mani padmê).

20. Es decir, que en nuestra Esencia divina todos los contrastes o complementarios se unen. La necesidad y la posibilidad -o la realidad y la posibilidad- representan en un cierto sentido los dos polos ontológicos extremos. En la Esencia divina, lo posible (al-mumkin) es necesario (wajîb) porque tiene su "razón de ser" en la Esencia misma, mientras que lo "necesario" -o lo "real"- está en Ella contenido como posibilidad pura.

21. Estas dos relaciones corresponden a los polos respectivos "objeto" y "sujeto", según el significado principal -y no solamente psicológico- que puede atribuirse a ambos términos.

22. El modelo de ambos conocimientos es la fórmula fundamental del Islam: Lâ ilaha ill-Allâh ("no hay divinidad si no es La Divinidad"), fórmula cuya parte

negativa, "no hay divinidad", y cuya parte positiva: "si no es La Divinidad", son lógicamente recíprocas.

23. El espíritu del hombre que ha realizado la Unidad lo conoce todo en principio y globalmente, pero el aspecto individual de las cosas sigue como tal, es decir, fragmentario y dotado de una inagotable variedad. Ver a este respecto Du Soufisme, cap. "de l'Union".

24. Visto del lado de la razón discursiva, el Espíritu supraformal es oscuro. Recordemos que san Dionisio Areopagita habla en un sentido análogo de una "oscuridad transluminosa". A la inversa, el mundo individual es tinieblas con respecto a la Luz del Espíritu.

25. En la Unión, el espíritu conoce las cosas por sus esencias permanentes (al-a'yân ath-thâbitah), pero ignora sus aspectos efímeros, pues, en ese estado, el espíritu participa en cierto modo de la riqueza divina, que se basta a sí misma.

DEL NOMBRE (al-Ism)

...La perfección del Nombrado se manifiesta eminentemente por el hecho de que Él se revela mediante Su Nombre a quien Le ignora, de modo que el Nombre es al Nombrado lo que el exterior (az-zâhir) es al interior (al-bâtin), y bajo este aspecto el Nombre es el Propio Nombrado (1).

El sujeto de un nombre puede ser inexistente como tal, y no existir más que idealmente, como es el caso del Fénix, que obtiene toda su existencia de su nombre, y cuyas cualidades no se deducen sino de tal nombre; pues, según la alegoría convencional, el Fénix significa aquello que escapa a las inteligencias y a los pensamientos; de este modo, es representado mediante una figura sin igual en su magnitud. Su nombre no resulta entonces de su esencia, sino que, por el contrario, está como superpuesto a una concepción ideal para mantenerlo en su rango de existencia. Comprenderás que no ocurre igual en el orden ontológico, pues el nombre del Ser verdadero es una vía al conocimiento real del Nombrado... El nombre del Fénix es entonces, en el orden creado, lo inverso del Nombre de Allâh en la verdad, pues, si el llamado Fénix no existe en sí mismo, lo que es llamado Allâh es en Sí mismo Ser puro. Así como no se llega al Fénix sino por mediación de su nombre -y bajo este aspecto el Fénix existe-, tampoco se accede al conocimiento de Allâh sino por mediación de Sus Nombres y de Sus Cualidades, y ya que todo Nombre y toda Cualidad [divinos] están contenidos en el Nombre Allâh, se deduce de ello que no hay acceso al conocimiento de Allâh sino por vía de este Nombre.

En verdad es el nombre lo que comunica realmente el Ser y lo que hacia Él conduce; es entonces como el sello del sentido universal [el aspecto metafísico, luego supra-individual] del hombre; es mediante él que el elegido de la Gracia se une al Clemente (ar-rahmân). Quien observa los rasgos del sello está con Allâh por mediación de Su Nombre; quien los interpreta, está con Él por mediación de Sus Cualidades; y quien rompe el sello, haciendo así transparente su Cualidad y su Nombre, está con Allâh por la Esencia, sin que le sigan estando veladas las Cualidades divinas...

Allâh ha hecho de este Nombre el espejo del hombre; cuando éste mira su rostro, reconoce en él el sentido de la sentencia sagrada (hadîth qudsî): "Allâh es, y nada está con Él" (kâna Llâhu wa lâ shay'a ma'ah), y es entonces cuando se le revela que su oído es el Oído de Allâh, su vista la Vista de Allâh, su palabra la Palabra de Allâh, su vida la Vida de Allâh, su conocimiento el Conocimiento de Allâh, su voluntad la Voluntad de Allâh, y su potencia la Potencia de Allâh, -todo ello por vía de la unión-, y desde entonces sabe que todas estas cualidades no se refieren a él más que por préstamo o transposición, mientras que pertenecen a Allâh según su realidad (2). Dice Allâh: "Allâh os ha creado a vosotros y a lo que hacéis" (Corán, XXXVII, 94-96), y también dice: "Fuera de Allâh no adoráis más que ídolos, y creéis en la mentira" (Corán, XXIX, 16-17); aquí, la facultad creadora es prestada al hombre, pues sólo Allâh crea realmente [aquello de lo que se trata]. Quien observa su rostro en el espejo de este Nombre (Allâh) saborea este conocimiento directamente. Y es posible que alcance, entre las

ciencias de la Unión (at-tawhîd), el conocimiento de la Unicidad (al-wâhidiyah); si llega a este grado de contemplación, responderá a aquellos que dirigen un ruego al Señor, pues se ha convertido en el lugar de la manifestación (mazhar) del Nombre divino. Después, si se eleva desde las tinieblas de la nada [relativa] hasta el conocimiento del Ser necesario, y Allâh le purificará de las contingencias por la revelación de la eternidad, será el espejo del Nombre divino, de modo que él mismo y el Nombre serán como dos espejos enfrentados que se reflejan uno al otro; y si alguien alcanza este grado de contemplación, es Allâh quien responderá a quienes le dirijan una petición; la Cólera divina se cernirá sobre aquellos que evocan su cólera, y Allâh estará contento de aquellos que atraigan su contento. Y es posible que alcance, de entre las ciencias de la Unión, el conocimiento de la Unidad (al-ahadiyah) que, en sí, implica otro conocimiento distinto. Existe no obstante, entre este estado y la revelación de la Esencia misma, una sutil diferencia que consiste en que el contemplativo que alcanza tal estado no lee sino el Furqân, mientras que el conocedor de la Esencia leerá todos los Libros revelados (3)...

NOTAS:

1. De acuerdo con todas las enseñanzas tradicionales, el Nombre de Dios se identifica esencial y misteriosamente con Dios mismo. "El Señor y Su Nombre son uno", dice también Râmakrishna.

2. En este pasaje y en el que sigue, Jîlî se refiere a este mensaje divino (hadîth qudsî) revelado por boca del Profeta: "Si alguien ofende a uno de Mis santos, Yo le declaro la guerra. Mi servidor no podría aproximarse a Mí por algo que me fuese más querido que las acciones que le he impuesto. Y mi servidor jamás dejará de acercarse a Mí por las acciones gratuitas hasta que Yo le ame; ahora bien, cuando le amo, soy su oído por el que escucha, su vista por la que ve, su mano con la que agarra, y su pie con el que marcha; cuanto me pide, ciertamente se le otorgo, y si busca Mi ayuda, ciertamente le ayudo".

3. Como dijimos en el sumario de la obra de Jîlî, el Nombre de al-furqân, "la Discriminación", designa al Corán bajo su aspecto legislativo, luego de revelación particular. Así como a continuación se verá, Jîlî denomina con los diferentes nombres del Libro sagrado distintos estados de conocimiento o de ser.

DE LA CUALIDAD (aḥ-ḥifāh)

La cualidad (aḥ-ḥifāh) es aquello que te comunica la manera de ser del sujeto del que depende (al-mawḥūf), es decir, que te hace comprender su "cómo", condensándolo en tu imaginación, haciéndolo evidente para tu pensamiento y aproximándolo a tu intelecto; así, tú gustas el estado del sujeto por medio de su cualidad. Ahora bien, si lo has gustado y lo has considerado en tu alma, puede que tu naturaleza sea atraída hacia él, según su afinidad, o bien que se desvíe de él porque su sabor le contrarie. Comprende bien esto, reflexiona y gústalo, a fin de que se imprima en tu entendimiento por el sello divino de tu integralidad (1); y no te dejes intimidar por esta corteza, pues no es más que una envoltura del núcleo y un velo sobre el rostro.

La cualidad depende de su sujeto, es decir, que tú no te apropias ni de las cualidades del otro ni de tus propias cualidades (2), y tampoco las posees de ninguna manera, antes de que sepas que tú eres el sujeto mismo del que ellas dependen, y de que realices que eres tú Quien conoce; solamente entonces será tuyo verdaderamente el conocimiento, y desde ese momento tu certeza ya no tendrá necesidad de confirmaciones, pues la cualidad es inseparable de su sujeto (3).

Comúnmente se distinguen en el hombre dos categorías de cualidades: las que le son inherentes, como la vida, y las que emanan de él, como la generosidad, por ejemplo. Aquellos que realizan la Verdad (al-muhaqqiqûn) subdividen los Nombres de Allâh en dos grupos. Los Nombres que se bastan cualitativamente a sí mismos -llamados en gramática nombres atributivos- constituyen el primer grupo: son los Nombres de la Esencia, como El Uno (al-ahad), El Único (al-wâhid), El Singular (al-fard), El Independiente (aḥ-ḥamad), El Inmenso (al-‘azîm), así como El Viviente (al-hayy), El Glorioso (al-‘azîz). El segundo grupo está constituido por los Nombres cualitativos como los que se refieren a la Ciencia (al-‘ilm), a la Potencia (al-qudrah) o bien a las llamadas cualidades de la Persona (aḥ-ḥifât an-nafsiyah), o aún a las Actividades divinas (aḥ-ḥifât al-a‘aliyah).

La raíz del aspecto "cualitativo" en las Cualidades divinas es el Nombre divino ar-rahmân ("El Clemente") (4), que, por su universalidad, se sitúa por así decir frente al Nombre de Allâh; la distinción entre ambos nombres consiste en que el Nombre ar-rahmân sintetiza todos los aspectos "cualitativos" de la Divinidad, mientras que el Nombre Allâh sintetiza todos los Nombres (5).

Has de saber que ar-rahmân implica el conocimiento del Ser considerado en su pura universalidad, sin mirar hacia la criatura, mientras que el nombre Allâh implica el conocimiento de la Esencia suprema bajo el aspecto de su totalización, que abarca tanto la perfección divina (al-kamâl al-haqqî) como la naturaleza imperfecta de lo creado (an-naḥḥ al-khalqî). Por ar-rahmân se entiende entonces la Cualidad que abarca todas las Cualidades divinas (6).

Para quien ha realizado la Verdad (al-muhaqqiq), es la Cualidad y no la [Esencia] lo que no puede alcanzar ni integrar como tal, contrariamente a lo que tiene lugar para la Esencia divina, mientras no conozca toda la plenitud universal (al-kamâl) de las Cualidades; la Esencia de Allâh le es entonces evidente, pero Sus Cualidades no se lo son de una manera inmediata (7). Pues si el servidor (al-'abd) se eleva desde los grados cósmicos hasta el grado de la Realidad eterna y se descubre a sí mismo, reconoce que la Esencia divina es su propia esencia, de modo que realmente alcanza la Esencia y La conoce, así como lo expresa el Profeta: "Quien se conoce a sí mismo (nafsah), conoce a Su Señor" (man arafa nafsahu faqad 'arafa rabbah). Pero aún le queda por saber lo que depende de esta Esencia -como él mismo depende por su realidad- en lo tocante a las Cualidades propias; ahora bien, no hay medio de agotar las Cualidades. Así, por ejemplo, en cuanto a la cualidad de la Ciencia [divina], si el servidor de Allâh la realiza, no asimila en modo distintivo sino la parte descendida en su corazón; y cuando por esta cualidad de la Ciencia él asimila, por ejemplo, el número total (8) de los hombres en la existencia, todavía le quedan por conocer sus nombres, y después sus atributos, y después sus caracteres, sus estados, y así indefinidamente. Ocurre igual para toda otra cualidad; lo indefinido no puede ser agotado distintivamente, sino sólo por integración, pues la integración procede de la Esencia, siendo la percepción de la Esencia por Sí misma, percepción inmediata a la que nada de ella escapa. No es cognoscible sino la Esencia, y no son incognoscibles sino las Cualidades; la indefinición no pertenece más que a las Cualidades de la Esencia, y no a la Esencia como tal, de modo que la Esencia es asimilable y realizable, y las Cualidades son desconocidas e indefinidas.

Esto es un velo para muchos iniciados, pues cuando Allâh les revela Su Esencia, mostrándoles que Él es ellos mismos, tienden a percibir Sus Cualidades y no las encuentran en sí mismos; llegan así a negarle, y no Le responden cuando Él les increpa, y no Le adoran cuando dice a Moisés: "En verdad, Yo soy Allâh, no hay divinidad fuera de Mí, adórame" (9): ellos Le dicen: "tú no eres más que la criatura", pues su creencia en Allâh no implica la idea de que Su Esencia sea cognoscible, mientras que Sus Cualidades son desconocidas; y puesto que el desvelamiento (at-tajallî) contradice su creencia, caen en la negación, al suponer que las Cualidades son objetivamente (shuhûdan) asimilables en la Esencia, de la misma manera que la Esencia puede ser conocida, y al desconocer que ello no es posible siquiera en relación a la criatura; pues, ¿acaso no ves a tu propia persona como algo evidente, mientras que las cualidades que están en ti, tales como la valentía, la generosidad, la ciencia, no son inmediatamente perceptibles, sino que se manifiestan poco a poco y según modos determinados? Es en vista de estos efectos que se te atribuye tal cualidad; aparte de ello todas las cualidades están en ti en estado virtual, no siendo directamente perceptible ninguna de ellas; pero la inteligencia las refiere a ti según la costumbre y según la regla generalmente admitida.

Y has de saber que la percepción (10) de la Esencia Suprema consiste en lo que tú sabes, por vía de la intuición divina: que tú eres Él, y que Él es tú, sin que haya fusión de ambos, siendo servidor el servidor y siendo Señor el Señor, sin

que el servidor se convierta en Señor ni el Señor en servidor. Ahora bien, si tú conoces esta verdad por la vía del gusto [intelectual] (adh-dhawq) y de la intuición (al-kashf) divina, que supera a la ciencia y a la visión directa (al-'iyân), -y esto no será sino tras el "aplastamiento" y la "desaparición" esencial, consistiendo el signo de esa intuición en primer lugar en la extinción (fâna) del "yo" por el desvelamiento del Señor, y después en la extinción de la presencia del Señor por el desvelamiento del secreto del Señorío (ar-rubûbiyah), y finalmente en la extinción de lo que depende de las Cualidades por la realización de la Esencia-, si esto te ocurre, habrás alcanzado la Esencia. En sí mismo, tu conocimiento de la Esencia no podría ser aumentado en nada; en cuanto a las cualidades que pertenecen a tu Ipseidad, como la Ciencia, la Potencia, el Oído, la Vista, la Grandeza y otras, has de saber que cada uno de aquellos que han realizado la Esencia se las asimila según el grado de intensidad de su voluntad espiritual (himmah) y según la penetración de su ciencia.

Di entonces lo que quieras: si dices que la Esencia no puede ser alcanzada, ello es cierto en el sentido en que ella es la fuente misma de las Cualidades, -y a esta verdad alude la sentencia divina: "Las miradas no Le alcanzan" (11), pues las miradas forman parte de las Cualidades, y no pudiendo ser comprendida la Cualidad como tal, con mayor razón no puede ser asimilada la Esencia [por mediación de las Cualidades]; si por el contrario afirmas que Ella es cognoscible, esto se refiere a lo que hemos dicho antes.

Por otra parte, estas cuestiones están ocultas a muchos iniciados, y nadie las ha tratado antes que yo; reflexiona entonces, pues éste es uno de los raros dones del instante (al-waqt). En cuanto a aquel que es iluminado por esta intuición, gusta del gozo que Allâh gusta por la posesión de Sus propias Cualidades, y si progresa en esta intuición llegará a conocer cómo las Cualidades dependen de su sujeto, es decir, de Allâh. Aquí está la extenuación y la omnipenetración; ¡compréndelo! Pero esto no es entendido más que por aquellos que han sido hechos para la perfección y que están próximos a Aquel que es la Esencia de la Majestad y de la Generosidad (dhu-l-jalâli wa-l-ikrâm); pero, antes de llegar a esta estación, ¡cuántos árboles espinosos y filos de sables!

Podemos también hablar de estas ideas de una forma muy diferente, que en apariencia contradice lo que acabamos de decir, pero sólo en apariencia; por lo demás, todas las verdades contradictorias se unifican en la Verdad (12). Diremos entonces que las Cualidades son, de manera general, ideas definidas, mientras que la Esencia es algo indefinible; ahora bien, las ideas definidas están más próximas a la percepción que algo indefinible. Y si es exacto que debe negarse la cognoscibilidad de las Cualidades, no hay medio de conocer la Esencia en modo alguno; luego, en realidad, ni Sus Cualidades ni Su Esencia son cognoscibles... (13).

NOTAS:

1. Se trata de la totalidad del ser, que por definición se encuentra iluminada por el Intelecto divino.
2. Cualidades o facultades.
3. Esto corresponde a lo que la doctrina vedántica enseña sobre el Sí, que es la realidad subyacente a toda cualidad "objetivamente" conocida.
4. El nombre rahmân deriva de rahmah, misericordia, como el nombre rahîm. Generalmente se traduce ar-rahmân por "El Clemente", para distinguirlo de ar-rahîm, que se traduce por "El Misericordioso"; en realidad, el primero de estos Nombres divinos describe la Naturaleza divina como pura Misericordia o Bondad: "Aquel que es en Sí mismo Misericordia", mientras que el segundo Nombre sugiere una actividad divina: "Aquel que es misericordioso hacia lo creado". Según un simbolismo temporal a menudo utilizado, ar-rahmân es el Misericordioso "antes" de la creación, y ar-rahîm es el Misericordioso "a partir" de la creación, lo que precisamente significa que el primero de estos Nombres designa a la "Bondad" (o "Beatitud") divina en Sí misma, y el segundo Nombre la "Bondad" (o "Misericordia") con respecto a la criatura.
5. En tanto que se oponen los Nombres a las Cualidades, se entiende por los primeros las asignaciones de la Esencia, y por los segundos los aspectos divinos.
6. ar-rahmân corresponde entonces a ânanda, que es el equilibrio principal de todas las posibilidades de âtmâ. La palabra sánscrita ânanda significa "beatitud".
7. Jîlî invierte aquí el axioma teológico según el cual Allâh no puede ser conocido sino por Sus Cualidades, mientras que Su Esencia permanece incognoscible; tal como hemos explicado en nuestra introducción, entiende por ello que es el conocimiento distintivo lo que es incierto, mientras que la certeza reside en el conocimiento inmediato e indiferenciado, que es precisamente el de la Esencia. Lo que afirma no excluye que la Esencia sea "incognoscible", en el sentido en que no podría ser abarcada por el intelecto, ni que la Cualidad pueda ser conocida intuitivamente.
8. O más bien la naturaleza colectiva.
9. Es la frase que dirigió Allâh a Moisés según el Corán: Innanî anâ-Allâhu, lâ ilaha illa anâ fa-'budnî (XX, 14).
10. idrâk: el autor emplea aquí expresamente un término que contradice el axioma de que Allâh no puede ser "percibido"; con ello indica que su manera de expresarse no es escolástica, sino simbólica.
11. "Las miradas no Le alcanzan, es Él quien alcanza a las miradas" (Corán, VI, 103, 104).

12. Naturalmente, se trata de aspectos parciales correspondientes a perspectivas diferentes y que se concilian en el "no-aspecto" de la Verdad total.

13. Es decir, por un conocimiento distintivo.

DE LA CUALIDAD DE DIVINIDAD (al-ulûhiyah)

Debes saber que la Naturaleza divina, que abarca todas las realidades del Ser y las mantiene en sus grados respectivos, es llamada "Cualidad de Divinidad" (al-ulûhiyah) (1). Y yo entiendo por "realidades del Ser" (haqâiq al-wujûd) a la vez los principios (ahkam) que condicionan los diferentes estados de manifestación (mazâhir) y lo que se manifiesta, es decir, Allâh (al-haqq) (2) y la criatura (al-khalq) al mismo tiempo. La "Cualidad de Divinidad" significa entonces aquello que totaliza las dignidades divinas (aspectos divinos) a la vez que todos los grados de existencia, y que asigna a cada cosa lo que le viene del Ser. El Nombre Allâh designa al Maestro de esta dignidad suprema que no puede pertenecer más que a la Esencia absoluta. La afirmación suprema de la Esencia es entonces la de la "Cualidad de Divinidad", que engloba y sintetiza todas las afirmaciones, y rige toda Cualidad y todo Nombre.

La "Cualidad de Divinidad" corresponde a la "Madre del Libro" (umm al-kitâb) (3), como la Unidad (al-ahadiyah) (4) corresponde al "Corán" (al-qur'ân) (5), la Unicidad (al-wâhidiyah) (6) a la "Discriminación" (al-furqân) (7), y la Clemencia (ar-rahmâniyah) (8) al "Libro Glorioso" (al-kitâb al-majîd) (9). O también, según el antiguo simbolismo en uso entre los iniciados, la "Madre del Libro" es la "Sustancia principal" (mâhiyatu kunhi-dh-dhât) (10), el "Corán" la Esencia, la Discriminación las Cualidades, y el "Libro" la Existencia (11). Si Allâh quiere, explicaremos estos símbolos más adelante; por lo demás, si conoces el simbolismo habitual, y concibes la realidad (al-haqîqah) a la que aludimos, sabrás que el sentido de ambas analogías es esencialmente el mismo.

De modo que, si asimilas lo que acabamos de decir, sabrás que la Unidad (ahadiyah) es el Nombre más supremo de cuantos se encuentran en la denominación de la "Cualidad de Divinidad" (al-ulûhiyah), y que la Unicidad (al-wâhidiyah) es el primero de los descensos divinos (tanazzulât) de la Unidad (al-ahadiyah).

La Dignidad más suprema de las contenidas en la Unicidad (al-wâhidiyah) es la "Clemencia" (ar-rahmâniyah), la suprema afirmación de la "Clemencia" es el "Señorío" (ar-rubûbiyah), y la suprema afirmación del "Señorío" se halla en el Nombre divino al-malik (El Rey), de manera que el orden jerárquico de estos aspectos divinos es, en sentido ascendente: al-malikiyah (la Realeza), ar-rubûbiyah (el Señorío), ar-rahmâniyah (la Clemencia), al-wâhidiyah (la Unicidad), al-ahadiyah (la Unidad), y, en último lugar, al-ulûhiyah (la "Cualidad de Divinidad"), pues ésta otorga a las realidades de la existencia y de la no-existencia aquello que tienen de realidad, y lo engloba todo, mientras que al-ahadiyah (la Unidad) es una realidad contenida en la suma de las realidades del Ser.

La "Cualidad de Divinidad" es entonces superior a la Unidad; en consecuencia, el Nombre Allâh es el Nombre supremo, superior al nombre al-ahad (el Uno).

La Unidad es la afirmación más exclusiva de la Esencia por Sí misma, mientras que la "Cualidad de Divinidad" es la afirmación sublime de la Esencia por Sí misma y por lo otro que Ella misma.

Es por ello que los iniciados no tienen acceso al estado de la Unidad (al-ahadiyah), mientras que el acceso al estado de conocimiento de la "Cualidad de Divinidad" (al-ulûhiyah) no les está prohibido; pues la Unidad es Esencia pura, en la que no aparece ninguna Cualidad, y con mayor razón ninguna criatura; no hay entonces correlación posible entre Ella y lo creado, sea cual sea la perspectiva que se adopte (12). Ella no pertenece sino al "Anciano" (al-qadîm), al "Subsistente por Sí mismo" (al-qâimu bi-dhâtihi), al que nada de Sí mismo le permanece oculto, en el sentido en que, si tú eres Él, tú no eres tú, pero Él es Él mismo, y si Él es tú, Él no es Él, aunque tú seas tú mismo.

No obstante, que quien reciba esta revelación sepa que se trata de una de las revelaciones de la Unicidad (al-wâhidiyah), pues en el estado de la Unidad (al-ahadiyah) ninguna mención de "tú" o de "Él" podría convenir. ¡Compréndelo! Por otra parte, hablaremos de la Unidad en su momento, si Allâh nos lo permite.

Debes saber, además, que la existencia (al-wujûd) y la no-existencia (al-'adam) (13) se hallan por así decir en confrontación recíproca, y que la esfera de la "Cualidad de Divinidad" las engloba a ambas; pues la "Cualidad de Divinidad" une los contrastes, tales como lo eterno (al-qâdim) y lo efímero (al-hadîth), Allâh (al-haqq) y la criatura (al-khalq), o la existencia y la no-existencia, de modo que lo [lógicamente] necesario aparece en Ella como [lógicamente] imposible tras ser afirmado como necesario, y a la inversa, lo contradictorio, tras ser afirmado como tal, aparece como necesario; igualmente, Allâh (al-haqq) aparece en la "Cualidad de Divinidad" bajo la forma de la criatura, tal como lo expresó el Profeta al decir: "Veo a mi Señor bajo la forma de un adolescente imberbe", mientras que la criatura aparece a imagen de Allâh, según la sentencia divina: "Él creó a Adán a su imagen" (14). Es así que los contrastes aparecen en la "Cualidad de Divinidad", pues Ella da a cada cosa, de todas las que Ella abarca, la realidad que posee. Allâh (al-haqq) aparece, en la "Cualidad de Divinidad", en Su dignidad más perfecta y más alta, en Sus afirmaciones [puramente] universales y en Sus Nombres más nobles. Por otra parte, lo contingente aparece en la "Cualidad de Divinidad" en todos sus géneros y según todos sus cambios y sus ausencias o afirmaciones posibles. En cuanto al Ser (al-wujûd), se revela en la "Cualidad de Divinidad" en toda la perfección de su jerarquía, tanto en sus aspectos unitivos, que enlazan a la criatura con Allâh, como en sus aspectos separativos. La no-existencia se revela en la "Cualidad de Divinidad" en su "interioridad" (butûn), su limpidez, y también según su "aspecto" más perfecto, como no-siendo en su "extinción" (fanâ) (15) pura.

Esto no puede ser conocido por la razón ni concebido por el pensamiento; sólo aquel que ha alcanzado la intuición divina saborea el gusto puro de esa revelación total que se llama el "Desvelamiento divino" (at-tajallî al-ilâhî); y éste es el objeto de la perplejidad (hayrah) de los perfectos de entre los iniciados. El

Profeta aludió al secreto de la "Cualidad de Divinidad" cuando dijo: "Yo soy de entre vosotros el que mejor conoce a Allâh (16) y quien más le teme"; no temía ni al Señor (ar-rabb) ni al Clemente (ar-rahmân), sino a Allâh, y es también lo que expresó con estas palabras: "No percibo lo que hará de mí, ni lo que hará de vosotros"; dijo esto cuando conocía mejor que cualquier otro, y por Allâh mismo, lo que existe y lo que emana por parte divina; pero con ello quería decir: "Yo no sé bajo qué aspecto Él se revela en ese Desvelamiento divino". Y es que Él se revela según el principio de ese estado, principio que no está sujeto a ninguna ley ni a ningún contraste, de modo que Él es cognoscible y no lo es, o es Incognoscible y no lo es; pues no hay ningún límite en el que este estado divino se detenga distintamente; tampoco el conocimiento distintivo se relaciona con esto, sea cual sea el punto de vista adoptado, puesto que es imposible que Allâh tenga un límite, y no hay medio de conocer lo que no tiene límite. Pero Allâh (al-haqq) se revela en este estado por vía de totalización y de integración.

Los perfectos se distinguen en su participación con esta revelación por sus capacidades para transponer lo integral en conocimiento distintivo, con respecto al cual el Grande, el Elevado en Sí mismo (al-muta'âlî) les aproxima, y ello en razón de lo que de las huellas de la Plenitud infinita (al-kamâl) aparece en sus confines...

La "Cualidad de Divinidad" se manifiesta por sus efectos, pero Ella no es accesible a una visión directa; se conoce Su "principio de actuar", pero no puede asimilarse Su contorno. En cuanto a la Esencia, es evidente sin que se conozca Su "dónde"; se la ve directamente sin que se la pueda probar... (17).

Hay un secreto que se refiere a la "Cualidad de Divinidad", y que consiste en que cada cosa particular, sea preexistente o efímera, no-manifestada o manifestada, implica en su esencia todas las demás cosas particulares que entran en el dominio de la "Cualidad de Divinidad", de manera que las existencias pueden ser comparadas a espejos enfrentados, de los cuales cada uno refleja el conjunto de los restantes. Ahora bien, considerando que en cada uno de estos espejos enfrentados se encuentran todos los demás, y que cada uno de ellos no contiene entonces en particular sino lo que él mismo refleja, es decir, que deja fuera de sí todos los múltiples reflejos reverberados por los demás espejos, es justo afirmar que cada ser singular no contiene sino lo que llega a su propia esencia y nada más; pero si, por el contrario, se considera que la totalidad de los espejos está contenida en cada uno de ellos, puede decirse con toda justicia que cada ser singular contiene en sí la totalidad de las existencias. En realidad, toda esta cuestión es como una corteza que envuelve el sentido a considerar; te fue planteada como una trampa, a fin de que tu pájaro caiga en el lazo de la Unidad (al-ahadiyah) y de que reconozcas así en la Esencia misma lo que le proviene de las Cualidades. Abandona entonces la corteza y toma el núcleo; no seas de aquellos que ignoran la faz, irasga el velo!

NOTAS:

1. La palabra ulûhiyah deriva del término ilâh, que significa "divinidad" o "dios" (en un sentido general indicado por la inicial minúscula). Podría tomarse ulûhiyah por "Divinidad", pero con la reserva de que la palabra debe designar entonces la "cualidad de divinidad" y no el "Ser divino", distinción que la lengua alemana expresa con los términos "Göttlichkeit" y "Gottheit"; en francés, podría encontrarse una distinción análoga en los términos "royauté" ("realeza") y "roi" ("rey"), designando el primero la "cualidad de rey", y el segundo al "ser real". Si bien traducimos al-ulûhiyah por "la Cualidad de Divinidad", no se trata en absoluto de una "cualidad divina", ya que la palabra "cualidad" no posee aquí más que una función verbal, así como la palabra "carácter", que es usada en el mismo sentido.

2. La raíz HQQ implica los significados de justicia, verdad y realidad. La expresión al-haqq puede ser tomada para significar a "Allâh". La palabra derivada haqîqah significa aspecto verdadero, principal, o, en una acepción especial, "sentido interior" de un símbolo. Hemos traducido aquí haqîqah por "Realidad", para expresar así lo que se opone a la ilusión, o más bien aquello a lo que la ilusión se opone. Cf. la expresión del Profeta: likulli dhi haqqin haqîqah: "A cada cosa real (o verdadera) corresponde una Realidad (o Verdad) principal".

3. Simbolizada por el tintero que contiene las letras (al-hurûf) de la existencia en estado de indiferenciación, o las letras del Libro Sagrado. 'Abd al-Karîm al-Jîlî establece una analogía entre la "Madre del Libro" y el simbolismo cristiano de la Virgen, madre de Cristo, que es "Palabra de Allâh".

4. Derivado de ahad, uno.

5. Derivado de la raíz QR': leer, recitar.

6. Derivado de wâhid, único, solo.

7. Al-furqân, es decir, el Libro sagrado bajo su aspecto de "discriminación", que corresponde a la distinción principal; ahora bien, ésta se relaciona con el aspecto divino de la Unicidad.

8. Derivado de ar-rahmân.

9. Otra designación del Corán, o de la revelación como tal, bajo su aspecto de manifestación divina beatífica.

10. Mâhiyah deriva del pronombre relativo mâ, "que", y significa, según la acepción más exterior, "de lo que está hecho". Kunh se traduce, bien por "fondo primordial", "naturaleza íntima", bien por "límite extremo". La expresión mâhiyatu kunhi-dh-dhât concierne al aspecto pasivo de la Esencia; es la transposición más elevada de la idea de sustancia, y puede relacionarse con la

expresión taoísta "perfección pasiva". De todas estas analogías resulta que la expresión ulúhiyah es equivalente a la Omni-Posibilidad.

11. "No hemos omitido nada en el Libro [eterno]" (Corán, VI, 38).

12. Es decir, que sólo la Esencia puede conocer a la Esencia; la criatura es aniquilada en el estado de la Unidad suprema.

13. Esta palabra, que comienza con la gutural ayn, difiere fonética y etimológicamente del nombre de Adán.

14. Literalmente: "...en Su forma". Es una frase de inspiración divina (hadîth qudsî) pronunciada por el Profeta.

15. El sentido de al-fanâ corresponde al de la palabra sánscrita nirvâna, al igual que fanâ ul-fanâ, la "extinción de la extinción", corresponde al pari-nirvâna.

16. Literalmente: "Quien conoce mejor por Allâh". De manera general, el iniciado es llamado al-'ârifu bi-llâh, "el conocedor por Allâh".

17. Omitimos los pasajes que contienen parábolas demasiado estrechamente ligadas a arabismos como para poder ser traducidos sin necesidad de amplios comentarios.

DE LA UNIDAD (al-ahadiyah)

La palabra "Unidad" (al-ahadiyah) designa la revelación de la Esencia en la que no aparecen ni los Nombres ni las Cualidades, ni huella alguna de sus efectos; es entonces un Nombre de la Esencia en tanto que ésta está más allá de todas las comparaciones divinas y criaturales.

Ahora bien, no existe para la Unidad, en todo el cosmos, ningún lugar de manifestación (mazhar) más perfecto que tú mismo, cuando te sumerges en tu propia esencia olvidando toda relación, y te asimilas a ti mismo por ti mismo, despojado de tus apariencias, de modo que eres tú mismo en ti mismo, y que de todas las Cualidades divinas o de los atributos creados -que por otra parte te pertenecen-. ninguna se refiere ya a ti. Este estado del hombre es el lugar de manifestación más perfecto de la Unidad en toda la existencia.

Y es éste el primer "descenso" (tanazzul) de la Esencia, de las tinieblas de la "nube" (al-'amâ) (1) hacia la luz de las revelaciones, y también la primera de todas Sus revelaciones a causa de su pureza y de su ausencia de toda cualidad, de todo nombre, alusión, relación o analogía; pues todo está contenido en modo no-manifestado (bâtin).

En el lenguaje común, la palabra "unidad" designa la determinación principal ('ayn) de la serie de las múltiples determinaciones. Empleando una parábola, la unidad es como si alguien viera de lejos un muro construido de adobe, de cal, de yeso y de madera, sin poder distinguir sin embargo nada de estos materiales; ahora bien, la unidad de este muro es el conjunto del adobe, de la cal, del yeso y de la madera, y no porque la palabra "muro" sea una designación global de estas cosas, sino en tanto que designa tal forma propiamente "mural".

Igualmente, si tu estás sumergido en la contemplación de tu sujeto (aniyah) por el que eres tú mismo, tú no eres testigo sino de tu ipseidad (o aseidad: huwiyah) (2), sin que en este estado se te aparezca nada de las realidades que se refieren a ti; sin embargo, tú eres tú mismo la síntesis de dichas realidades. Tal es tu unidad, en tanto que ésta afirma tu esencia bajo el "aspecto" de tu ipseidad, y no en tanto que tú seas la síntesis de las realidades que te definen. Aunque tú seas estas realidades relativas, este estado de revelación esencial que es la afirmación de la Unidad en ti expresa la Esencia por abstracción de toda relación. Atribuida a Allâh, la Unidad designa la pureza de la Esencia aislada de todos los Nombres, de todas las Cualidades, de toda causa y de todo efecto. Ella es la revelación suprema, porque toda otra revelación estará necesariamente particularizada por algo, a excepción de la "Cualidad de Divinidad" (al-ulûhiyah) que no se distingue sino por su no-exclusividad. La Unidad es pues la primera manifestación (zuhûr) (3) de la Esencia.

Está vedado a la criatura atribuirse el estado de la Unidad, pues la Unidad es la pura Esencia abstracta de lo Divino y de lo creado, mientras que ésta, a saber, el servidor, está determinada por la condición de criatura. Por lo demás, atribuirse

algo significa sujetarlo y emplearlo, lo que sería contrario al principio mismo de la Unidad, que por ello no pertenecerá a la criatura; ella es exclusivamente de Allâh. Si tú te contemplas a ti mismo en ese estado de revelación, te contemplas en virtud de tu Dios y de tu Maestro; no pretendas entonces poseer tal estado en tanto que criatura, pues este estado de revelación no es de aquellos de los que pueda participar nunca la criatura [como tal], sino que sólo es de Allâh, como primera revelación esencial. Ahora bien, como tú sabes por ti mismo que tú eres [en tu realidad metafísica, luego supra-individual] lo que se entiende por Esencia, y que el verdadero sentido de la criatura es Allâh (al-haqq), juzga a la criatura suprimiéndola, y da testimonio de que Allâh es tal como lo expresan los Nombres y las Cualidades que provienen de su Esencia, a fin de que de Allâh afirmes lo que Él afirma de Sí mismo (4).

NOTAS:

1. Al-'amâ significa literalmente "nube oscura"; con esta expresión el Profeta designó el estado "en el cual Allâh se encontraba antes de la creación", es decir, el estado principal inaccesible a cualquier conocimiento distintivo.
2. El "Sí", el Âtmâ de los hindúes.
3. El autor se expresa aquí de una forma elíptica, pues acaba de explicar que la Unidad (al-ahadiyah) corresponde al estado principal.
4. El sufí Mançûr al-Hallâj fue condenado a muerte por las autoridades religiosas y sociales por haber pronunciado la frase: anâ-l-haqq, "yo soy Allâh" (la "Verdad"); los maestros sufíes contemporáneos, como al-Junayd, aún reconociendo que al-Hallâj había hablado "por la lengua de su estado espiritual", y que había dicho la verdad, estiman no obstante con razón que para los jueces del "exterior" (az-zâhir), esta frase no podía ser sino la de un individuo que pretendiera ser Allâh.

DE LA UNICIDAD (al-wâhidiyah)

La Unicidad es una revelación de la Esencia

Que aparece como síntesis a causa de la distinción de mis cualidades.

Todo en Ella es único y diferenciado al mismo tiempo.

¡Admira pues la multiplicidad esencialmente una!

En Ella, esto es esto mismo, y lo que se va es como lo que viene.

Ella es la Realidad divina (al-haqîqah) de la multiplicidad

Contenida en la Soledad (al-wahdah) divina sin dispersión.

Por Ella todo se encuentra en el principio de cada cosa.

Y bajo este aspecto la negación (an-nafy) es igual a la afirmación (al-ithbât) (1).

La "Discriminación" (al-furqân) esencial es Su forma total.

Y la multiplicidad de las Cualidades que en Ella aparecen es como la de los versos [en el Libro sagrado].

Recita entonces, y lee en ti mismo el secreto [de Su Libro];

Pues tú eres el "Modelo evidente" (al-imâm al-mubîn) y en ti se oculta "el Libro oculto" (al kitâb al-maknûn) (2).

Debes saber que la palabra "Unicidad" (al-wâhidiyah) designa la siguiente revelación de la Esencia: ésta aparece como Cualidad y la Cualidad como Esencia, de forma que, bajo este aspecto, cada Cualidad divina se presenta como la determinación esencial (al-'ayn) de cada una de las restantes. Así, por ejemplo, el Vengador (al-muntaqim) es Allâh mismo, y Allâh es el Vengador; por otra parte, el Vengador es el Benefactor (al-mun'îm); de igual modo, la Unicidad se manifiesta en la gracia (an-ni'mah) y se manifiesta esencialmente en la venganza; la gracia, que es un aspecto de la misericordia (ar-rahmah), se presenta así como la esencia misma de la venganza, que es un aspecto del castigo; y, además, la venganza, que no es sino el castigo, se muestra como aspecto de la gracia, identificada con la misericordia. Esto es así en virtud de la aparición de la Esencia en las Cualidades y en sus efectos.

En toda cosa en que la Esencia se manifiesta según la ley de la Unicidad (al-wâhidiyah), Ella es la determinación esencial de cualquier otra cosa; pero esto no se refiere más que al aspecto divino de la Unicidad, y no a la Esencia en tanto

que ésta da a todo lo real lo que tiene de realidad, pues sería ésta la revelación de la Esencia misma.

La distinción entre la Unidad (al-ahadiyah), la Unicidad (al-wâhidiyah) y la "Cualidad de Divinidad" (al-ulûhiyah) consiste en que, en la Unidad, ninguno de los Nombres y Cualidades se manifiesta; se refiere entonces a la Esencia pura en su actualidad inmediata, mientras que en la Unicidad los Nombres, las Cualidades y sus actividades se manifiestan, pero sólo con respecto a la Esencia, y no en modo separativo, de forma que cada uno es la determinación esencial del otro. En cuanto a la "Cualidad de Divinidad", los Nombres y las Cualidades se manifiestan según lo que es propio de cada uno de ellos; el Benefactor es el contrario del Vengador, y viceversa. Lo mismo ocurre con los demás Nombres y Cualidades; la Unidad, sin embargo, aparece en la "Cualidad de Divinidad" según lo que exige la ley de la Unidad misma, y según lo que exige la ley de la Unicidad, de manera que la "Cualidad de Divinidad", que engloba en su revelación a las leyes de todas las revelaciones, da a todo lo real lo que le viene de realidad.

La Unidad corresponde a la sentencia divina (3): "Allâh era (4), y ninguna cosa era con Él", y la Unicidad a la siguiente: "y Él es ahora tal como era".

Dice Allâh: "Toda cosa es perecedera, salvo Su Faz" (5). Es por ello que la Unidad es superior a la Unicidad, puesto que es la Esencia pura, y que la "Cualidad de Divinidad" es superior a la Unidad, ya que le otorga su realidad; pues la ley de la "Cualidad de Divinidad" consiste en que Ella es el supremo de los Nombres (6), el más completo, el más noble y el más excelente; su superioridad sobre la Unidad es como la superioridad del todo sobre la parte, mientras que la superioridad de la unidad sobre las otras revelaciones de la Esencia es como la de la raíz sobre la de las ramas. En cuanto a la superioridad de la Unicidad sobre el resto de las revelaciones, es como la de la Unión sobre la de la separación.

¡Busca entonces sus significados en ti mismo, y medítalos!

NOTAS:

1. Alusión a las dos partes de la shahâdah: "no hay divinidad si no es la Divinidad" (lâ ilaha ill-Allâh).
2. Designaciones coránicas del Libro revelado.
3. Hadîth qudsî.
4. El pasado se emplea en árabe, como en hebreo, para simbolizar lo eterno, por analogía con la función del pasado en el encadenamiento de la causalidad relativa.
5. Corán, XXVIII, 88. El pronombre posesivo puede ser referido a Allâh o a la cosa misma, siendo la Esencia -precisamente designada por el término "Faz" (wajh)- una.
6. Es decir, el Nombre que le corresponde, Allâh.

DE LA BEATITUD MISERICORDIOSA (ar-rahmâniyah)

En la Beatitud misericordiosa (ar-rahmâniyah) (1) se manifiestan las realidades divinas (al-haqâiq) de los Nombres y de las Cualidades; ella se refiere por así decir al punto medio entre lo que atañe exclusivamente a la Esencia divina, como los Nombres de la Esencia (2), y lo que tiene una faz vuelta hacia las criaturas, como El Conocedor, El Potente, El Entendedor, u otras conexiones con las realidades de la existencia (3). En consecuencia, el término ar-rahmâniyah sintetiza todas las dignidades divinas, con excepción de los órdenes creados, de forma que posee un sentido más "exclusivo" que el término al-ulûhiyah, en razón la propia exclusividad divina, pues la "Cualidad de la Divinidad" comprende tanto a los principios divinos como a las condiciones criaturales. La relación entre la "Cualidad de Divinidad" y la Beatitud-Misericordia es entonces análoga a la existente entre lo general y lo particular. Desde este punto de vista, la Beatitud misericordiosa es más noble que la "Cualidad de Divinidad", puesto que designa la manifestación (4) de la Esencia en los órdenes superiores, y Su pureza está fuera del alcance de los órdenes inferiores. Ella es además, de entre las afirmaciones de la Esencia, la única que especialmente concierne a las dignidades superiores bajo el aspecto de la no-separatividad.

Así, la relación jerárquica entre la Beatitud-Misericordia y la "Cualidad de Divinidad" es comparable a la que existe entre el azúcar y la caña de azúcar: el azúcar ocupa el rango supremo de entre todo lo que se halla en la caña, pero la caña contiene otras cosas además del azúcar. Ahora bien, si afirmas la superioridad del azúcar sobre la caña, ello se debe a que preconizas la superioridad de la Beatitud-Misericordia sobre la "Cualidad de Divinidad", pero si por el contrario afirmas la superioridad de la caña, considerando que ésta engloba el azúcar y también otras cosas, es como si afirmaras la superioridad de la "Cualidad de Divinidad" sobre la Beatitud-Misericordia.

El Nombre que se manifiesta en la dignidad de esta Beatitud es ar-rahmân (El Clemente); éste resume los Nombres de la Esencia y las siete Cualidades de la Persona, que son: la Vida, el Conocimiento, la Potencia, la Voluntad, la Palabra, el Oído y la Vista. En cuanto a los Nombres de la Esencia, se trata de Nombres tales como la Unidad, la Unicidad, la Santidad, y aquellos que se les asemejan. Y todo esto no atañe sino a la Esencia, a la cual el Ser es necesario; ¡exaltada sea la Santidad del Rey adorado!

O bien puedes designar esta Dignidad (de ar-rahmâniyah) mediante tal Nombre, a causa de la misericordia (ar-rahmah) que envuelve todo el orden divino o creado, pues es por la aparición del Nombre ar-rahmân en las Dignidades divinas que fueron manifestados los órdenes creados (5). La misericordia universal deriva de la presencia del Clemente (ar-rahmân).

La primera misericordia que Allâh tuvo por las existencias fue la manifestación (6) del mundo a través de Sí mismo. Pues Él dice: "Y Él os ha sometido lo que hay en los cielos y lo que hay en la tierra. Todo procede de Él" (Corán, XLV, 12-

13). Por esta razón, Él se manifiesta en las existencias revelando Su Perfección en cualquier parcela singular del mundo, sin que por ello Él se multiplique por la multiplicidad de Sus lugares de manifestación; pues Él permanece único en todos esos lugares de manifestación, y Uno según lo que exige Su noble Esencia en Sí misma.

A esta aparición de Allâh en todas las mínimas partículas de la existencia aluden los iniciados cuando hablan del Ser que penetra (al-wujûd as-sârî) todas las existencias. El secreto de esta penetración consiste en que Él crea el mundo de Sí mismo; ahora bien, como Él no es divisible, todas las cosas del mundo son, por así decir, enteramente Él mismo. En cuanto al nombre de criatura, le viene a las cosas como un préstamo; no se trata, como algunos admiten, de que las Cualidades divinas le sean prestadas al servidor; lo que es prestado a las cosas no es sino su condición de criaturas, ya que su origen es el Ser principal.

Allâh (al-haqq) (7) presta entonces a Sus realidades esenciales (haqâiq) el nombre de criatura, a fin de que se manifiesten los secretos de la "Cualidad de Divinidad" (al-ulûhiyah) y sus posibilidades de contraste. Así, Allâh (al-haqq) es, desde este punto de vista, la hylé (8) del mundo. Pues Allâh dice: "No hemos creado los cielos y la tierra y lo que hay entre ambos sino por la Verdad (al-haqq)" (Corán, XXV, 59, y XLVI, 2-3).

El mundo es comparable al hielo, y al-haqq al agua, que es su origen. Ahora bien, el nombre de "hielo" no es sino algo prestado a esta coagulación, y es el nombre de agua lo que le conviene según su realidad esencial (haqîqah).

Por otra parte, he aludido a ello en mi poema (qaçîdah) titulado "Los Destellos del Misterio en las Singularidades esenciales", una qaçîdah sublime, de la cual el tiempo no recordará su rico bordado de verdades, y a la que esta época no comprenderá. En cuanto a la alusión de la que acabo de hablar, se encuentra en el siguiente pasaje:

En una parábola, la creación es semejante al hielo,

Y Tú eres el agua que brota.

El hielo que elaboramos no es distinto al agua,

Y sólo en tal condición se encuentra por leyes contingentes.

Pero el hielo se fundirá, y se disolverá su condición.

Se restablecerá, de hecho, la condición líquida.

Los contrastes se unifican en una sola belleza.

En ella se desvanecen, y es de ellos que ésta resplandece.

La Beatitud-Misericordia (ar-rahmâniyah) es la afirmación divina más grande y la revelación más perfecta y sintética, y por ello el Señorío (ar-rubûbiyah) es su Trono ('arsh), la Realeza (al-malikiyah) su Pedestal (kursî), la Grandeza (al-'azamah) su Tintura (rafrat), la Potencia (al-qudrah) su Campana (jaras), y el Apremio (al-qahr) su Resonancia (çalçalah).

Es el Nombre ar-rahmân lo que en ella aparece, con todo lo que implica la Plenitud divina (al-kamâl), porque domina y penetra las existencias, y su principio las rige; y tal es el significado de [la expresión coránica] "el Clemente (ar-rahmân) está instalado en el Trono" (9), pues toda cosa existente en la que la Esencia divina está presente en modo dominante es el trono de tal o cual aspecto de la Esencia divina, aspecto que se manifiesta más particularmente en ella. En cuanto a la dominación del Clemente, se entiende por ello el acto de Allâh de establecerse como Maestro de las cosas por Su Potencia, por Su Ciencia, por Su facultad de abarcar las existencias estando a la vez presente en ellas, a la manera de quien se asienta en un trono, y ello de un modo trascendente, sin que haya localización (hulûl) de Allâh, ni contacto con las cosas; ¿y cómo serían posibles la localización y el contacto, ya que Él es [esencialmente] las propias existencias? Este modo de la Presencia divina en las existencias se relaciona con Su Nombre ar-rahmân, porque Él es misericordioso con respecto a lo creado, manifestándose en lo creado y manifestando a lo creado en Sí mismo; ambas cosas son ciertas. Has de saber que si la imaginación elabora una forma cualquiera en la mente, esta forma imaginaria es creada; ahora bien, el Creador está presente en toda criatura, y, por otra parte, esta imaginación está en ti, de manera que tú eres, con respecto a ella, como Allâh (al-haqq). La elaboración de las formas [mentales] depende necesariamente de ti, pero en Allâh, y Allâh (al-haqq) está presente en ellas (10).

En este capítulo acabo de hacer alusión a un secreto de un alcance inmenso, mediante el cual pueden conocerse muchos misterios divinos, como, por ejemplo, el misterio de la predestinación y el de la ciencia divina, que es una ciencia única que abarca lo Divino y lo creado; por él puede saberse que la Potencia divina depende de la Unidad en virtud de la Beatitud-Misericordia, que es como su lugar de revelación, y que la raíz del conocimiento [distintivo] es la Unicidad, y ello igualmente en virtud de la Beatitud misericordiosa (11). Y detrás de todo esto hay sutiles alusiones. Medita entonces estas cosas desde el comienzo del capítulo, rechaza la corteza y toma el núcleo; Allâh premia con el éxito a la rectitud.

Has de saber que ar-rahmân (El Clemente) y ar-rahîm (El Misericordioso) son dos Nombres derivados de ar-rahmah (la Misericordia), pero el significado de ar-rahmân es más general, y el de ar-rahîm más exclusivo y [en un cierto sentido] más perfecto: ar-rahmân es más general porque manifiesta su rahmah (misericordia) en todas las existencias, y ar-rahîm es más exclusivo porque su rahmah se dirige solamente a los elegidos. La misericordia de ar-rahmân está mezclada con el castigo, al igual que una medicina repelente y maloliente que, aunque sea una rahmah para el enfermo, contiene algo que es contrario a su constitución, mientras que la rahmah de ar-rahîm no está afectada por ninguna

mezcla, es la pura beatitud, y no se la encuentra sino entre las gentes de la beatitud perfecta. En cuanto a la misericordia con la que Allâh regala a Sus propias Cualidades y Nombres al manifestar sus actividades y sus efectos, proviene de la misericordia regida por el Nombre ar-rahîm, de manera que ar-rahîm está contenido en ar-rahmân, como la esencia individual (al-'ayn) en la constitución física (al-haykal) (12) del ser humano: uno de los dos es más noble, más exclusivo y más elevado, pero sin embargo el otro sintetiza el todo. Es por ello que se dice que ar-rahîm no manifiesta su plena misericordia sino en el más allá, porque es demasiado vasto para este mundo inferior, y porque toda la beatitud de este mundo está necesariamente afectada por una mezcla, de forma que se relaciona con las revelaciones de la Beatitud-Misericordia (ar-rahmâniyah).

NOTAS:

1. Derivado de ar-rahmân, "El Clemente". El sustantivo rahim, el más simple derivado de la misma raíz RHM ("ser misericordioso hacia") significa "matriz"; la imagen de la matriz que concibe, desarrolla y nutre al feto puede ilustrar de

la mejor manera lo que Jîlî dice sobre ar-rahmâniyah.

2. Como "El Uno", "El Único", "El Santo", etc.

3. El conjunto de las Cualidades que tienen una faz vuelta hacia las criaturas está comprendido en el Nombre ar-rabb, "El Señor". De estas Cualidades, algunas pueden ser concebidas también como estando orientadas, sea hacia las criaturas, sea hacia la Divinidad misma, del mismo modo que la Cualidad del Conocimiento puede tener por objeto a las criaturas o a la Divinidad. Otras, tales como por ejemplo la Cualidad de Juez -al no poder ésta juzgarse a Sí misma- no son concebibles sin ser puestas en correlación con la creación; están particularmente comprendidas en el Nombre al-malik, "El Rey", que es, desde este punto de vista, jerárquicamente inferior al Nombre ar-rabb. Los principales aspectos divinos son mencionados en la primera mitad de la Fâtihah -la primera sura del Corán-, que constituye el elemento esencial de la oración ritual del Islam: "Alabanza a Dios (Allâh), El Señor (rabb) de los mundos, El Clemente (ar-rahmân), El Misericordioso (ar-rahîm), El Rey (al-malik) del Día del Juicio..."

4. Se trata naturalmente de la manifestación principal.

5. Es entonces a causa de la Realidad divina que expresa este Nombre que las posibilidades de manifestación, principalmente contenidas en el Ser divino, fueron producidas a la existencia. La rahmah divina es en cierto modo el principio expansivo que hace que el Infinito divino "se desborde" (afâda) hacia las posibilidades relativas, que, en sí mismas, no son más que puras limitaciones. Según el simbolismo sufí, el mundo se ha producido por el "Expir del Clemente" (nafas ar-rahmân), y este Expir se identifica por otra parte con la Substancia universal que despliega las existencias en modo distintivo y que es su soporte "plástico". Ver Du Soufisme, pp. 37, 44, 47 y ss.

6. Literalmente, la "existencialización".

7. al-haqq es un nombre de Allâh empleado especialmente en correlación con al-khalq, "la criatura".

8. La Substancia primordial. La Unidad substancial simboliza aquí a la unidad principal misma.

9. Corán, XX, 4.

10. Todo este pasaje lleva implícito un doble sentido, puesto que la expresión al-haqq significa a la vez "Dios" y "la verdad".

11. Es decir, que la Potencia y el Conocimiento dependen de los aspectos de la Unidad, pero al mismo tiempo suponen el principio "expansivo" que es ar-rahmâniyah.

12. Literalmente, "templo", "santuario".

DE LA OSCURIDAD DIVINA (al-‘amâ)

La Oscuridad divina es el lugar primordial

En que los soles de la belleza se ocultan.

Es el Sí del propio Allâh (nafsu nafsi-Llâh),

Por el cual Él es, y del cual jamás Él procede,

De forma que no cambia.

Su símbolo es el estado latente del fuego en el sílex.

Si bien el fuego emana de una piedra,

No obstante no se separan, en principio y en su estado latente;

Él subsiste siempre no-manifestado,

Y su manifestación en nada cambia su estado principal.

Os mostramos a un espectador,

Ciego ante su propio sujeto (1);

¡Allâh, exaltado sea, no se compara!

Ella es la consternación de las inteligencias

En su impotencia por asimilar lo que, para ellas, es oscuridad.

Ella es el Sí divino, y no por las tinieblas que implica,

Sino, si se comprende bien, por las luces que conlleva.

Distinta a la Unidad incognoscible,

O a la Unicidad conocible de lo múltiple,

Inasible en Sí misma, sustraída de toda visión,

Se le llama la Oscuridad divina.

Por "Oscuridad" divina se designa la Realidad de las realidades (haqîqat al-haqâiq), que no podría ser calificada de "divinidad" ni de "criatura", siendo Esencia pura sin relación con ningún grado divino o criatural, de manera que no puede serle atribuida ni cualidad ni nombre. Tal es el sentido de la frase del Profeta: "No hay aire por encima de la Nube oscura (al-'amâ) ni por debajo de ella", es decir: no hay divinidad por encima, ni naturaleza creada por debajo. La oscuridad divina es entonces el paredro de la Unidad (al-ahadiyah): del mismo modo que todo Nombre y toda Cualidad se desvanece en la Unidad, en la que nada se manifiesta, tampoco nada se manifiesta ni se revela en la Oscuridad divina. Existe no obstante una distinción que hacer entre la Oscuridad divina y la Unidad, en el sentido en que la Unidad afirma la Esencia en la Esencia por exaltación; es la manifestación esencial única, mientras que la Oscuridad divina es la Esencia desde el aspecto de Su realidad absoluta, Realidad de la que nada se comprende, por ser tan sublime, o íntima; es la no-manifestación oscura de la Esencia, lógicamente opuesta a la manifestación suprema que es la Unidad; ésta revela la pureza de la Esencia, así como aquella se oculta por la pureza de la Esencia. Allâh, sin embargo, es demasiado sublime como para que Él se oculte a Sí mismo por alguna manifestación, o para que Él se manifieste a Sí mismo fuera de un estado de ocultación; pero Él se halla eternamente en los estados de ocultación, de no-manifestación y de manifestación que se derivan de su Esencia, al igual que posee siempre Sus actividades, Sus aspectos, Sus productos, relaciones, Nombres y Cualidades, sin que Él cambie o Se transforme, sin que Él Se revista de algo dejando otra cosa aparte, o sin que Él Se despoje de algo para asir otro algo; el principio de Su Esencia permanece siempre tal como era, y será siempre tal como es, -"No hay cambio en la naturaleza de Allâh" (2)-; todos estos cambios o evoluciones en las formas y en otras partes, todo lo que es relación o producto, no proviene sino de modos según los cuales Allâh Se revela a nosotros, de manera que Él permanece en Sí mismo eternamente tal como era antes de que Se manifestara a nosotros. Ahora bien, sean cuales sean estos modos, jamás Su Esencia asume más que un único estado de revelación (tajallî), a saber, el que Le es esencial, de forma que no hay más que una sola irradiación (tajallî), y ésta no posee más que un solo Nombre, el cual no corresponde sino a una sola Cualidad (3); pues en el todo no hay más que uno sólo que está exento de toda multiplicidad; es Él, que Se revela a Sí mismo al todo, así como Se revela eternamente...

Este estado único de revelación Le es exclusivo, de manera que la criatura jamás participa de él, pues tal estado no asume aspectos ni división interna, ni atribución, ni cualidades, ni nada semejante; para que la criatura pudiera participar de él, sería preciso que tuviera aspectos, relaciones, cualidades o algo de este orden; pero todo ello está excluido de este modo de revelación que Le es esencialmente propio, desde el no-comienzo hasta el no-fin. Por el contrario, todas las demás revelaciones, bien se refieran a la Esencia, a la Divinidad, a las Actividades, a las Cualidades o a los Nombres, corresponden siempre, aunque esencialmente Le pertenezcan, a Su manifestación hacia Sus criaturas. De manera general, ninguna especie de revelación Le impide permanecer en ese estado de revelación esencial, pero todos los otros modos de revelación dependen de éste, así como los planetas dependen del Sol, del que reciben su

luz; al igual, todas las demás revelaciones no son sino un reflejo del cielo de esta revelación suprema, o una gota de su océano; siendo reales, se aniquilan no obstante bajo la potencia de esta revelación esencial, que es exclusivamente de Allâh en virtud de Su conocimiento de Sí mismo, mientras que las restantes revelaciones son de Allâh en virtud del conocimiento de otro...

Ahora bien, tras haber afirmado que la Oscuridad divina es la Esencia misma bajo el aspecto de Su no-manifestación absoluta, y que la Unidad es la Esencia misma bajo el aspecto de Su afirmación suprema, abstraída de toda relación interna, podemos decir que tales expresiones no contienen un sentido válido, pues la Oscuridad divina no implica ningún aspecto de no-manifestación, ni la Unidad ningún aspecto de manifestación.

Has de saber que tú estás con respecto a ti mismo en un estado de oscuridad -"De Allâh es el símbolo supremo" (4)-, en el sentido en que tu totalidad apenas se manifiesta a ti mismo, sea cual sea el horizonte de tu conocimiento de ti mismo; ahora bien, bajo este aspecto, tú eres una esencia oculta en una oscuridad; ¿no sabes que Allâh es tu esencia y tu ipseidad (huwiyah)? (5) Ahora bien, tú no eres consciente de lo que eminentemente es tu realidad; estás entonces con respecto a ti mismo en la oscuridad, aunque, bajo el aspecto de la realidad divina, no estés velado para ti mismo, pues el principio de esta realidad quiere que ella no sea inconsciente de sí misma; de ello se sigue que tú estás divinamente revelado a ti mismo y, al mismo tiempo, por tu naturaleza creada, eres inconsciente de tu realidad divina; estás entonces simultáneamente manifestado y oculto para ti mismo. Es éste uno de esos símbolos "que Allâh formula para los hombres" (6), y que no comprenden sino los conocedores.

Cuando se le preguntó al Profeta dónde estaba Allâh antes de la creación, él respondió: "en una oscuridad", porque una manifestación procede siempre de un estado de no-manifestación, aunque no se trate aquí sino de una anterioridad puramente principal, y no temporal. Allâh es demasiado sublime como para que exista entre Él y Su creación una relación temporal; tampoco existe, entre Él y ella, separación, discontinuidad ni relación de coacción, ya que todas estas relaciones son en sí mismas creadas, y no podrían interponerse entre Allâh y Sus criaturas -a menos de concluir en una cadena sin fin, lo que sería absurdo-. No cabe duda de que tanto Su anterioridad como Su posterioridad, Su primacía como su ulterioridad, son aspectos principales y no relaciones temporales o espaciales; al igual que Él estaba en una oscuridad antes de la creación, Él está necesariamente en ese estado después de la creación. De ello se deduce que la Oscuridad divina es el estado principal de la Esencia exenta de cualquier relación, mientras que la creación exige la manifestación, que resulta de las relaciones asumidas por la Esencia; tal es el estado de anterioridad principal, y tal el estado de posterioridad; pero no hay "antes" ni "después", ya que Él es antes y después, es el Primero y el Último; ¡qué misterio, que Su manifestación sea también Su no-manifestación! Esto no es solamente verdad desde un cierto punto de vista, o bajo tal aspecto determinado; es verdaderamente así: Su primacía es esencialmente su ulterioridad, Su anterioridad es Su posterioridad;

las inteligencias están consternadas y no conciben sino Su inmensidad, pues ninguna idea podría abarcar Sus formas.

NOTAS:

1. Esto nos recuerda a la doctrina advaita del Sujeto conocedor que jamás puede asimilarse a sí mismo. La Esencia, en efecto, también es el sujeto absoluto.
2. Este versículo puede también traducirse por: "no hay cambio para la creación (el acto creador) de Allâh" (Corán, XXX, 29).
3. Según los contextos, traducimos aquí tajallî por "desvelamiento", "revelación" o "irradiación"; la idea de tajallî puede definirse mediante esta imagen: cuando el sol se "desvela" (tajallà), su luz "irradia" (tajallà) en el mundo.
4. Corán, XVI, 62.
5. O "aseidad".
6. Corán, XXIV, 35.

DEL DESVELAMIENTO (tajallî) DE LAS ACTIVIDADES DIVINAS (al-af'âl)

La revelación de Allâh en Sus actividades corresponde a un estado contemplativo (mashhad), en el que el servidor ve cómo la Potencia divina (al-qudrah) evoluciona en las cosas. Ve a Dios como el autor de su movimiento y de su reposo, pues toda acción de la criatura es abstracta y se atribuye sólo a Allâh. En esta contemplación, el servidor es despojado de todo poder, fuerza y voluntad propias.

Los contemplativos participan de este estado espiritual de maneras diferentes. A algunos, Allâh les muestra Su voluntad, y después Su acción, y el servidor se halla así despojado de poder, de acción y de voluntad. Es ésta la más perfecta contemplación de las Actividades divinas. A otros, Allâh muestra Su voluntad, haciéndoles contemplar Sus disposiciones en las criaturas y la evolución de éstas bajo la dominación de Su potencia. Algunos ven el Acto divino (al-amr) en el mismo instante en que se produce la acción por parte de la criatura, de modo que la atribuyen sólo a Allâh; otros contemplan esto retrospectivamente, cuando la acción ya se ha manifestado por parte de lo creado. Sin embargo, quien tiene esta visión de las cosas sólo puede ser justificado si su visión concierne a otro, y no si se refiere a sí mismo, a menos que se trate de una acción conforme a las reglas exteriores de la religión. Por el contrario, cuando Allâh revela a alguien primero Su voluntad, y después Su disposición en él, antes incluso de que se produzca la acción por parte del hombre -o en el hombre o a partir de él-, debemos aceptar esta visión como legítima, e incluso la buscaremos por las leyes religiosas; si el hombre que tiene esta visión de las cosas es sincero, su relación hacia Allâh será pura.

Cuando digo que la visión de este último está justificada, mientras que no podemos justificar la visión de otro que no ve el impulso divino sino después de la acción, esto significa que ni una ni otra pueden ser justificadas si se refieren a la Potencia divina en algo que estaría en contradicción con la "orden" (al-amr) o la "prohibición" (an-nahy), mientras que el acto, en su forma aparente, exige precisamente esta discriminación (1). Apliquemos entonces la discriminación a lo que es objeto de discriminación según la Ley sagrada, porque el principio mismo de la revelación divina [de que se trata] nos lo impone: en efecto, quien se encuentra en este estado contemplativo actúa según el principio divino, y es entonces justo que le juzguemos de acuerdo a su propia contemplación; es por ella que Allâh le obliga, al igual que nosotros estamos obligados a juzgar al impío según lo que Allâh ha prescrito en Su Libro. Toda esta consideración implica en definitiva aquello que ya he dicho acerca de la relación íntima del contemplativo hacia Allâh, relación cuya sinceridad garantiza la justicia de la visión. En cuanto a mi observación concerniente a quien no es consciente del impulso divino más que después de la acción, a saber, que no puede ser justificado más que en su contemplación de otro, y no de sí mismo, excepto para aquello que se funda en el Libro revelado (al-kitâb) y la costumbre sagrada (as-

sunnah), fue emitida para que el contemplativo no acepte una tal cosa de sí mismo, pues el hipócrita que realiza una acción impía dice igualmente: "Es por la voluntad, la potencia y la acción divinas que ella fue manifestada, y yo no cuento aquí para nada". Ahora bien, un tal grado espiritual (maqâm) existe.

Algunos se ven como el objeto de la acción divina; su propia acción sigue a la de Allâh. Se consideran a sí mismos como obedientes en una acción que es conforme a las prescripciones divinas, y como desobedientes cuando la acción es contraria a dichas prescripciones, estando ellos mismos despojados de poder, de fuerza y de voluntad propias. Otros no son del todo conscientes de su propia acción; no ven más que la única acción de Allâh. Un hombre semejante no se considera en absoluto como el autor de una acción, ni se dirá obediente en la acción conforme a la Ley sagrada, ni desobediente en una acción contraria. En esta categoría de contemplativos, hay quienes, habiendo compartido tu alimento, juran después no haber comido; han bebido y juran no haberlo hecho; después juran no haber jurado, y con respecto a Allâh son sinceros y verídicos. Éste es un punto que no comprenderá sino aquel que ha saboreado él mismo y realmente vivido este estado contemplativo.

Algunos no contemplan la acción de Allâh más que en el otro, y no en ellos mismos, es decir, en lo que individualmente les concierne. Otros no contemplan la acción de Allâh más que en ellos mismos, y no en los demás, y esta contemplación es superior a la primera.

Algunos contemplan la acción de Allâh en sí mismos para los actos conformes a las prescripciones divinas, mientras que no ven la influencia de la Potencia divina en las transgresiones. Ellos contemplan a Allâh en virtud de Su revelación en los actos adecuados, pero Allâh les oculta Su acción en ellos con respecto a las transgresiones, por misericordia, para que no caigan en la desobediencia; éste es un signo de su debilidad, pues, si fueran fuertes, verían a Allâh actuar en ellos tanto en las transgresiones como en la obediencia, ya que su conformidad a la Ley exterior está preservada (2).

A otros, la acción divina no se revela sino en las transgresiones; son así probados por Allâh, y apenas Le pueden contemplar en los actos de obediencia. Quien posee esta cualidad se encuentra en uno de estos dos casos: o bien Allâh Se oculta a él en los actos de obediencia, porque él desea ser obediente y prefiere la obediencia a cualquier otra cosa, de manera que Allâh Se oculta a él y Se le revela en las transgresiones, a fin de que Le vea y alcance así la Plenitud divina - y el signo de ello es que se vuelve hacia la obediencia y no continúa transgrediendo-, o bien este hombre cae gradualmente, hasta establecerse en la desobediencia; en este caso, Allâh Se oculta a él [definitivamente], y permanece para siempre en el pecado; ¡que Allâh nos preserve de ello!

Aún otros contemplan a Allâh tanto en la obediencia como en su contrario...

Unos, contemplando la acción divina en la desobediencia, no se apaciguan, sino que lloran y se apenan y se entristecen y piden a Allâh que les perdone y les

preserve de las transgresiones cuando caen bajo la coacción de la Potencia divina; ésta es la prueba de su sinceridad, de la pureza de su visión y de la ausencia de deseo individual en aquello que les ha sido destinado. Otros no se apenan, ni se entristecen, ni ruegan ser preservados de las transgresiones, sino que permanecen tranquilos bajo el flujo de la Potencia y actúan como Ella quiere, sin encontrar en ello ninguna sensación. Es la prueba de la fuerza de su intuición en este estado contemplativo, que es superior al primero, si no está mezclado con ninguna sugestión del alma.

En algunos, Allâh transformará su desobediencia en obediencia, de forma que sus acciones no serán contadas como transgresiones hacia Allâh. En otros, su aparente desobediencia es en sí misma obediencia, puesto que es conforme a la Voluntad divina, aunque el Mandato divino contradiga lo que la Voluntad divina exige de ellos. En este estado, el servidor será desobediente con respecto al Mandato, y a la vez obediente y conforme a la Voluntad. Y ello porque contempla, antes de la acción, a la Voluntad divina con respecto a él; es entonces, en realidad, conforme a la Voluntad divina, pues ve la influencia de la Potencia divina sobre él, y cómo Allâh le rodea y le envuelve (3).

Algunos son probados y Allâh Se revela a ellos en algo que es censurable a la vez en su esencia y según la ley exterior; contemplan a Allâh dirigiéndoles hacia la herejía, y se abandonan, sabiendo que son heréticos (4). Están determinados por la aparición de Allâh en tal acción... (5).

Ahora bien, debes saber que a estos hombres que contemplan las Actividades divinas, lo esencial queda velado, sea cual sea la grandeza de su grado espiritual y la claridad de su visión. De la Verdad ignoran más de lo que conocen, pues la revelación de Allâh en Sus Actividades es un velo para Su revelación en Sus Nombres y Sus Cualidades. Que ello baste al sujeto de la contemplación de las Actividades, que implica aún muchos otros estados; pues nosotros seguimos en este libro una vía media entre la sucinta exposición y el desarrollo.

Allâh dice la verdad, y es Él quien guía sobre el justo camino.

NOTAS:

1. La Voluntad divina se manifiesta bajo estas tres formas: la orden (al-amr), la prohibición (an-nahy) y el permiso (al-idhn).
2. Las transgresiones de las que se habla no son entonces sino interiores o virtuales; se trata de transgresiones con respecto a lo que exige la santidad.
3. Estas consideraciones son muy instructivas en lo que concierne a los "pecados" de David y Salomón.
4. No se trata de una herejía intrínseca, es decir, de un error, sino de una herejía extrínseca, luego de simple incompatibilidad formal; en este caso, hay "error" o "pecado" en la forma, no en sí, sino con respecto a la forma revelada, que es forzosamente exclusiva.
5. Hay entonces estados contemplativos cuya manifestación excede el marco de la Ley sagrada dada para la comunidad.

DEL DESVELAMIENTO (tajallî) DE LOS NOMBRES DIVINOS

Cuando Allâh, el Altísimo, Se revela a uno de Sus servidores por un Nombre, este servidor es arrebatado fuera de sí mismo bajo las fulguraciones del Nombre divino, de modo que, si invocas entonces a Allâh con este Nombre, es el servidor quien te responderá, pues el Nombre divino se aplicará desde entonces a él.

El primer grado en este orden espiritual es la contemplación de Allâh revelándose como El-que-existe (al-mawjûd) (1), y este Nombre se refiere al propio adorador. Más allá de este grado, Dios se revela primero por Su Nombre El Único (al-wâhid), y luego por el Nombre Allâh; en este punto, el servidor se desvanece bajo la irradiación divina, su montaña se resquebraja, y Allâh (al-haqq) le llama desde lo alto del Sinaí de su Realidad esencial (haqîqah): "En verdad, Yo soy Dios, no hay divinidad fuera de Mí: ¡adórame!" (Corán, XX, 14); entonces Allâh eclipsa el nombre del servidor y establece en su lugar Su Nombre, de manera que, si tú dices: ¡Allâh!, el servidor te responde: "¡Estoy a tu disposición!"

Si el servidor se eleva más alto y Allâh le fortifica y le confirma, después de su extinción (fanâ), en el estado de subsistencia (baqâ), Allâh responderá Él mismo a cualquiera que invoque a este servidor; así, por ejemplo, cuando digas: "¡Oh, Muhammad!", será Allâh quien responderá: "¡Aquí me tienes!"

Después, si el servidor continúa su ascenso, Allâh Se revela a él por el Nombre El Clemente (ar-rahmân), y luego por el Nombre El Señor (ar-rabb), y luego por el Nombre El Rey (al-malik), y luego por el Nombre El Conocedor (al-'alîm), y luego por el Nombre El Potente (al-qadîr); cada uno de estos Nombres implica una revelación superior a la que confiere el Nombre precedente, pues Allâh Se comunica de una forma más perfecta al revelarse distintamente: cuando Él Se desvela a Su adorador como El Clemente, diferencia con ello Su revelación global, expresada por el Nombre Allâh; igualmente, cuando Se manifiesta como El Señor, Él diferencia su revelación -relativamente global- "El Clemente", y Él diferencia Su manifestación "El Señor" en virtud del Nombre "El Rey". Este orden es el inverso de aquel que se aplica a las manifestaciones de la Esencia a Sí misma, manifestaciones cuya excelencia va de lo universal a lo particular, pues El Clemente es superior a El Señor, y Allâh superior a ambos. En virtud de esta analogía inversa entre la jerarquía de las manifestaciones de la Esencia y la jerarquía de las "revelaciones nominales", al adorador agota las revelaciones de los Nombre -cuya realidad intrínseca es siempre la Esencia- experimentando cada uno de ellos, pues cada Nombre divino lo exige y se aplica a él como a su propio sujeto. Es entonces cuando el pájaro de su intimidad cantará sobre las ramas de su santa realidad:

A aquel que invoca los nombres de mi Amada, respondo;

Yo llamo, y Laylâ (2) acude a mi pedido.

Es así porque no somos sino un solo espíritu;

Nos llamáis dos cuerpos, es extraño.

Somos como una sola persona que posee dos nombres y una sola esencia.

Por el nombre con que invoques a la Esencia, así Ella te visitará.

Mi esencia es Su Esencia, y mi nombre es Su Nombre.

Mi relación con Ella consiste en que yo me abismo en la unión.

En realidad, no somos dos esencias en un solo ser,

Pues el amante es también la Amada.

Cosa extraña, el hombre que recibe las revelaciones de los Nombres divinos no contempla nada más que la Esencia pura, sin que sea consciente del Nombre que La revela; y sin embargo, se discierne el Nombre divino que le domina, porque el contemplativo se refiere a la Esencia por el Nombre que rige en el mismo instante de su contemplación de la Esencia.

En esta contemplación por los Nombres divinos, los hombres difieren unos de otros. Hablaremos de algunas de sus vías, sin describirlas todas, dado que es imposible enumerar todos los Nombres divinos y, con mayor razón, todas las vías que llevan a cada uno de estos Nombres; pues los hombres que reciben la Revelación divina por un solo y mismo Nombre divino difieren no obstante por sus actitudes. No mencionaré entonces de todo ello sino lo que me fue dado durante mi propio viaje espiritual en Allâh; por otra parte, nada referiré en este libro, ni de mí ni de otro, sin que yo mismo lo haya experimentado en el tiempo en que recorría en Allâh el camino de la intuición (al-kashf) y de la visión directa (al-mu'âyanah). Regreso pues a aquello que dije acerca de las diferentes maneras con las que los hombres reciben las revelaciones de los Nombres divinos: a algunos, Allâh Se revela como El Anciano de los Días (al-qadîm), y acceden a esta revelación por la intuición de su preexistencia en el Conocimiento divino: reconocen que ellos eran antes de la creación, porque el Conocimiento divino, del que ellos mismos son el objeto, era eternamente. Allâh es esencialmente conocedor; ahora bien, el objeto del conocimiento no podría estar separado del propio conocimiento, pues es con respecto a su objeto que el conocimiento es conocimiento; dicho de otra forma, es el conocimiento del objeto lo que define la naturaleza del sujeto conocedor, de manera que, si el conocimiento es eterno, su objeto debe ser también eterno; de donde se sigue que los seres preexisten en el Conocimiento divino. Algunos se vuelven entonces a Allâh en virtud de Su Nombre El Anciano de los Días; cuando la Ancianidad de la Esencia se revela a ellos, su existencia efímera se desvanece, y subsisten eternamente por Allâh, inconscientes de su condición temporal.

A otros, Allâh Se revela como La Verdad (al-haqq), y a Ella acceden porque Allâh les descubre la Verdad divina expresada en la sentencia coránica: "No hemos creado los Cielos y la tierra y lo que hay entre ambos sino por la Verdad" (XV, 85, y XLVI, 2-3). Cuando la Esencia se desvela por Su Nombre La Verdad, la naturaleza creada del contemplativo se desvanece, y no subsiste sino su santa y trascendente esencia.

A otros, Allâh Se revela por Su Nombre El Único (al-wâhid), y Él les conduce a esta revelación mostrándoles la unidad intrínseca del mundo, que procede de la Esencia divina del mismo modo que las olas emanan del océano; contemplan la manifestación de Allâh en la multiplicidad de las criaturas, que se diferencian en virtud de la Unicidad divina; entonces, su montaña se resquebraja: el que invoca desfallece; su multiplicidad se funde en la soledad del Único; las criaturas son como si jamás hubieran sido, y Allâh como si jamás hubiera cesado de ser (3).

A otros, Allâh Se revela por Su Nombre El Santísimo (al-quddûs), y acceden a esta revelación porque intuitivamente comprenden el secreto de la sentencia divina: "Y le insuflé Mi espíritu" (es decir, al cuerpo de Adán; Corán, XV, 29; XXXVIII, 72); Allâh les enseña que el Espíritu de Dios no es sino el propio Allâh, y que es santo y trascendente. Ahora bien, desde que Allâh Se desvela en Su Nombre El Santísimo, el servidor se despoja de las impurezas de la existencia y subsiste por Allâh, trascendiendo todo lo efímero.

A otros, Allâh Se revela por Su Nombre El Aparente (az-zâhir); poseen la intuición de la Luz divina manifestándose en las cosas corporales, y reconocen por ello que es sólo Allâh lo que aparece. Ahora bien, cuando Allâh Se desvela como El Aparente, el servidor se extingue con toda la creación, no-manifestada como tal, en la manifestación del Ser divino.

A otros, Allâh Se revela por Su Nombre El Interior (al-bâtin), y acceden a Él por la intuición de que las cosas subsisten por Allâh, que es su realidad interior. Cuando Allâh Se desvela como El Interior, la manifestación del servidor, proyectada por la Luz divina, se extingue; Allâh deviene el interior del servidor, y éste el exterior de Allâh.

En cuanto a la revelación divina por el Nombre Allâh, el camino que a ella conduce no puede ser delimitado; por otra parte, lo mismo ocurre con la revelación de cualquier otro Nombre divino, como antes dijimos; definitivamente, no podrían ser fijadas las vías de acceso a estas revelaciones, pues sus modalidades varían en virtud de los receptáculos humanos. Cuando Dios Se revela a Su servidor por el Nombre Allâh, el alma del servidor se extingue, y Allâh se pone en su lugar, purificando su templo de las trabas de lo efímero, y rompiendo el lazo que le liga a las existencias; entonces, Él (4) es único por Su esencia y único por Sus cualidades, no conociendo ni padres ni madres. "Acuérdate de Allâh, y Allâh Se acordará de ti"; ¡contempla a Allâh, y Allâh te contemplará! Entonces él canta por la lengua de su estado:

Ella (5) me atrae, substituyéndose a mí en mí;
Ella me reemplaza, en verdad, pero, ¿dónde estoy yo ahora?
Yo me convierto en Ella, y Ella soy yo mismo;
No existe para Ella ningún ser singular que la desee.
Yo subsisto por Ella y en Ella; no existe "tú" entre nosotros.
Mi estado con Ella era en el pasado y será en el porvenir,
Pero yo he elevado mi alma, y Ella ha roto la barrera;
He despertado de mi sueño y abandonado mi tálamo.
Ella me ha mostrado a mí mismo por el ojo de mi realidad esencial;
Leo estos caracteres sobre el rostro de la Belleza,
He pulido mi belleza interior, convirtiéndome en el espejo
Donde están impresos los rasgos de la Plenitud.
Sus cualidades son las mías, mi esencia es la Suya,
Y en Sus virtudes se alza para mí [el Sol] de la Belleza.
Mi nombre es realmente Su Nombre; y el Nombre de Su esencia es mi nombre,
Y todos estos atributos me llegan por naturaleza.

Aún a otros, Allâh Se revela por Su Nombre El Clemente (ar-rahmân). Y es que Dios, revelándose a ellos por Su Nombre Allâh, les dirige por Su propia Esencia hacia el supremo grado divino, que sintetiza los aspectos de la Gloria y que penetra todas las existencias; es el camino que conduce a la revelación de la Esencia por el Nombre El Clemente (6). En este estado de desvelamiento divino, la actualidad espiritual del servidor quiere que los Nombres divinos desciendan sobre él uno tras otro, y que los reciba según la medida de lo que Allâh en él deposita de Su Luz esencial. Los Nombres se suceden hasta que el servidor recibe la revelación divina por el Nombre El Señor (ar-rabb); entonces descienden sobre él los Nombres de la Persona (an-nafs) divina, que se hallan bajo la dominación del Nombre El Señor y que sintetizan los aspectos de lo divino y de lo creado, como El Conocedor (al-'alîm), El Potente (al-qadîr) y sus semejantes. Su serie termina en el Nombre El Rey (al-malik); cuando el servidor recibe éste y Allâh Se desvela a él esencialmente, todos los demás Nombres, en toda su

plenitud, descienden igualmente sobre él uno tras otro, hasta llegar al Nombre El Subsistente (al-qayyûm). Cuando el servidor recibe este último y Allâh Se revela a él por este Nombre, él ha pasado de los "desvelamientos de los Nombres divinos" a los "desvelamientos de las Cualidades divinas" (7).

NOTAS:

1. O más precisamente: "El que es real"; la palabra "existir", que contiene un matiz de relatividad, tiene aquí una función simbólica.
2. Nombre de la amada del ilustre Majnûn (el "poseído"), que es frecuentemente tomado como símbolo del contemplativo ebrio de amor divino; Laylâ es entonces la Realidad divina (al-haqîqah).
3. En realidad, Él jamás cesa de ser; el paralelismo de las dos frases simplemente indica que para el contemplativo que se halla en tal estado de extinción no se concibe el fin de dicho estado.
4. Este pronombre es voluntariamente ambiguo; puede referirse a Allâh o al ser liberado.
5. La Realidad divina (al-haqîqah).
6. Es decir, que la diferenciación de la luz divina que reintegra poco a poco todos los aspectos cósmicos del servidor se opera espontáneamente a partir de un primer "contacto" global con la Esencia.
7. Como el autor nos ha hecho comprender anteriormente, no puede tratarse aquí sino de una especie de esquema ideal del proceso espiritual, esquema que por otra parte tienen sus correspondencias en algunas vías fundadas en la invocación de una serie de Nombres divinos; la regla qadirita es particularmente explícita a este respecto (cf. Mehmmmed Ali Aïnî, Abd-al-Kadir Guilânî, París, Geuthner, 1938).

DEL DESVELAMIENTO (tajallî) DE LAS CUALIDADES DIVINAS

Cuando Allâh Se revela a Su servidor en una de Sus Cualidades, el servidor planea en la esfera de esta Cualidad, hasta que alcanza su límite por vía de integración (al-ijmâl), y no por conocimiento distintivo, pues aquellos que realizan las Cualidades divinas no tienen conocimiento distintivo si no es en virtud de la integración. Si el servidor planea en la esfera de una Cualidad, y la realiza enteramente por integración [espiritual], se asienta en el trono de esta Cualidad, de manera que se la asimila y se convierte en el sujeto de la misma; entonces, encuentra otra Cualidad, y así sucesivamente, hasta realizar todas las Cualidades divinas. Que esto no te confunda, hermano, pues, en cuanto al servidor, Allâh, queriendo revelarse a él por un Nombre o por una Cualidad, le extingue, aniquilando su yo y su existencia; después, cuando la luz de la criatura se ha extinguido, y el espíritu individual desaparece, Allâh hace residir en el templo (haykal) criatural, sin que por ello haya localización (hulûl) (1) divina, una realidad sutil (2) que no estará ni separada de Allâh ni unida a la criatura, reemplazando así aquello de lo que Él le despoja, pues Allâh Se revela a Sus servidores por generosidad; si Él les aniquilara sin compensación, no sería por Su generosidad, sino por Su rigor; ilejos de Él que así sea! Esta realidad sutil es lo que se denomina Espíritu Santo (ar-rûh al-quds). Ahora bien, ya que Allâh establece, por Su Esencia, una realidad sutil en lugar del servidor, Su revelación se comunica a esta realidad, de manera que Él no Se revela sino a Sí mismo, aunque llamemos a esta realidad sutil divina "servidor", dado que ella ocupa su lugar; no hay aquí ni servidor ni Señor, pues si ya no existe servidor, el Señor cesa de ser Señor; en realidad, no hay sino Allâh, el Único, el Uno.

La criatura no tiene ser sino por atribución contingente,

En realidad ella no es nada.

Cuando aparecieron las luces divinas

Esta atribución se desvaneció,

De forma que las criaturas no eran ni cesaban de ser.

Allâh las extinguió, pero en sus esencias jamás han existido,

Y subsisten en su extinción...

Cuando desaparecen, el Ser vuelve a Allâh;

Él es entonces tal como era antes de que ellas surgieran;

El servidor deviene como si jamás hubiera existido,

Y Allâh como si jamás nada hubiera cesado de ser.

Sin embargo, cuando aparecen las fulguraciones divinas,
La criatura se reviste de la luz de Allâh, y se hace una con Él.
Él la extingue, pues se sustituye a ella;
Él queda en lugar de las criaturas, pero ellas jamás ocuparon nada.
Como las olas, cuyo principio es la unidad del mar,
Y que, en su multitud, están unidas por él;
Cuando está en movimiento, las olas son el mar en su totalidad,
Y cuando se halla en reposo, no hay olas ni multiplicidad.

Debes saber que los desvelamientos de las Cualidades divinas no son sino la asimilación, por la esencia del servidor, de las Cualidades del Señor, y esta asimilación es fundamental, principal y definitiva, de la misma manera que una cualidad se vincula a su propio sujeto. Y esto debe entenderse, como hemos dicho, en el sentido de que la realidad sutil divina, que se sustituye al servidor y ocupa su organismo (al-haykal), se asimila ella misma las Cualidades divinas de una manera fundamental, principal y definitiva, de manera que sólo Allâh Se atribuye las Cualidades que son las Suyas, no contando para nada el servidor.

Los hombres participan de esta revelación de las Cualidades divinas según sus receptividades espirituales, según la continuidad de su ciencia y según la fuerza de su decisión.

El servidor al cual Se revela Allâh por la Cualidad de la Vida se convierte él mismo en la vida del mundo entero; ve el desarrollo de su propia vida en todo lo que existe, cuerpos y espíritus. Contempla las ideas como formas que obtienen su vida de él mismo; no existirán para él formas ideales -como las palabras y los actos- ni formas sutiles -como los espíritus-, ni formas corporales de las que él no sea la vida, y será consciente de la forma en que esta vida emana de él. Reconoce esto directamente, sin mediación, por una intuición divina esencial y misteriosa. Yo mismo permanecí en este estado durante un cierto tiempo; contemplé la vida de los seres en mí, y distinguí en qué medida cada uno de ellos participaba de mi vida; ahora bien, cada uno participaba según su propia esencia; y sin embargo, yo era único en mi vida y sin separatividad interna. Esto duró hasta que la mano de la Asistencia divina me transportó hacia otro estado de conocimiento... Y no obstante no hay "otro".

A algunos, Allâh Se revela en la Cualidad del Conocimiento (al-'ilm). Pues, al haberse revelado Allâh en la Vida que penetra todas las cosas, el servidor saborea, por la unidad de esta vida, todo lo que constituye la naturaleza de las

cosas; desde entonces, la Esencia Se revela a él en la cualidad cognitiva, de modo que conocerá el universo entero, con el despliegue de todos sus mundos, desde su origen hasta su retorno al principio; él sabe como eran todas las cosas, como son y como serán; sabe lo que no existe y lo que, no existiendo, no fue no-existente; sabe cómo sería lo que no es, si fuera. Posee de todo esto un conocimiento fundamental, principal e intuitivo, por su propia esencia y en virtud de su penetración, a la vez integral y distintiva, en los objetos de conocimiento; conoce de una manera distintiva en su integración, aunque su conocimiento se realice en la no-manifestación pura (ghayb al-ghayb).

Aquel que realiza la Esencia divina agota sus intelecciones distintivas en la no-manifestación pura, extrayéndolas luego de lo no-manifestado a la conciencia del mundo objetivo; es consciente de la diferenciación de su conocimiento integral, diferenciación que se opera en la no-manifestación relativa, y conoce al mismo tiempo la integración total en la no-manifestación absoluta (3). En cuanto a aquel que participa de las Cualidades divinas, no posee sino el conocimiento que le arroja directamente a la no-manifestación pura. Es éste un discurso que solamente comprenderán los "extranjeros" [al mundo] y que no saborearán sino los más fieles, los más "cortesés" [hacia Allâh].

A algunos, Allâh Se revela en la Cualidad de la Visión (al-baṣar). Pues, habiéndose revelado primero por la visión intelectual total que todo lo penetra, Allâh Se revelará más particularmente en la Cualidad de la Visión, de forma que la visión del servidor se transformará en el órgano de su conocimiento; ya no hay entonces ni ciencia divina ni ciencia criatural que no sea el objeto de la visión de este servidor; ve a los seres tal como son en la no-manifestación pura; sin embargo, cosa extraña, los ignora en su conciencia exterior. Considera entonces esta visión sublime; ¿qué hay más asombroso y más delicioso? Y es que el servidor que realiza las Cualidades divinas no participa en su naturaleza creada de aquello que abarca su naturaleza divina; no hay pues conjunción; entiendo que lo que él realiza en su estado no-manifestado aparece en su conciencia "objetiva" de una forma accidental, y sólo por ciertas cosas que Allâh le manifiesta por generosidad. El servidor que realiza la Esencia, por el contrario, conoce el mundo objetivo por su realidad no-manifestada, y conoce la no-manifestación "objetivamente"; ha convertido entonces una en otra.

A algunos, Allâh Se revela por la Cualidad auditiva (as-sam'), de forma que entienden las voces de los minerales, de las plantas y de los animales, así como el lenguaje de los ángeles, y diversas lenguas; las cosas alejadas se manifiestan a ellos como las más cercanas. Y es que el servidor a quien Allâh Se revela por la Cualidad auditiva entiende en virtud de la unidad de esta cualidad todas esas diversas lenguas, así como los aspectos sutiles de los minerales y las plantas. En este estado de desvelamiento yo oí la ciencia de la Beatitud-Misericordia (ar-rahmâniyah) pronunciada por el Clemente (ar-rahmân); así aprendí la recitación del Corán; yo era el ritmo, y Él era la medida. Pero esto no lo comprenderán más que las "gentes del Corán", que son los elegidos de entre los hombres de Allâh.

A otros, Allâh Se revela por la Cualidad de la Palabra (al-kalâm); entonces, los seres existen por la palabra del servidor. Allâh, decimos, Se revela primero a Su servidor por la Cualidad de la Vida, luego le hace conocer, por la Cualidad cognitiva, el secreto de la Vida divina en él; más tarde le hace ver, y luego entender; es entonces cuando el servidor "habla" por la fuerza de la unidad de su vida, de manera que los seres existen por su palabra. Al mismo tiempo es consciente, de una forma no temporal, de que sus palabras jamás se agotarán. Es en este estado de revelación, igualmente, que Allâh habla a Sus servidores sin el velo de los Nombres y antes de que éstos se manifiesten.

Algunos, de entre aquellos que realizan la Palabra divina, oyen en sí mismos la llamada de la Realidad esencial (al-haқиqah), sin que esta llamada les llegue de ninguna parte, o sin que la perciban por un órgano sensorial; el servidor la escucha con su totalidad y oye: "Tú eres Mi amigo; tú eres Mi amado; tú eres el objeto; tú eres Mi rostro entre Mis servidores; tú eres el término último; tú eres el fin supremo; tú eres Mi conciencia íntima entre las conciencias; tú eres Mi luz entre las luces; tú eres Mi oído; tú eres Mi ornamento; tú eres mi belleza; tú eres mi perfección; tú eres Mi nombre; tú eres Mi esencia; tú eres Mi atributo; tú eres Mis cualidades. ¡Yo soy tu nombre; Yo soy tu forma; Yo soy tus caracteres; Yo soy tu señal, amigo mío! Tú eres la quintaesencia de los seres; eres tú el fin de la existencia y del devenir. Aproxímate para contemplarme, pues Me he acercado a ti por Mi ser; no estás lejos, pues soy Yo quien ha dicho: "Estamos más cercanos a él (es decir, al hombre) que su vena yugular" (Corán, L, 15). No te condiciono al llamarte servidor, pues si no hubiera servidor no habría Señor; tu Me has manifestado y Yo te he manifestado; sin tu condición de servidor, Mi señorío no sería aparente; tú Me haces pues existir, así como Yo te doy la existencia. Ven, amigo Mío, pues te quiero como atributo, y te he preparado para Mí; no te abandones a otro que a Mí; Yo no te abandonaré. ¡Amigo Mío, siénteme en los olores, cómeme en el alimento, imagíneme en lo imaginable, conóceme en las intelecciones, contéplame en lo sensible, tócame en lo tangible, vísteme en la vestidura! ¡Amigo Mío, tú eres Mi objetivo; por ti se Me nombra, y eres tú lo designado cuando se Me nombra!". ¿Hay amores más dulces, caricias más suaves?

A otros, de entre aquellos que han realizado la Palabra divina, Allâh habla por boca de la criatura; el servidor oye venir la palabra de algún sitio, y reconoce al mismo tiempo que no viene de ninguna parte; el sonido le llega de la criatura, pero lo oye emanar de Allâh.

Ocupado de Laylâ, me distraje de todo.

Cuando veo algo inanimado, le hablo como a Ella.

No es extraño que me dirija a otros

Como a cosas inanimadas, lo extraño es que me respondan.

De entre quienes han realizado la Palabra divina algunos hay a los que Allâh saca del mundo corporal y lleva al mundo de los espíritus; ocupan el rango supremo [de esta categoría de espirituales]. Algunos de ellos oyen hablar a Allâh en su corazón; otros elevan su espíritu hacia el cielo inferior, y aún otros hacia el segundo o tercer cielo, según lo que les ha sido predestinado. Algunos son elevados hasta el "Árbol-Loto del límite extremo" (sidrat al-muntahâ), donde Allâh les habla. Ahora bien, todos los que participan de esta Cualidad divina oyen hablar a Allâh según su propia penetración de las Realidades esenciales, pues Allâh pone a cada cosa en su lugar.

Para algunos, la manifestación de la Palabra divina va acompañada de remolinos de luz.

A otros se dirigirá un púlpito (minbar) de luz.

Otros ven una luz en su interior, y la Palabra emanando de esta luz; ven más o menos luz, una luz redonda, o una luz alargada.

Aún otros ven una forma espiritual que les dirige la palabra. Pero todo esto no puede ser llamado una manifestación de la Palabra divina más que si Allâh nos enseña que es Él mismo quien habla; ahora bien, esto no exige pruebas, pues inmediatamente se sabe. Es así particularmente con respecto a la Palabra divina, que no está oculta: aquel que sepa que todo lo que oye es Palabra divina no requerirá ni prueba ni explicación; es sólo por el conocimiento auditivo que el servidor reconoce la palabra divina.

A algunos de los que son elevados hasta el "Árbol-Loto del Límite extremo" les será dicho: "Amigo Mío, tu yo (aniyah) es Mi Sí (huwiyah); tú eres la esencia de Él, y Él no es otro que Yo. Amigo mío, es por obra Mía que tú has sido desplegado, y es por Mi unicidad que te has diferenciado, pero la obra que tú eres Me pone de manifiesto, y tu ignorancia Me cubre. Yo soy tu fin; Yo soy para ti, no para Mí; tú eres Mi fin; tú eres para Mí, no para ti. Amigo Mío, tú eres el punto que la circunferencia de la existencia tiene como centro, de modo que tú eres el adorador en ella y al mismo tiempo el adorado. Tú eres la luz; tú eres la manifestación; tú eres la belleza (al-husn) y el ornamento (az-zayn); tú eres como el ojo con respecto al hombre, y como el hombre con respecto al ojo (o a la esencia: al-'ayn)".

¡Oh, espíritu del espíritu, oh "Signo supremo"! (4)

¡Oh, alivio de los apenados por la fé ardiente!

¡Oh, término de las esperanzas, objetivo último de los deseos,

Nada más dulce y más real para mí que Tus palabras!

¡Oh, Kaaba de la realización (tahqîq), oh qiblah (5) de la pureza,

Oh, monte Arafat (6) de lo invisible, oh amanecer de la belleza deslumbrante;

Nos hemos rendido a Ti; Te hemos instituido administrador del reino de nuestro ser.

Todo este mundo y el más allá están a Tu disposición.

Si no fuera por Ti, no seríamos,

Y si no fuera por mí, Tú no serías.

Es por ello que Tú eres, y que nosotros somos;

Y la Realidad esencial no se percibe.

Eres Tú a quien vemos en el indigente, sin que haya indigencia!

De entre aquellos que realizan la Palabra divina, algunos oyen las cosas ocultas; tienen entonces conocimiento de los hechos antes de que ocurran, sea porque los sepan en respuesta a sus preguntas, y es lo que más a menudo se produce, sea porque Allâh les previene por Su sola iniciativa.

Otros, de entre aquellos que realizan esta Cualidad divina, piden milagros, y Allâh les satisface, a fin de que tengan una prueba de Él cuando regresen a su conciencia corporal, manteniendo íntegra su actitud hacia Allâh. Que estos ejemplos basten con respecto a la participación en la Palabra divina.

Volvamos a las revelaciones de las Cualidades divinas en general. De entre aquellos que las contemplan, hay algunos a quienes Allâh Se revela por la Cualidad volitiva (al-irâdah), de forma que las criaturas son a medida de la voluntad del servidor. Y es que, al recibir la revelación divina en la Cualidad de la Palabra, el servidor quiere, por la unidad de esta Cualidad, lo que él realiza de las criaturas, y es así que las cosas existen por su voluntad. Muchos de quienes alcanzan este estado de contemplación vuelven atrás, de manera que incluso niegan lo que han percibido de Allâh. El servidor que, embelesado en el mundo del misterio divino, ha contemplado las cosas, en una visión esencial, como existentes por su propia voluntad, y que luego regresa a su conciencia exterior, está tentado de buscar esta misma relación entre él mismo y las cosas [sobre el plano individual]; entonces, como no las encuentra, rechaza su contemplación esencial y da marcha atrás; pronto el vidrio [que contiene a la lámpara] de su

corazón se rompe, y llega a negar a Allâh tras haberle contemplado, a perderle tras haberle encontrado.

A otros, de entre aquellos que contemplan las Cualidades divinas, Allâh Se revela por la Cualidad de la Omnipotencia (al-qudrah), de forma que las cosas se constituyen, en el mundo no manifestado, por la voluntad del contemplativo, y todo lo que contiene el mundo individual se adecua a su modelo... Es en este estado que oí el ruido de la campana [que el Profeta oyó cuando la revelación]; entonces mi composición se disolvió, mis contornos desaparecieron, y mi nombre se desvaneció. Yo era, bajo la huella intensa que me asía, como un viejo hábito enganchado en un alto árbol, y que un potente viento arranca a jirones. No pude ver objetivamente (shuhûdan) más que destellos, truenos, nubes de las que llovían luces y océanos cuyas olas eran de fuego. "Los cielos y la tierra combatían unos contra otra", y me encontraba en las "tinieblas sobre las tinieblas". La Potencia no cesaba de arrancarme una facultad tras otra, y de traspasar un deseo tras otro, hasta que la Majestad divina me fulminó, y la Belleza suprema estalló por el ojo de la aguja de la imaginación; entonces se aflojó, en el aspecto supremo, el estrechamiento de la Mano derecha. Pronto las cosas volvieron a la existencia; la oscuridad cesó, y después de que el arca se hubiera posado sobre el monte Jûdi (7), oí este grito: "Oh, vosotros, cielo y tierra, venid a Nos, queráis o no! Ellos respondieron: vamos obedientes" (Corán, XLI, 10)...

NOTAS:

1. Es para evitar el error de la "localización" o de la "inhabitación" de Dios que el Islam rechaza el dogma cristiano de la encarnación; por el mismo motivo, la doctrina cristiana insiste en la distinción de las dos naturalezas de Cristo.
2. Aquí, el término "sutil" (latîf) designa una realidad no-corporal, inasible, "sobrenatural" si se quiere, y no simplemente una realidad psíquica.
3. Entre los dos polos extremos de la no-manifestación pura o absoluta (ghayb al-ghayb o al-ghayb al-mutlaq) y la conciencia "objetiva" (ash-shahâdah), polos que corresponden respectivamente al estado principial e indiferenciado y a la conciencia humana individual, se sitúa la no-manifestación relativa (al-ghayb al-mudâfiyy), a la que Jîlî llama simplemente no-manifestación (ghayb); es lo que podría denominarse el mundo sutil de las ideas.
4. Expresión coránica: el arcángel Gabriel mostró al Profeta el "Signo Supremo" (Corán, LIII, 17).
5. La dirección ritual en la que se realiza la oración.
6. Montaña sagrada cercana a La Meca, en la que Adán y Eva se encontraron tras la expulsión del Paraíso.
7. La montaña del Cáucaso, donde el arca de Noé se detuvo tras el diluvio.

DEL DESVELAMIENTO (majlâ) DE LA ESENCIA

Es de la pureza del vino que la Esencia goza en ti;

Toda unión fuera de Ella no es más que dispersión.

Ella Se revela trascendente con respecto a toda descripción,

Sin analogía, y sin que en Ella existan relaciones.

Como el sol que se eleva apaga el resplandor de los planetas,

Mientras que ellos subsisten en principio por él,

Ella es tinieblas sin día y sin crepúsculo,

Pero fuera de Su morada la caravana yerra en el desierto.

¡Cuán insuperables son los límites que ante la caravana que a Ella tiende se alzan!

Así, ella permanece perpleja a Su respecto, y no entiende su carácter.

Ocultos están los senderos que a Ella llevan, ni contornos ni ciencia La traicionan.

Ella rehusa la intimidad; Sus bellezas orgullosas La defienden.

Un camino cubierto, oscuro y angosto conduce a Ella;

El viajero ilusionado se detiene apartado.

Como la ignorancia, Ella nivela las ciencias de los mundos;

En Su seno, guía y pérdida se equilibran.

Jamás el intelecto vence a la pureza para mezclarse con ella;

Jamás el pensamiento advierte Su embriagador perfume.

El fuego que guía es ignorante de Sus senderos;

La luz tranquilizadora no aclara Sus caminos.

El más perplejo de los perplejos La muestra claramente;

Pues no viven en Ella, ni mueren.

Sus cualidades se diluyen en el Océano de Su gloria,

Y sin morir en Su fondo permanecen.

Nadie responde a la pregunta: ¿qué es Ella?

Ni nombre ni atributo; la Esencia es demasiado sublime.

Debes saber que la Esencia (adh-dhât) significa el Ser absoluto en su ausencia de todo vínculo, relación, asignación y aspecto. No es que todo ello se sitúe fuera del Ser absoluto, al contrario, todos estos aspectos y lo que implican están contenidos en Él. No se hallan ni individualmente ni como relaciones, sino que son esencialmente el Ser absoluto. Éste es la Esencia pura en la cual no se manifiestan ni nombres ni atributos, ni relaciones, ni vínculos, ni nada similar. Cuando algo se manifiesta, su aspecto es atribuido a aquello que soporta dicha manifestación, y no a la Esencia pura, pues el principio de la Esencia es precisamente la síntesis de las realidades universales e individuales, de las asignaciones y de las relaciones, síntesis que es a la vez su subsistencia y su desaparición bajo el dominio de la Unidad de la Esencia. Cuando se considera en Ésta una cualidad, o un nombre, o un atributo cualquiera, es siempre en virtud de tal punto de vista que esa cualidad existe, y no en la Esencia como tal. Por esto decimos que la Esencia es el Ser absoluto; no decimos que sea el "Ser antiguo" ni el "Ser necesario", para evitar toda condición que La limitara. Sin embargo, se sabe que la Esencia no es sino la Esencia por la que el Ser es necesario y antiguo. Nuestra expresión "Ser absoluto" no indica ninguna condición, pues el significado de la palabra "absoluto" consiste precisamente en negar toda condición.

Debes saber que la Esencia pura y simple posee, en tanto que Ella "desciende" de Su pureza y simplicidad primeras, tres irradiaciones que participan [de una cierta] manera de Su pureza y simplicidad. La primera de estas irradiaciones es la Unidad (ahadiyah), en la que no se manifiesta ninguna relación, asignación, nombre, cualidad ni nada semejante; Ella es la Esencia pura; pero, como la idea de la unidad le es asignada, se separa en cierto modo de la simplicidad absoluta.

La segunda irradiación es la Aseidad (al-huwiyah). En ella, ninguna de las cosas mencionadas se manifiesta, a excepción de la Unidad; participa entonces de la simplicidad divina, pero en un grado menor que la Unidad, pues se caracteriza por la idea de la no-presencia, según el significado del pronombre Él (huwa), que simboliza a la persona ausente [por oposición a yo y tú].

La tercera irradiación es el Yo divino (o el Sujeto divino: aniyah, de anâ, "Yo"). Tampoco en él se manifiesta nada excepto la Aseidad, de manera que igualmente participa de la simplicidad divina, aunque en un grado aún menor

que la Aseidad, puesto que se caracteriza por la idea de conciencia personal y de presencia, lo que le hace estar más próximo a nuestro rango que la Aseidad, que implica la idea de lo inaccesible y de lo no-manifestado...

Por "aquellos que han realizado la Esencia" (adh-dhâtiyûn) se entiende a los hombres en quienes subyace la realidad sutil divina, en el sentido en que dijimos que Allâh, cuando Se revela a Su servidor y Él extingue la individualidad, establece en él una realidad sutil divina que puede ser de la naturaleza de la Esencia o de la naturaleza de las Cualidades divinas. Cuando es de la naturaleza de la Esencia, la constitución (haykal) humana [en la que ella mora] será el ser único perfecto, el soporte universal, el polo alrededor del cual gira la existencia, aquel al que se dirigen la inclinación y la prosternación [en la oración ritual]. Por él, Allâh salvaguarda el mundo. Él es el Mahdî (1), el Sello de la Santidad y el representante (al-khalîfah) de Allâh sobre la tierra. A él se refiere la historia de Adán (2). Él influye sobre las realidades de la existencia, del mismo modo que el imán atrae al hierro. Él domina el cosmos por su grandeza, y por su potencia hace lo que quiere (3). Nada le es oculto, y ello porque la realidad divina sutil, que mora en este santo, es esencia pura, libre de toda condición divina o criatural, de manera que nada le impide acordar a cada grado de las existencias divinas o creadas la realidad que él posee. Pues lo que podría impedir a la esencia identificarse con las realidades no es sino una condición cualquiera, divina o criatural, que le fuera impuesta; ahora bien, no hay coacción alguna, pues ella es esencia pura; todo se encuentra en acto, y no solamente en potencia, cuando no hay impedimentos. Las cosas están contenidas en las esencias de los seres, sea en potencia, sea en acto (4), según las condiciones limitativas. Estas condiciones desaparecen, sea por una mirada (wârid) que alcanza a la esencia, sea porque espontáneamente estallan. De hecho, las condiciones limitativas pueden disolverse por un estado espiritual (hâl), por una intuición instantánea (waqt), por una Cualidad (çîfah), o aún por otras actualizaciones de este orden. Ahora bien, la Esencia trasciende todo ello, y es porque Ella "da a cada cosa su naturaleza, y luego la guía" (Corán, XX, 52).

Si los hombres de Allâh no estuvieran individualmente excluidos de la revelación de la Unidad (ahadiyah), y con mayor razón de la revelación de la Esencia, podríamos hablar de la Esencia describiendo extraños estados de revelación, y dar maravillosas pruebas divinas esenciales, ajenas a toda aparición o interferencia de los Nombres y de las Cualidades, o de cualquier otra cosa. Extraeríamos estas pruebas de los tesoros ocultos de la No-Manifestación, por medio de llaves no-manifestadas, y las expondríamos, con expresiones sutiles y medidas, sobre la faz evidente de la conciencia "objetiva", a fin de que los cerrojos de las inteligencias se abrieran con estas mismas llaves, y de que el servidor se deslizara, a través de los ojos de aguja de la Vía, que velan a las Cualidades divinas y que protegen las luces y las tinieblas, hasta el paraíso de la Esencia (5).

"Allâh guía hacia Su luz a quien quiere; Allâh da símbolos para los hombres, y Allâh conoce toda cosa" (Corán, XXIV, 35).

NOTAS:

1. Aquel que debe volver al final de los tiempos para restablecer la Tradición.
2. Quien recibió "todos los nombres", y ante el cual los Ángeles debieron prosternarse (cf. Corán, II, 28-32).
3. No debe perderse de vista que la esencia del ser único es idéntica a la Esencia divina, de forma que no puede haber divergencia entre él y Allâh. Puede decirse que no hace lo que Allâh no haría, o que es Allâh Quien actúa por él.
4. Las expresiones de "potencia" y "acto" no tienen aquí más que un valor simbólico, pues, como Jílî observa en otra parte, la esencia del hombre es siempre "en acto"; ella no ignora su contenido.
5. Todo este pasaje es paradójico hasta la ironía, para demostrar que la naturaleza de la Esencia jamás podrá ser puesta al alcance de las inteligencias humanas.

(De L'Homme Universel, Traducción al francés y notas de Titus Burckhardt, Dervy-Livres, París).