

Serge Raynaud de la Ferrière

**Los
Propósitos
Psicológicos
Tomo XXX**

La Sabiduría de Mahoma

ENSEÑANZA PERIÓDICA SOBRE LA CIENCIA
DEL PENSAMIENTO, DEL ALMA Y DEL ESPIRITU.

INTRODUCCIÓN

Se ha escrito tanto sobre Mahoma que en verdad no es útil entrar en todos los detalles de su vida que podemos resumirla en algunos puntos, solamente aquello que toca al Profeta.

Mahoma nació en la Meca en el 571 y murió en el 632 de nuestra Era.

Huérfano desde muy joven fue educado primeramente por su abuelo, después por un tío; pobre, tuvo que trabajar como pastor y más tarde como guía de caravanas. En fin, entró al servicio de una prima viuda y muy rica llamada Kadijah, la desposó a la edad de 25 años. Fue a los 40 años que se sintió "Iluminado" teniendo una gran realización en la caverna del Monte Hara.

Se le pretende analfabeto... pero el Libro (el Qorán) escrito bajo su dictado es una de las más grandes obras maestras de la literatura y se ha prestado a los comentarios de los más célebres Pensadores.

El Corán (al-Qorân) está compuesto de 114 "Suras", de las cuales 70 fueron dictadas en la Meca y 44 en Medina. Esta obra se divide en 611 "Aschra" y contiene 6236 versículos. La primera Sura (Fatihat) tiene 7 versículos, lo cual es todo un símbolo. En cuanto al último capítulo (sobre "Los hombres") consta de 8 versículos. La "Sura" más larga es la segunda que contiene 280 versículos.

El Qorân tiene 40.439 palabras y 323.670 letras algunas de las cuales poseen DIEZ virtudes especiales.

Este Libro cita 25 Profetas, en cuanto a Jesús ("Issa"), es citado 19 veces. Cinco animales están tomados como epígrafes de 5 capítulos (vaca, abeja, hormiga, araña, elefante).

La Era de los Mahometanos es la Hégira que comenzó con la puesta del sol el jueves 15 de julio del año 622, día en el cual Mahoma dejó La Meca para ir a Medina. La Era está compuesta por años lunares de 354 días y un año de 355 días cada 30 años.

La disciplina consiste en 5 mandamientos:

-Recitar cada día: "Allah existe y Mahoma es su Profeta".

-Orar a Dios cinco veces por día (al levantarse el sol, al mediodía, a las 4 de la tarde, a la puesta del Sol y por la noche) precediendo las plegarias con abluciones.

-Dar limosna a los pobres.

-Ayunar mientras el sol está visible durante el mes Santo (Ramadan).

-Hacer el Peregrinaje a la Meca al menos una vez en la vida.

La Piedra Negra (engastada en el Templo material de la Ka'aba, en la Mekka) designa el "Polo místico" y cada una de sus manifestaciones. El intérprete del Impenetrable, el hermeneuta del Templo, es pues el Polo (Qotb), es decir el Espíritu-Santo (Rûh al-Qods), el espíritu mohamádico (Rûh mohammadî), identificado también a veces con el Ángel Gabriel, lo que desvela así el secreto de las revelaciones proféticas, puesto que si el místico visualiza una persona que proyecta en él los altos conocimientos que no habría podido alcanzar, la visión que el tiene así es la de su propia hecceidad eterna, su Polo celeste, su "Ángel".

El Templo convirtiéndose en viviente y transparente, entrega el secreto que encerraba, esa "Forma de Dios" que es el SI o más bien el Alter Ego divino del místico. Y el desenlace es éste : el período de circunvalación alrededor del Templo llega a su fin, juntos los dos compañeros penetran en el Templo.

Cómo traducir aquello que pueden decirse uno al otro, dos seres que son cada uno el otro: El "Ángel" que es el "yo" divino y su otro "yo" MISIONADO sobre tierra, cuando ellos se unen en el mundo de la "Presencia Imaginativa" ?

La narración que hace el visionario a su confidente y sobre su orden, es la narración de su "Búsqueda", dicho brevemente, de la experiencia interior que encierra la intuición profunda de la teosofía del Místico. Esta "Búsqueda" es lo que representan las circunvalaciones alrededor del Templo del "corazón", es decir alrededor del misterio de la Esencia divina. Pero el visionario ya no es el yo solitario, librado a su única dimensión terrestre frente a la divinidad inaccesible, puesto que encontrando el ser en quien ésta ES su compañero, él se conoce a sí mismo como el secreto de esa divinidad y puesto que es su "pareja", "los-dos-juntos" es quien cumple la procesión circular: SIETE veces los SIETE Atributos divinos de perfección de los cuales está investido sucesivamente el místico. El ritual se convierte entonces en el paroxismo de esa "Plegaria de Dios" que es la teofanía misma, es decir revelación del Ser Divino a un ser bajo la Forma en la cual Él se revela a Sí mismo en este ser y eo ipso en el cual Él revela ese ser a sí mismo.

No se encuentra, no se ve la Esencia divina, porque ella misma es el Templo, el misterio del corazón, donde penetra el místico cuando habiendo realizado la plenitud microcósmica del Hombre Perfecto, encuentra la "Forma de Dios" que es aquella de "su Ángel", es decir la teofanía constitutiva de su ser. Uno no ve la Luz, ella es aquello que hace ver y aquello que se hace ver por la Forma en la cual ella transparece. El "Templo" es el lugar de la teofanía, el "corazón" donde se instituye el diálogo del Amante y del Amado y es por ello que el diálogo es la Plegaria de Dios.

Es, como concluye Henry Corbin, la Homologación del infinito en el finito, de la totalidad divina en el microcosmos del Hombre Perfecto, verdad simultánea y paradójica del rechazo divino: "Tú no me verás" y de la atestación profética: "Yo he contemplado a mi Dios bajo la más bella de las formas".

Soubhan Allah

(Gloria a Dios)

LA SABIDURÍA DE MAHOMA

“La esencia de su sabiduría es singularidad (o “incomparabilidad”), porque él ha sido el individuo más perfecto del género humano”.

- Esa frase puede chocar a buen número de gentes y en particular a todos aquellos que no se adhieren a la Espiritualidad del mundo árabe. Sin embargo, esto no significa, en la perspectiva de los Místicos del Islam, que Jesús por ejemplo haya sido menos perfecto que Mahoma; solamente que la perfección del primero se sitúa de cierta manera fuera de la serie de los seres humanos, ya que el Cristo no tuvo padre humano. El Profeta, por el contrario, era enteramente hombre del lado paterno como del materno. No es preciso decir que esas consideraciones no comportan ninguna injerencia en el sentido del dogma cristiano, que afirma la humanidad perfecta del Cristo.

En lo concerniente a la “incomparabilidad” del Profeta Mahoma se ha escrito aun: “Es por ello que el acto creador (*al-amr*) comenzó con él en tanto que prototipo permanente -y se termina con él- ya que, por una parte, él era “profeta”, mientras que Adán estaba aún entre el agua y la arcilla (como se cita en el Qôran) y, por otra parte, en su existencia terrestre, él fue el “sello” (*khâtim*) de todos los profetas”.

-Él es llamado “Sello de los profetas”, porque no hay más profetas después de él, hasta el final del ciclo presente de la Humanidad. El papel de “sello” implica la síntesis de aquello que precede: el mensaje de Muhammed confirma y resume aquellos de los profetas precedentes. Por su realidad espiritual, por tanto “interior”, Muhammed se identifica necesariamente al Verbo Eterno; por otra parte, su papel cíclico “termina” la manifestación terrestre del Verbo. Esa polaridad de los dos aspectos: principal y temporal del Profeta, se sitúa en una “dimensión” cósmica distinta de aquella de los dos “descensos” del Cristo, de los cuales el primero anuncia el final del ciclo presente, mientras que el segundo abre el ciclo futuro.

En lo que concierne a “la esencia de su sabiduría que es singularidad”, es preciso agregar que el primer número “singular” del cual derivan todos los otros,

es ternario.

Fard significa a la vez “singular” e “impar”. El primer número impar es tres, ya que la unidad no es un número (ver nuestras explicaciones en el Propósito Psicológico No. III), sino el principio mismo de la serie de los números. El primer ternario metafísico es aquel del Conocedor (*al-Aqil*), el Conocido (*Al-Maqûl*) y el Conocimiento (*al-Aql*), el primer ternario cósmico aquel del Cálamo (la esencia activa), la Mesa guardada (la substancia pasiva) y el Libro universal (su producto común).

Encontraremos pues inmediatamente con esa trilogía (Al-Aqil; Al-Maqûl; Al-Aql) las tres formas existentes en las diversas teologías: cristiana (Padre-Hijo-Espíritu Santo); hindú (Brahma-Vishnu-Shiva); budista (Buddha-Dharma-Shanga); hebraica (Kether-Hochmah-Binah), etc. Naturalmente, siempre es este principio de “Vida-Forma-Pensamiento”.

Se ha dicho aún, que Muhammed era el primer símbolo de su Señor ya que él había recibido las “palabras universales” que son los contenidos de los nombres que Dios enseñó a Adán; además tenía él la naturaleza triple del símbolo, siendo él -en realidad- el símbolo de sí mismo.

De manera que el símbolo comporta una esencia, una forma aparente y aquello que une esta a aquella. La significación lógica del símbolo coincide con su esencia ontológica.

Del hecho que el hombre en su constitución natural está compuesto por los cuatro elementos¹ que se llaman también “humores”² en relación con su

1 Hemos insistido ya sobre ese punto de la analogía entre Microcosmos y Macrocosmos. El Hombre está constituido por los elementos “tierra” (los huesos), “agua” (sangre), “aire”(oxígeno), “fuego” (su temperatura), mientras que esos elementos “sólido”, “líquido”, “gaseoso”, “ígneo”, se encuentran igualmente en la Naturaleza: los planetas, los océanos, la atmósfera y la fusión de los astros.

2 Ver nuestro cuadro de los Cuaternarios en nuestra obra “Yoghismo-Matesis de Psicología” (pág.199, Ediciones Diana), las analogías de: Tierra-Fuego-Aire-Agua; Seco-Caliente-Frío-Húmedo; Melancólico-Iracundo-Sanguíneo-Flemático; lentitud-impetuosidad-alegría-pereza; correspondiendo al: espeso-absoluto-volátil-sutil; que están en los sentidos: el tocar, la vista, el oído, el gusto-olor. El emblema es aún más completo en los 4 signos fijos del Zodiaco: Toro-León-Acuario y la constelación Águila-Escorpión que simboliza aún las 4 grandes Razas: Negra, Semita, Aria y la raza Amarilla, etc.

manifestación orgánica en el cuerpo, el Soplo divino, encendiéndose por contraste con la humedad contenida en el cuerpo humano, confirió al espíritu humano su naturaleza ígnea.

Es eso lo que constituye la diferencia entre el espíritu trascendente y el espíritu vital, la calidad ígnea siendo coextensiva a la vida individual, sutil y física.

El Qôran explica (XX, 8 -10) que es por esa razón que Dios se dirigió a Moisés bajo la apariencia del fuego después de haber provocado en él el deseo de buscarlo.

Es en ese sentido que lo comprenden también los hindúes con su término “Agni” que ciertamente representa el elemento “Fuego” que se simboliza por un triángulo con la punta hacia arriba (como en química), pero es sobre todo la fuerza ígnea como *Fuego Omnipenetrante*. Se le puede asimilar al “fuego sagrado” -es decir a la Fe- puesto que él está igualmente caracterizado por un fuerte calor interno según los Yoghis que lo consideran como un poder magnético que pone en acción a Kundalini (hay por otra parte el método “Agni-Yoga” que se comprende como una “Shakti-Kundalini-Yoga”, un sistema de realización por el poder interior). Es por ese elemento también que el Cristo fue animado para su “ascensión”, lo cual viene asimismo a ser concordante con la elevación de Zoroastro.

Todo esto es idéntico al “Fohat”, ese “Fuego Astral” que puede vitalizar el cuerpo físico según los Iniciados que pretenden que un Maestro puede reunir así, su “aura” a su “Atma”, en cierta manera es el “Elías-Artista” de los Rosa-Cruces, el “Emeth” de los Hebreos, el hallazgo del “Fuego elemental” de los ocultistas, es, en fin, “El-Tâam”, que quiere decir “el alimento”, sustancia vital que es capaz de alimentar al buscador. Es más que la inspiración, más aún que la aspiración, es el don, es quizás el maná de los hebreos en el desierto (comprendido en su sentido espiritual).

Al contrario de numerosas religiones que condenan el acto carnal, los Musulmanes³ veían en las relaciones sexuales precisamente la unión más completa que sea posible en el amor y, por este hecho, en Dios.

Hay pues un ternario: Dios, el hombre y la mujer. El hombre tiende hacia su

3 Derivado de *Muslim*, Aquel que se resigna a la voluntad divina. *Meslemun*, consagrado a Dios. 240 millones de seres en el mundo siguen hoy los preceptos de Muhammed.

Señor que es su origen como la mujer tiende hacia el hombre⁴.

Cuando el hombre contempla a Dios en la mujer, su contemplación lleva a aquello que es pasivo; si él Lo contempla en sí mismo, en vista de que la mujer proviene del hombre, él Lo contempla en aquello que es activo y cuando él Lo contempla solo, sin la presencia de una forma cualquiera salida de él, su contemplación corresponde a un estado de pasividad con respecto a Dios, sin intermediario. Por tanto, su contemplación de Dios en la mujer es más perfecta ya que es entonces Dios, en tanto que Él es a la vez activo y pasivo, a quien él contempla.

También está dicho que el Profeta debía amar a las mujeres a causa de la perfecta contemplación de Dios en ellas. No se podría contemplar jamás a Dios directamente en ausencia de todo soporte -sensible o espiritual-, ya que Dios en Su Esencia absoluta es independiente de los mundos. Ahora bien, como la realidad divina es inabordable bajo el aspecto de la Esencia y ya que no hay contemplación (*shahâdah*) sino en una sustancia, la contemplación de Dios en las mujeres es la más intensa y la más perfecta y la unión más intensa -en el orden sensible, que sirve de soporte a esa contemplación- es el acto conyugal.

Este acto corresponde a la proyección de la Voluntad divina sobre aquel que Él “creó en Su forma”, al momento mismo en el cual Él lo creó, para reconocerse Él-mismo y lo desplegó, lo moldeó armoniosamente y le insufló Su Espíritu, que no es otro que Él mismo, de modo que el exterior -del hombre primordial- es criatura y su interior es Dios.

Siendo así, Dios dotó al hombre de la facultad de disponer de ese templo (el cuerpo humano) de la misma manera que Dios “dispone del orden del cielo” -que es el grado supremo de la existencia- “hasta la tierra” -que es aquello más bajo que hay. El elemento tierra ocupa la base de la jerarquía de los elementos.

4 No es en su esencia que la mujer es una parte del hombre, porque su esencia es independiente de la polaridad de los sexos, sino en su determinación cósmica que es jerárquicamente inferior a aquella del hombre.

Así el Profeta mencionó ante todo el amor a las mujeres, ya que la mujer es una parte del Hombre siendo este el origen que la manifestó y que el hombre debe ante todo conocer su propia alma antes de poder conocer a su Señor ya que su conocimiento del Señor es como el fruto de su conocimiento de sí mismo, de allí la palabra del Profeta: “Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor” (*man `arafa nafsahu fajad `arafa rabbah*).

Esta declaración hecha en el Qôran (XXXII-4) reúne las viejas concepciones mágicas en las que el elemento *tierra* es el más inferior; esto ya había sido enseñado por Sabios de la India y el Tíbet donde se encuentran lecciones sobre el sistema Yoga que otorga el elemento “tierra” al *Muladhara-Chakra* (ese Centro vital del plexus sexual y definido textualmente como: “Base de la Columna” que es la raíz y el soporte de *Sushumna*). El elemento “agua” está simbolizado en el *Chakra* denominado *Svadhithana*, el elemento “fuego” se coloca en el centro aún, un poco más alto: el *Mani-Pura-Chakra* (el plexus solar que es el meridiano hígado-bazo), en fin, el elemento “aire” situado en *Anahata*, que es el *chakra* que corresponde al plexus cardíaco. A partir de ese momento los 4 elementos de la física están dispuestos cada uno en su “centro” respectivo; en cuanto a los otros “centros de fuerza” (*chakras*) en el hombre, estarán simbolizados por elementos llamados supra-naturales como el “Aeter” para el *Vishudda* (que es la emanación de la tiroides), el “plano mental” para *Agna Chakra* (pituitaria) y el “grado de la conciencia universal” para el *Loto de los mil pétalos* que da paso al *Bhrama-Rundra* (emanación de la glándula pineal).

Muhhamed debió amar a las mujeres a causa de la perfecta contemplación de Dios en ellas, hemos visto ya⁵. A esto es preciso agregar que la contemplación (*shahâdah* o *mushâhadah*) implica una cierta polaridad de sujeto y objeto; polaridad que sólo el Conocimiento esencial puede sobrepasar; pero en este caso, no existe más sujeto individual ni mundo objetivo.

Para los Yoghis toda la sutileza de estos estados se define por los diversos grados de perfeccionamiento (*dharana*, *dhyana*, *samadhi*).

Para los Mahometanos, los estados contemplativos pueden ser concebidos como “Presencias” (*hadarât*) divinas o como modalidades diversas de la única Presencia de Dios. Hay un número indefinido de Presencias divinas; se distinguen generalmente sin embargo cinco Presencias fundamentales y esto

5 Hablando de las mujeres, Muhammed las llama *an-nisâ*, plural al cual no corresponde singular, ya que él dice: “tres cosas de vuestro mundo me fueron dadas, dignas de amor: las mujeres, los perfumes y la oración”. El término empleado es: las mujeres (*an-nisâ*) y no “la mujer” (*al-mar’ah*), haciendo así alusión al hecho de que las mujeres ocupan un rango ontológico posterior al suyo; la raíz de la palabra *nisâ*, en efecto, significa venir más tarde, ser el último. Ahora bien, el Profeta amó a las mujeres precisamente en razón de su rango ontológico porque ellas eran como el receptáculo pasivo de su acto y porque ellas se sitúan en relación con él como la Naturaleza universal en relación con Dios; es en la Naturaleza universal que Dios hace brotar las formas del mundo por proyección de Su voluntad y por el Mandamiento (o el Acto) divino, el cual se manifiesta como acto sexual en el mundo de las formas constituidas por los elementos, como voluntad espiritual en el mundo de los espíritus de luz y como conclusión lógica en el orden discursivo, no siendo todo más que el acto de amor del ternario primordial reflejándose en cada uno de todos estos aspectos.

según los diversos esquemas de los cuales mencionaremos el siguiente: A la “Presencia de la no-manifestación absoluta” (*hadarat al-ghayb al-mutlaq*) se opone - no en la Realidad divina sino según un punto de vista estrictamente humano y provisional - la “Presencia de la manifestación terminada” (*hadarat ash-shahâdat al-mutlaqah*), es decir el mundo “objetivo”. Entre estas dos Presencias se sitúa la “Presencia de la no-manifestación relativa” (*hadarat al-ghayb al-mudâfi*) que se subdivide a su vez con respecto a dos regiones cósmicas distintas, de las cuales una, aquella de la existencia supra-formal (*al-jabarût*), está más cerca de la “no-manifestación absoluta”, mientras que la otra, aquella del mundo de las formas sutiles (*âlam al-mithâl*) se acerca a la “manifestación terminada”. Estas cuatro Presencias son todas englobadas por una quinta, la “Presencia total” (*al-hadarat al-jâm'iyah*) que se identifica con el Hombre universal (*al-insân al-kâmil*). Es preciso agregar aún que esta distinción de las “Presencias” es solidaria de una perspectiva en cierta manera “práctica”, es decir, en conexión con la vía contemplativa y no con la pura doctrina metafísica.

En cuanto a la significación espiritual del perfume, que el Profeta menciona después de las mujeres, -a causa de los perfumes de la existencia⁶ que se encuentran en las mujeres, aquello que hace decir corrientemente: el mejor perfume es el abrazo a la bien amada, - esta significación es la siguiente: el Profeta fue creado como el adorador (*al-'abd*) por excelencia, quien no levantó jamás la cabeza para atribuirse la señoría⁷ pero que no cesó de prosternarse y de mantenerse de pie delante de Dios en el estado de la perfecta receptividad hasta que Dios extirpara de él aquello que El creara y le concediera la función activa en el mundo de las emanaciones (*anfâs*) espirituales que son los perfumes de la existencia -renovándose sin cesar a partir de los arquetipos. Es por ello que el perfume le fue dado digno de amor e hizo mención de él después de las mujeres.

Por este orden -yendo de las mujeres a los perfumes y a la oración-, el Profeta respetó el orden ascendente de la manifestación divina (que, desde el punto de vista relativo, procede de la potencialidad indistinta de la substancia pasiva hacia la actualización completa de todos sus contenidos virtuales), orden al cual hace alusión la palabra coránica (XL-15) “Aquel que eleva por grados, el Señor del Trono...”; Dios es llamado “Señor del Trono” a causa de su “entronización” (luego de Su manifestación integral) en Su nombre El

6 Literalmente de la “existenciación” (*takwîn*); se trata de las “exhalaciones” (*anfâs*) de la Misericordia divina que “dilata” (*naffasa*) las posibilidades susceptibles de existencia.

7 Según la palabra del Profeta: “Decid de mi: el servidor de Dios y Su enviado, para que vosotros no caigáis en la exageración que las gentes manifiestan con respecto a mi hermano Jesús.”

Clemente (según la palabra “el Clemente se sienta sobre el Trono”, Corán, XX-4). Todo aquello que engloba el Trono es alcanzado por la Misericordia divina, conforme a la palabra: “Mi misericordia engloba todas las cosas”, de la misma manera que el Trono engloba todas las cosas.

El Trono (*al-'arsh*) “engloba todas las cosas”; simboliza la manifestación universal tomada en su desenvolvimiento total, que comporta el equilibrio y la armonía, él es el soporte de la manifestación gloriosa de Dios, de la Misericordia-Beatitud.

Aunque intemporal desde el punto de vista divino, el desenvolvimiento total del Cosmos se presenta relativamente como su realización final. El trono divino está “sobre el agua” (Qoran, XI-9), es decir que él domina el conjunto de las potencialidades cósmicas o el océano de la sustancia primordial; esto recuerda el símbolo hindú y búdico del loto que se abre en la superficie del agua y que es a la vez la imagen del Universo y el Asiento de la Divinidad revelada. Esencialmente, el Trono se identifica con el Espíritu Universal.

Según el punto de vista Sufí, cada cosa, considerada en su naturaleza primordial, es el Trono de Dios. En particular, el corazón del contemplador es identificado con el Trono, de la misma manera que el loto según el simbolismo hindú-búdico, se identifica con el corazón.

En cuanto al tercer término que finaliza (el ternario expresando) la singularidad primordial (la sabiduría mahometana), es la oración (*aç-çalâh*), de la cual el Profeta dice: “la frescura de mis ojos me es dada en la oración” (es decir que él encuentra ahí su consuelo, según la metáfora árabe, los ojos se refrescan cuando la amargura y la quemadura de las lágrimas cesan).

La oración es una contemplación y un llamado secreto intercambiado entre Dios y Su servidor, en conformidad con la palabra divina : “Acordaos de Mi, Yo Me acordaré de vosotros” (Corán, II-147).

Así, en la recitación de la sura *Al-Fâtihat* (primer capítulo del Corán) que constituye el texto principal de la oración ritual, el servidor dice: “En el Nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso” y Dios responde: “Mi servidor Me menciona”; el servidor dice en seguida: “Loa a Dios el Amo de los mundos” y Dios dice a su vez: “Mi servidor Me rinde gracias”; el servidor continúa: “El Clemente, el Misericordioso” y Dios dice: “Mi servidor me loa”; el servidor recita: “El Rey del día del juicio” y Dios dice “Mi Servidor Me glorifica, él se remite a Mi”.

He ahí la primera mitad de la oración, aquella que se relaciona con Dios.

En seguida el servidor pronuncia: “Eres Tú a quien nosotros adoramos y es de Ti que nosotros imploramos el socorro”; y Dios dice: “esto está dividido entre Yo y Mi servidor y Mi servidor recibirá aquello que él pide”; este versículo expresa pues una participación mutua. Cuando el servidor dice en seguida: “Condúcenos sobre la vía derecha, la vía de aquellos sobre quienes está Tu gracia, no de aquellos que sufren Tu cólera, ni de aquellos que yerran”, Dios dice: “todo eso regresa a Mi servidor y Mi servidor recibirá aquello que él pide”.

La segunda mitad de la oración se relaciona pues exclusivamente con el individuo, de la misma manera que la primera mitad se relaciona con Dios solamente. Eso hace comprender la necesidad -ritual- de recitar esta sura -en la oración-; aquel que no la recita no cumple la oración dividida entre Dios y Su servidor.

En el Corán (XXIX-44) Dios dice: “La oración impide las transgresiones pasionales y el pecado grave”, precisamente, porque el adorador es llevado a no ocuparse de otra cosa sino de la oración, mientras ella dure; “pero, cierto, la invocación de Dios es más grande...”.

Aquello que, aplicado a la oración, debe entenderse en este sentido es que la oración, (o la llamada) dirigida por Dios a su servidor, durante la respuesta divina al pedido y a la loa, es más grande que aquella que dirige el adorador a Dios; ya que la grandeza no es atribuible más que a Dios sólo. Es por ello que El dice: “Dios conoce aquello que vosotros hacéis” y El dice: “...o quien presta el oído y quien es testigo...” (Corán, XL-36). Es decir que presta el oído a la llamada (*dhikr*) que Dios le dirigirá en la oración.

En este orden de ideas, los Místicos dicen que: por el hecho de que la existencia proviene de un movimiento inteligible, del mismo que produce el mundo a partir de su estado de no-manifestación hasta su manifestación, la oración ritual sintetiza todos los movimientos que son -esencialmente- tres, a saber: un movimiento ascendente, que corresponde a la posición de pie del adorador, un movimiento horizontal, análogo a la posición inclinada y un movimiento descendente, indicado por la prosternación ritual. El movimiento ascendente corresponde por otro lado a la actitud por excelencia del hombre mientras que la tendencia del animal es horizontal y la tendencia de las plantas es descendente siendo las raíces sus órganos de nutrición. En cuanto a los minerales, ellos no tienen movimiento propio; cuando una piedra se mueve, ella obedece a un impulso ajeno.

Según el comentar al-Qashânî, los tres movimientos “existenciales” que vuelven a trazar los gestos del fiel y las tendencias naturales de las tres categorías de los seres orgánicos, son principalmente: el movimiento creador descendente que se aleja, por decirlo así, del Principio para establecer los fundamentos del universo; después el movimiento creador ascendente que hace abrir los grados de la manifestación a partir de su base “material” y, en fin, el movimiento de la expansión “horizontal” de la manifestación en sus diversos niveles de actualidad.

Esto corresponde rigurosamente a las tres tendencias universales que los hindúes llaman *Gunas*.

Hemos analizado ya en detalle las funciones y valores de estos “gunas” (en particular en nuestro Propósito Psicológico IX). Estas “cualidades”: *Śattwa* (ascendente), *Rajas* (expansiva), *Tamas* (descendente), engloban desde la categoría nutritiva de los alimentos hasta los caracteres idealizados de los seres humanos.

Se puede leer en el capítulo IV (vers. 1) del Qorân: “Es Él quien os ha creado de una sola alma y quien creó su compañera...”. En otros términos, Adán desposó su propia alma; de él han salido su compañera y su hijo. Es así que el Orden (divino) es único en la multiplicidad.

Sucede asimismo con la Naturaleza y con aquello que procede de ella. (Producción que es inversamente análoga a la manifestación de la Esencia). La naturaleza jamás disminuye a causa de sus producciones ni aumenta por su reabsorción. Aquello que produce no es otra cosa que ella misma, aunque ella no sea, como tal, idéntica a sus producciones de formas variadas.

Uno de los Nombres de perfección de Dios es El Elevado (*Al-'Alî*). En cuanto al Elevado en Sí-mismo, es aquel que posee la perfección (o la infinidad: *al-kamâl*) en la cual se “ahogan” todas las realidades existenciales así como todas las relaciones no-existentes (en ellas mismas), es en ese sentido que ninguno de esos atributos Le hace falta, sea el atributo positivo, lógica o moralmente, o sea negativo, según la costumbre, la razón o la moral. Ahora bien, esta infinidad no pertenece sino a Aquel que designa el nombre Allâh (que es el nombre de la Esencia) exclusivamente; en cuanto a aquello que está designado por otro nombre es, sea uno de Sus “lugares de revelación” (*majlâ*) sea una “forma” que Le es inherente; si es un “lugar de revelación”, él comporta un grado jerárquico, por ahí mismo hay distinción entre aquel que se revela y aquel en el que él se revela; por el contrario, si se trata de una “forma” (en el sentido de una síntesis de Cualidades contenida) en Dios, esta “forma” será la expresión inmediata del Infinito, puesto que ella es esencialmente idéntica a aquello que se revela en ella. Todo aquello que pertenece a Allâh, pertenece pues igualmente a esta “forma” (cualitativa). Sin embargo, no se dice de esa forma que ella es El; pero tampoco se dice que ella sea distinta de El.

Desde el segundo versículo del Qorân, se ha mencionado que “La Loa es a Dios”, es decir que en definitiva toda gloria, de todo aquello que loa y de todo aquello que es loado, regresa solamente a Dios. “A Dios regresa toda realidad (*amr*)” (Qorân, XI-123).

De esa manera esta palabra comprende tanto lo condenable como lo loable; y no existen más que uno y otro, (Lo hemos ya citado en nuestro Propósito Psicológico XXVIII sobre “Los Sufíes”).

Al-Qashânî explica que el mal no es más que una relativa privación del Ser, del bien pues, ya que el mal no tiene existencia en si mismo. San Dionisio

el Areopagita había expuesto ya la misma verdad. Como ejemplo particularmente notable, Al-Qashânî menciona la mala pasión amorosa, que es condenable, no en su esencia, que es amor, sino como accidente, es decir, en tanto que ella contradice su propia esencia, el amor integral.

Esto se relaciona un poco con la teoría del sistema Yoga que enseña el no hacer juicios apresurados, que en realidad no hay “Bien” o “Mal” en su valor intrínseco (siendo todo *Maya*, ilusión, espejismo) y como enseñaba Krishna el Gran Instructor en la India: decidlo en bien o decidlo en mal, pero pronunciad el Nombre divino...

Hemos visto que el Orden divino es único en la multiplicidad y que el Qorân anuncia: “Es El quien os ha creado de una sola alma... etc.”.

Asimismo, Isaac dice a su padre Abraham que se disponía a sacrificarlo: “Oh, padre mío, haz aquello que te ha sido ordenado”. Ahora bien el niño es, simbólicamente, la esencia de su generador. Cuando Abraham vio en un sueño (inspirado) que él inmolaba su hijo, él se vio en realidad sacrificarse a sí mismo. Y cuando él rescató a su hijo por la inmolación del carnero, él vio la realidad que se había manifestado bajo forma humana, manifestarse bajo el aspecto del carnero. Es pues así que la esencia del generador se manifestó bajo la forma del niño, o más exactamente en relación con el niño.

En reemplazo de la víctima humana, el animal sacrificado “ayuda” al hombre en su reconciliación con el Cielo. Por otra parte, el sacrificador favorece al animal haciéndolo participar de la función sacerdotal del hombre, mediadora entre el “cielo” y la “tierra”. Como el Judaísmo, el Islam perpetúa ritualmente el sacrificio de Abraham por la inmolación de un carnero. Para los cristianos, el sacrificio de Abraham prefigura el sacrificio del Cristo, a su vez perpetuado en el rito eucarístico.

El objeto a sacrificar no puede ser reemplazado más que por aquello que lo contiene esencialmente. Si el hombre es superior al animal por su activa participación de la Inteligencia, el animal es por su lado superior al hombre por su naturaleza primordial, es decir por su fidelidad a su norma cósmica; es en este sentido que el animal noble revela un aspecto interior y supra-racional de la esencia misma del hombre y es esto lo que constituye “el orden lógico” del sacrificio, asegurando la ganancia para el hombre y “compensando la pérdida” en el animal.

Muhyi-d-Dîn Ibn'Arabî en su capítulo sobre “La Verdad en el Verbo de

Isaac” escribe: “Pero no ves que el mandamiento de inmolar el carnero en lugar de Isaac implica un orden lógico, asegurando la ganancia y compensando la pérdida. Ya que no hay criatura -terrestre- superior al mineral y después al vegetal, según sus grados y sus rangos; y es después de la planta que viene en esta jerarquía el animal”.

Según Titus Burckhardt (el traductor del “*Fuçuç al-Hikam*”) esta afirmación parece contradecir la doctrina revelada según la cual el hombre es el representante de Dios sobre la tierra, siéndole sometidos todos los otros seres. Sin embargo, si es así según cierta perspectiva, a saber aquella que encara las posibilidades espirituales de los seres, el orden inverso es igualmente real según cierto punto de vista, ya que la perfección “substancial” de los seres es en cierta manera lo opuesto de sus virtualidades esenciales. El mundo (dice Ibn’Arabî, en el capítulo sobre Seth) es como un espejo “donde las realidades se invierten y devienen ambiguas”. Es en virtud de esta ley de inversión que el diamante, por ejemplo, es la imagen más perfecta del Espíritu -o Intelecto- aunque este sea acto puro mientras que el mineral es lo más pasivo que hay en nuestro mundo. La superioridad del hombre sobre los otros seres terrestres -que han sido creados antes que él- es de naturaleza relativamente “interior” mientras que la superioridad del animal sobre el hombre o de la planta sobre el animal, o del mineral sobre la planta, consiste en una mayor “exteriorización” de las perfecciones esenciales⁸.

Según cierta tradición, los astrólogos egipcios habían predicho al Faraón, el nacimiento de un profeta israelita que lo destruiría; así, él ordenó el asesinato de todos los niños varones israelitas. Según su significación espiritual, este asesinato en masa tenía el fin de destruir al profeta y tuvo lugar, pues, para que la vida de cada niño muerto con esa intención afluyera a Moisés, ya que cada uno de esos niños fue muerto suponiendo que era Moisés; ahora bien, no hay ignorancia -en el orden cósmico-, de manera que la vida (es decir el espíritu vital) de cada una de estas víctimas, debía necesariamente regresar a Moisés.

El espíritu vital (*ar-rûh*) es intermediario entre el alma inmortal y el organismo físico. Él se disuelve generalmente después de la muerte; en ciertas condiciones, él puede transferirse todo o parcialmente a un hombre viviente, como un conjunto de fuerzas que llevan la huella del alma del difunto; es ahí que tiene lugar la sucesión (en el Tíbet) de las jerarquías lamaístas llamadas *Tulku*.

Al-Qashâni agrega que el Faraón, que había querido hacer fracasar la

⁸ Ver a ese respecto Frithjof Schuon, “*De la Unidad trascendente de las Religiones*” pág. 68.

predestinación divina matando los niños varones de los israelitas, favoreció por ello mismo la manifestación del profeta, quien debía ser como la síntesis de las almas de su pueblo. (Se notará la relación recíproca entre sacrificio y descenso salvador).

Todas estas víctimas, eran la vida pura, primordial, no habiendo sido manchada por deseos egoístas. Moisés era pues (debido a su constitución psíquica) la suma de las vidas de aquellos que habían sido muertos con la intención de destruirlo. Desde entonces, todo aquello que estaba prefigurado en la predisposición psíquica de cada niño muerto, se encontraba en Moisés, lo cual representa un favor divino excepcional que nadie antes de él había recibido (Según el Zohar, Moisés no era solamente la representación del pueblo de Israel, sino este pueblo mismo, bajo la mirada de Dios).

El Qorân (XXI-31) enseña: que es por la función mediatrix (*risâlah*) del agua, que Dios “ha creado toda cosa viviente”.

En relación con la Sabiduría implicada en el hecho de que Moisés fue puesto en una arca y abandonado en el Nilo, Ibn'Arabî hace notar que el arca (*at-tâbût*) corresponde a su receptáculo humano (*an-nâsût*) y el Nilo al conocimiento que él debió asimilar por intermedio de este cuerpo, es decir por medio de1 pensamiento y de las facultades de sensación e imaginación, facultades que no sabrían transmitir algo al alma humana sin la existencia previa de ese cuerpo compuesto por los elementos. Solamente cuando el alma llega a este cuerpo, dispone de él por orden divino y lo gobierna, ella es dotada de las facultades correspondientes, que le permiten realizar aquello que Dios quiere que ella realice por el gobierno de esa arca donde habita la Paz (*as-sakînah*) del Señor.

- El término árabe *As-sakînah* corresponde al hebreo: *ha-shekhina*, designando la Presencia de Dios en el Arca de la alianza. El cuerpo es el soporte de la “Presencia real” y no lo mental. (Hemos hablado ya largamente de esa *Shekhina* en tanto que corriente sutil que pasa a través de los diversos mundos y en particular su mecanismo en los *Sephiroth*).

-El término *at-tâbût* corresponde a la *Thebah* hebraica (que hemos igualmente detallado con amplitud en su simbología de Universo, Mundo, Globo, Arca, Cofre, Bajel, pero no debe tomarse en el sentido de un barco sino como “reserva”, “matriz”, etc.).

Así pues, es de ese modo que Moisés fue expuesto en su arca en el Nilo, a fin de que él realice a través de estas facultades los dominios respectivos del conocimiento. Dios le enseñó por ello que si bien el espíritu es el rey (del organismo humano), él no rige sin embargo, más que por éste, es decir, por intermedio de las facultades ligadas a este receptáculo humano cuyo símbolo es el Arca.

- De manera que ahí también, la manifestación de la realidad esencial depende formalmente de su soporte: el espíritu (*ar-rûh*) rige el cuerpo por la intermediación de lo mental y de las facultades de sensación y de acción, cuya existencia, como facultades diferenciadas, depende de aquella del cuerpo.

Asimismo Dios no rige el mundo sino por el mundo mismo o por su "forma" (cualitativa). Él lo rige por él mismo, según la ley que hace que la existencia del generado dependa de aquella del generador, las finalidades de sus fines, lo condicionado de sus condiciones, los efectos de sus causas, las conclusiones de sus pruebas y toda cosa verdadera de las verdades que la definen. Ya que todo ello (unos y otros de esos términos) forma parte del mundo, de manera que Dios (coordinando estos complementarios) gobierna el mundo por el mundo.

- Dios no es pues ni una verdad ni una causa en el sentido cosmológico del término, ni un fin. Y Burckhardt concluye: si Dios es la causa del mundo, en el sentido de que El le contiene esencialmente, la causalidad cósmica no será más que un símbolo de esta relación principal, ya que la causa cósmica no contiene su efecto bajo todos los aspectos; así por ejemplo, el alma tiene necesidad del cuerpo para manifestar algunas de sus virtualidades.

Las premisas de la Gnosis en el Islam, tienen muchos trazos en común con aquellas de la Gnosis en general, que son también las más irritantes para toda dogmática con preocupación por definir racionalmente. La estructura es constante: hay "Aquello que origina"; más allá del ser "que es", el "Dios que no es", es decir, el *Theos agnostos*, el Dios incognoscible e impredecible "aquel al que no puede alcanzar la audacia de los pensamientos", como lo designa siempre alusivamente la teología ismaeliana"; y está el Dios revelado, su *Noûs*⁹

9 El "Noûs" es la parte puramente racional, que es la esfera de la inteligencia y que según Platón está confirmado que es una de las 3 partes de la personalidad psíquica. (El *epithumia* es la parte puramente instintiva que Platón define como alógica, privada de toda razón. El *thumos* es la parte sentimental, sede de las emociones, de las pasiones).

que piensa y obra, sostiene los atributos divinos y es capaz de revelación.

La Gnosis ismaeliana tiene en esto más de un trazo común con la doctrina de Ibn'Arabî. La etimología que propone para el nombre divino *Al-Lâh* proyecta el fulgor de un relámpago sobre el camino que intentamos recorrer. Así explica Henri Corbin (en su capítulo sobre "El Dios patético"): A pesar de las reticencias de la gramática árabe sobre este punto, ella hace proceder la palabra *ilâh* de la raíz *wlh*, que incluye el sentido de estar triste, abrumado de tristeza, suspirar hacia, huir temerosamente hacia... Esta etimología que da al Nombre Divino (*ilâh* = *wilâh*) el sentido de "tristeza", nuestros pensadores ismaelianos la confirman por otra, más extraña quizás, ya que esta vez la gramática pierde sus derechos; sin embargo, la impresión de arbitrariedad desaparece si uno se representa la preocupación imperiosa que está aquí en obra. Esta etimología consiste en considerar la palabra *olhâniya* (formada sobre la raíz *'lh* y significando la divinidad, como las palabras *ilâha*, *olûha*, *olûhîya*) a la manera de un *ideograma*, en el cual introduciendo un simple y pequeño signo ortográfico (un *tashdîd* que redobla la *n*), se puede leer *al-hân(n)îya*. Se tiene entonces un nombre abstracto marcando el estado, el modo de ser, formado sobre el *nomen agentis* de la raíz *hnn* y que tiene el sentido de desear, suspirar, sentir compasión.

Según R. Strothmann ("Gnosis - Texte der Ismailiten", 1943) el nombre *Al-Lâh* se refiere no al Super-ser, el Principio incognoscible, sino al *Deus revelatus*, es decir al Primer Arcángel (*al Malak al-moqaddas*, Primera Inteligencia).

Jalâloddin Rûmî, menciona la derivación (*ilâh* = *wilâh*) propuesta por ciertos gramáticos árabes: *ilâh* (hebreo *Eloha*) cuya fuente es incierta y cuya forma original según algunos es *wilâh* = "queriendo decir que la humanidad se vuelve hacia él, buscando protección y asistencia en sus necesidades, así como cada niño se vuelve hacia su madre." (Según Lane, "An Arabic-English Lexicon").

Pero la teosofía ismaeliana no (o no sólo) lo comprende como la humanidad abandonada suspirando por Dios, sino como el mismo Dios revelado (el único del cual el hombre puede hablar) no solamente el Dios por el cual ella suspira, sino el Dios que es en si mismo Suspiro, el Arcángel primordial, cuya nostalgia aspira al conocimiento de su Originador, el *Mobdi'*, que le es incognoscible de otra manera que como conocimiento de sí, puesto que él es precisamente esta revelación del *Mobdi'* a sí mismo.

De ahí que el nombre propio de la divinidad, el nombre que expresa su fondo íntimo y escondido, no es el Infinito y el Todo-Poderoso de nuestras

teodiceas racionales: sino la Tristeza y la Nostalgia. Para la teosofía ismaeliana, la divinidad suprema no puede ser conocida ni aun nombrada como “Dios”; *Al-Lâh* es un Nombre que en realidad está dado al Originado primordial, al Arcángel Muy-Próximo y sacrosanto, al Prôtoktistos o Arcángel-Logos. Este Nombre expresa entonces la tristeza, la nostalgia aspirando eternamente a conocer el Principio que le da eternamente origen: nostalgia del Dios revelado, es decir revelado *para el hombre*, aspirando a encontrarse a si mismo *más-allá* de su ser revelado.

Donde la enorme tolerancia del Islam se hace sentir es en su manera de ver un Dios-Único pero capaz de manifestarse a cada uno según su propia visión de lo divino, el Musulmán no ve “su” Dios como algo superior a la divinidad venerada por otras religiones, para él hay EL Dios, valedero para cada uno según su aspiración espiritual. El mundo occidental en general (y el mundo cristiano en particular) está demasiado ligado a la concepción de que “su” Dios es el único valedero y que los Mahometanos, los Judíos, los Hindúes adoran a “otro” dios!..

Por otra parte, Dios existe, comprendido por todos de una manera idéntica, pero las terminologías han provocado divisiones en puntos de vista separados.

De hecho, Dios es cada vez la representación de aquello que son las diversas creencias; ahora bien, fuera de cada “creencia” particular, no queda sino que DIOS está presente, Único para Todos y siempre invariable. Sin embargo, esa “creencia” también debe ser tomada en consideración y es eso lo que Henry Corbin ha sabido definir bien en aquello que él ha nombrado “la Imaginación creadora en el Sufismo de Ibn’Arabí”.

El Gran Místico del Islam declara: “La Compasión divina abraza también el Dios creado en las creencias”.

Convertirse a sí mismo en un Compasivo es hallarse en la imagen del Compasivo que experimenta una tristeza infinita por las virtualidades no manifestadas; es abrazar en una *simpatía* religiosa total las teofanías de estos Nombres divinos en todas las creencias. Pero, justamente esta simpatía es no consentir a sus limitaciones, es abriéndose a sí mismo a ellas, abrirlas a la expansión que exige la *sympathesis* divina primordial; es llevar el brillo teofánico al máximo; es “emanciparlas” -puesto que es así que opera en la pre-eternidad la Compasión divina- es emanciparlas de la virtualidad y de la ignorancia que los tienen aún encerrados en su limitación y en su intransigencia. Es porque ella las

toma a cargo que la *simpatía* religiosa permite escapar al callejón sin salida, es decir al pecado de idolatría metafísica. Ya que sólo esa simpatía hace a un ser permeable a la luz de las teofanías. Hay formas numerosas para el rechazo de los Nombres divinos entre los hombres: desde el ateísmo puro y simple hasta el fanatismo con todas sus variantes. Todas provienen de la misma ignorancia de la infinita Tristeza divina aspirando a encontrar para sus Nombres desconocidos un servidor *compasivo*.

En el *Fuṣuṣ* (II, pág. 128-129), referencia al hadîth: “En el día de la Resurrección, Dios se epifanizará a las criaturas bajo una forma que ellas habrían negado; entonces, él les dirá: Yo soy vuestro Señor. Pero, ellas dirán: Nosotras tomamos refugio en Dios contra ti!. Entonces él se mostrará a ellas bajo la forma correspondiente a su creencia respectiva y ellas lo adorarán”.

El caso de la Resurrección es una figuración simbólica, pero si esto es así, ¿por qué Dios no se epifanizaría en este mundo bajo una forma limitada? (Si era inconcebible que Dios se limitara por su teofanía los Profetas no habrían anunciado sus metamorfosis). Que todo servidor adore a Dios bajo la forma de su creencia propia es la ley de su propia teofanía. (Si no ¿cómo la imaginación activa daría jamás la visión interior determinada y concreta del Amado?). Pero que lo niegue bajo la forma de las otras creencias (que lance sobre ellas el anatema, el *takfir*): es ahí que se encuentra el Velo. El gusto y la intuición mística perciben que Dios se manifiesta en las formas de todas las creencias y que estas limitaciones son necesarias, ya que el conocimiento total no está jamás en acto. Pero, es siendo el servidor de “su” propio Nombre divino que el místico está en *devotio sympathetica* con todos los Nombres.

Una búsqueda sobre la mística de los Nombres divinos en escritos anteriores a Ibn 'Arabî recibiría de él mismo alguna luz sobre ciertos puntos enigmáticos, por ejemplo: el ritual que figura en una pequeña novela ismaeliana de iniciación, donde está explicado al novicio que deberá guardar su Nombre, en tanto que ese Nombre será su Dios: “Tu Nombre es tu Señor y tú eres su vasallo”.

El aprendizaje del gnóstico consiste en saber practicar la fidelidad a su propio Señor, es decir al Nombre divino del cual él está investido en su ser esencial, pero al mismo tiempo escuchando el precepto de Ibn'Arabî: “Sé pues en tu alma como una materia para todas las formas de todas las creencias”. Quien ha sido capaz de ello, es el *'arif*, el iniciado, “aquel que ve por Dios en Dios con el ojo de Dios”.

Si la experiencia del Profeta ha sido meditada y revivida como prototipo de la experiencia mística, es en razón de la ejemplaridad de la conjunción de *lâhût* y *nâsût*¹⁰ en su persona. Ahora bien, esta conjunción es pensada no como una unión hipostática de las dos naturalezas (a la manera de la cristología de los Concilios), sino como una unión teofánica, es decir aquella de un Nombre divino y de la forma sensible, la apariencia en la cual este Nombre se *transparenta*. Los dos juntos, no uno sin el otro ni confundidos el uno con el otro componen la totalidad de un Nombre divino, uno como Señor de ese Nombre (*rabb*), y el otro como su servidor (*'abd*); uno cohereda con el otro por el pacto de una soberanía y de un vasallaje o servicio de amor, haciéndolos “correspondientes” uno del otro -pacto cerrado con el acto inicial del Amor divino, el Suspiro de Tristeza *compasionado* por la nostalgia de los Nombres divinos llamando a los seres que los revelarían. Es entonces que si se renuncia a pensar en términos *encarnacionistas* familiares a nuestra teología desde hace siglos y se piensa verdaderamente las condiciones y estructuras de las *teofanías*, es entonces que la *unio mystica* nos aparecerá realizando propiamente una *unio sympathetica*.

Esta es la idea propia de la *unio mystica* que se libera de las conexiones entre la Plegaria creadora y la Imaginación creadora, en cuanto al papel de la Imaginación activa para percibir la eficacia de la Plegaria.

La comparación, por Ibn'Arabî, de su propia experiencia con la experiencia del Ángel en el Profeta; conduciría a agrupar y analizar las expresiones que describen al Arcángel Gabriel como Príncipe de la Vida reinando en el Loto del Límite; como Espíritu mohammádico, Pura Esencia mohammádica, como Epifanía suprema de la divinidad y como siendo en cada ser el *lâhût*; de ahí, sería preciso comprender cómo los Avicenianos orientales fueron reconducidos de la Inteligencia agente a esta figura del Ángel de la Revelación que es el Espíritu Santo, así como los *Fedeli d'amore*, los compañeros de Dante, veían en ella la Sophia divina como *Madonna Intelligenza*. Sin duda la figura de Gabriel-Christo en cierta fase de la cristología primitiva, se nos aparece bajo una luz nueva.

En la religión común exotérica, hay distinción, entre la divinidad (*olûhiya*) como atributo de Dios (*Al-Lâh*) objeto de adoración y la “soberanía” (*robûbîya*) como atributo del Señor que se invoca y a quien se recurre.

10 *Lâhût* = es la naturaleza o condición divina; *nâsût* = es la condición humana o creatural. La estructura de cada ser es doble: la aparente (*zâhir*) que es su dimensión humana (*nâsût*) causalizada y la esotérica (*bâtin*) que es su dimensión divina (*lahût*) causalizante.

Es así que Noé, dice “mi señor” (*rabbi*) y no “mi Dios” (*ilâhî*) (en el Qorân, LXXI,20 y 27).

En la religión esotérica y en particular en la terminología sufí, *Al-Lâh* es el Nombre que designa la Esencia divina cualificada y revestida con el conjunto de sus atributos mientras que *al-Rabb*, el Señor, es el Divino personificado y particularizado en *uno* de sus atributos -de ahí los Nombres divinos designados como otros tantos “señores”, arbâb.

Así se produce el aspecto diferencial entre *olûhîya* y *robûbîya*. Mientras que la primera es una perpetua metamorfosis puesto que *Al-Lâh* se epifaniza en cada una de sus formas, la *robûbîya* que pertenece a cada uno de los Nombres divinos es fija y no varía. Así, conviene que en la plegaria invoquemos a “*Al-Lâh*” por aquel de sus Nombres determinados que corresponde al caso de nuestra necesidad y de nuestro ser.

Hemos visto ya que Abraham es llamado (en el Qorân) “el Amigo Intimo” de Dios -*khalîl Allâh*, porque él ha “penetrado” y se ha asimilado las Cualidades de la Esencia divina, como el color que penetra un objeto coloreado, de manera que el accidente se confunde con su sustancia y no como algo extendido que llena un espacio dado; o aún su nombre significa que Dios (*al-haqq*) ha penetrado esencialmente la forma de Abraham. Cada una de esas dos afirmaciones es justa, ya que cada una apunta hacia un cierto aspecto del estado del cual se trata, sin que esos dos aspectos se acumulen.

Creador y criaturas (*haqq* y *khalq*), Nombres divinos y formas teofánicas de los seres, apariencias y apariciones, se entremezclan unos con otros, se nutren recíprocamente, sin que haya necesidad por ello de representarse una Encarnación (*holûl*), puesto que la “unio sympathetica” difiere por esencia de una “unión hipostática”; es preciso permanecer siempre sobre un plano de visión teofánica, de la cual Jonayd Jâmî y muchos otros gustan invocar frecuentemente este símbolo: así sucede con el color del agua que toma la coloración del vaso que la contiene.

Ahora bien, es al Espiritual a quien incumbe el cuidado de proveer a esta Cena mística donde todos los seres se alimentan de la simpatía pre-eterna de su ser. Y es entonces que va a tomar su significación ejemplar el gesto realizado por Abraham, cuyo sobrenombre “el íntimo de Dios”, marca y predestina ese papel místico. Se trata de la comida de hospitalidad ofrecida a los misteriosos extranjeros, el episodio que nuestra historia sagrada designa como *filoxenia* de Abraham.

He aquí como lo menciona el Qorân (XI-72): “Nuestros Enviados fueron hasta Abraham portadores de una feliz noticia. Paz! dijeron ellos - Paz!, respondió él y sin tardar trajo un ternero asado. Cuando vio que sus manos no entraban en contacto con el alimento, sintió cierto malestar y concibió temor a su respecto. Entonces, ellos le dijeron: No temas! Somos enviados al pueblo de Loth”¹¹

El episodio es particularmente apreciado en el arte iconográfico del cristianismo oriental que ha multiplicado las imágenes; la obra maestra de un André Roublev (siglo XV) ocupa entre ellas un rango insigne. Y he aquí que de manera inesperada, la Imaginación simbólica de Ibn'Arabî nos invita a meditarla y a percibirla de una manera enteramente nueva. Aquello que su iconografía mental representa en la persona de Abraham que provee al servicio de los Tres Ángeles sentados para la comida mística, es el ministerio que incumbe por excelencia al fiel de Amor. Es nutrir a Dios, o nutrir a su Ángel, con sus criaturas y es también nutrir a éstas con este Dios.

H. Corbin, hace notar en sus notas, que se puede decir que Ibn'Arabî nos da una magnífica exégesis mística del ícono de André Roublev. “Nutrir al Ángel” es responder por este Dios que perecería sin mí, pero sin el cual yo perecería también.

Y si este Dios “es para sí mismo su prueba” es porque que está nutrido por *mi ser*, pero *mi ser*, es *su ser*, que él precisamente me ha investido. Es por ello que el ícono de los tres Ángeles que se sientan bajo el roble de Mamré, tal como Ibn'Arabî nos conduce a meditarlo, es la perfecta imagen de la *devotio sympathetica*. Por su lado el cristianismo oriental ha contemplado en los tres Ángeles la figuración más perfecta de las tres personas de la Trinidad. Según el análisis teológico e iconográfico del Padre Sergio Boulgakof (“*La Escala de Jacob*”) cada uno de los tres Ángeles representa la hipóstasis particular de la Tríada divina de la cual él lleva la huella (de la misma manera que la jerarquía tres veces triple de los grados angélicos en Dionisio, corresponde a las tres personas de la Tríada). Es sobre esta percepción que está fundada la tradición iconográfica que aparece en la Iglesia rusa hacia el final del siglo XV, con el célebre ícono de San Andrés Roublev, pintado bajo la dirección de San Nikon discípulo de San Sergio y es posible que el discípulo haya ejecutado aquí un testamento espiritual, el secreto de San Sergio, su secreto de la Trinidad.

11 Algunos comentadores no ignoran que ellos eran los tres Ángeles Gabriel, Miguel y Serafiel aparecidos bajo la forma de adolescentes muy bellos.

Si no se puede decir que esa tradición iconográfica sea completamente ignorada en Occidente, al menos es significativo que ella no aparezca sino en los lugares relevantes de la tradición bizantina (San Vital en Rávena, San Marcos en Venecia, Santa María la Mayor en Roma).

En la enseñanza de Mahoma, una frase regresa siempre como un “leitmotiv” “Quien se conoce a si mismo, conoce a su Señor”, es un poco el “*Gnothi-Seauton*”, (Conócete a tí mismo) inscrito en el Templo de Delfos¹².

Hemos visto un poco más arriba, que esa búsqueda del “sí-mismo” vista a escala universal, se hacía también a través del elemento femenino. De todas maneras, será preciso no confundirse: se trata sobre todo de una contemplación. Ahora bien si la divinidad debe ser contemplada en una forma concreta de la visión mental, es preciso que esta forma presente la Imagen misma de su ser. Y no puede tratarse más que de una contemplación eficaz, es decir cuya eficacia sea la de conformar el ser del contemplador a esa Imagen del Ser divino. Ya que, es una vez que su ser es modelado a esta Imagen, es decir después de haber pasado por un segundo nacimiento, que el místico podrá ser investido fiel y eficazmente del secreto sobre el cual reposa la divinidad de su Señor.

Ahora bien, recordémoslo, insiste H. Corbin (en su capítulo “Lo Femenino-Creador”), el Soplo de la Compasión divina (*Nafas Rahmâni*) emancipando los Nombres divinos retenidos en lo recóndito de su existencia latente, esa Compasión haciéndose ella misma la sustancia de las formas cuyo ser pone en Imperativo -de esas formas que se invisten con los Nombres divinos a los que manifiestan- todo eso nos hace entrever en el ser -de la divinidad que se revela- tanto como en los Nombres divinos -que la revelan- una doble dimensión *activa* y *pasiva*. Necesariamente pues, el ser que será su Imagen perfecta y la revelará, deberá presentar esa misma estructura: ser a 1a vez *pasión* y *acción*, es decir según la etimología griega de las palabras: *patética* y *poiética*, receptora y creadora.

Ahí pues donde la afirmación de la doble estructura activa-pasiva, nos habría hecho esperar alguna recurrencia del mito del andrógino, es a la aparición de un Eterno-Femenino como ser de la divinidad, que es reconducida esotéricamente en el Islam mismo, la espiritualidad de nuestros místicos -porque ella contempla el secreto de la divinidad compasiva cuyo acto creador es una emancipación de los seres. La *anamnesis*, el recuerdo de la *Sophia Aeterna*, va

12 Esa inscripción sería de Chilon, uno de los 7 Sabios de Grecia que vivía hacia el 560 antes de nuestra Era.

a proceder aquí de una intuición perfectamente explicitada en nuestros autores, a saber, que lo Femenino no se opone a lo Masculino como el *patiens* al *agens*, sino que contiene y reúne en sí los dos aspectos receptivo y activo, mientras que lo Masculino no posee más que uno. Esta intuición se expresa con toda claridad en un dístico de Jalâloddîn Rûmî, tal como este:

La Mujer es el Rayo de la Luz divina
 No es el ser que el deseo de los sentidos toma por objeto.
 Ella es *Creador*, debería decirse.
 No una Criatura.

De la misma forma, esa intuición sofiánica está en perfecta consonancia con aquella de los Shî'itas extremos, Ismaelíes y Nosayríes, cuando perciben en la persona de Fátima como "Virgen-Madre", dando origen a la línea de los Santos Imames, una teofanía de la *Sophia Aeterna*, la misma mediadora de la Creación que celebran los libros sapienciales, que agregan a su nombre la calificación demiúrgica en masculino (Fâtima fâtir): Fâtima-creador.

De ese pasaje del *Mathnawî* de Jalâloddîn Rûmî (recordemos que ese texto es mirado y practicado por los Sufíes iraníes como el Qorân en persa: *Qorân-e fârsî*), Nicholson ha ofrecido un fino y delicado comentario refiriéndose a los comentarios tradicionales entre los cuales se señalan las vastas obras redactadas en persa, en Irán y en la India y especialmente aquella de Walî Mohammad Akbarâbâdî (redactada entre 1727 y 1738). Es uno de los numerosos textos que dan a los comentaristas ocasión de operar la junción entre la doctrina de Mawlânâ Rûmî y la de Ibn'Arabî y es reproduciendo el texto de los *Fosûs* que ellos amplifican el pasaje del *Mathnawî*. "La mujer es el más alto tipo de belleza terrena; pero la belleza terrestre no es nada sino en tanto que es una manifestación y un reflejo de los atributos divinos". "Poniendo a un lado el velo de la Forma, el poeta contempla en la Mujer la belleza eterna que es inspiradora y objeto de todo amor y la mira en su naturaleza esencial, como el *medium* por excelencia por el que esa belleza increada se revela y ejerce su actividad creadora. Desde este punto de vista, ella es el *focus* de las teofanías y, como donadora de vida, puede ser identificada con el poder de sus radiaciones. Como dice Walî Mohammad, afirmando con Ibn'Arabî la preeminencia de la Mujer (porque su ser reúne el doble modo de *actio* y de *passio*): Sabe que Dios no puede ser contemplado independientemente de un ser concreto y que él es visto más perfectamente en un ser humano que en otro y más perfectamente en la mujer que en el hombre." Por supuesto, esta *creatividad* atribuida a la Mujer (comportando así una pluralidad creadora que nuestros autores justifican por referencias qoránicas : XXIII-14 y XXIX-16) no

concierno a las funciones físicas de la mujer, sino las cualidades espirituales y esencialmente divinas en ella, que “crean” el amor en el hombre y le hacen buscar la unión con el Amado divino. Lo que se debe pensar, es el ser-humano-femenino, el Femenino-Creador. Es ese ser-femenino-creador el que se ejemplifica en el hombre espiritual, llegado al grado en el cual él puede dar nacimiento en si mismo al Hijo de su Alma, el hijo de su *lâhût* (su dimensión divina, el Ángel Gabriel de su Anunciación).

Es esencial señalar aún esto: el doble aspecto *patético* y *poiético* constitutivo del ser femenino (es decir de la Sophia creadora) nos pone en estado de identificar en otros contextos las recurrencias del símbolo. Las denominaciones del *Noûs poiétikos* y *Noûs pathetikos*, pasados del griego al árabe, caracterizan toda la noética que los Neoplatónicos en el Islam heredan del aristotelismo (y la relación entre los *Noûs* o intelectos es más bien una *simpatía* que una relación causal). Sin embargo aquello que era simplemente teoría del conocimiento (con una Inteligencia agente no separada, aún no un “Ángel”), en los Peripatéticos griegos, se convierte en los Avicenianos, discípulos de Sohrawardî en Irán, en diálogo de iniciación espiritual entre la Inteligencia activa iluminadora (aquella del Ángel) y el intelecto humano, como se convierte en diálogo de amor entre los *Fedeli d’amore* en Occidente y entre los místicos que, en el judaísmo, interpretaron el Cantar de los Cantares como versión por excelencia de este diálogo.

Esta deducción de lo Femenino -creador- donde se puede discernir el fundamento “experiencial” de toda sofología- de la cual resulta que el ser femenino es la teofanía por excelencia, no podía, desde luego, acomodarse a la exégesis tradicional de la mito-historia de Adán. En efecto, nuestros místicos han sido conducidos a expresar el acontecimiento que ellos experimentaban en si mismos, agrupando de manera nueva las figuras simbólicas y ese es un punto de importancia, parece ser, para la psicología religiosa, que ellos hayan sido conducidos aquí a la configuración de una *cuaternidad*. A la pareja Adán-Eva va a oponerse como complemento necesario la pareja Maryam-Jesús (en la gnosis cristiana diríamos “Sophia-Christos”, teniendo en cuenta siempre aquí las diferencias). De la misma manera que existía un femenino *existenciado* de un Masculino sin la mediación de una madre, a saber Eva creada de Adán y en situación pasiva en relación con éste, asimismo era necesario que existiese un Masculino procreado de un Femenino sin la mediación de un padre, así Jesús fue procreado por Maryam. En la persona de Maryam, el Femenino está investido de la función creadora activa, a imagen de la Sophia divina. La relación de Maryam con Jesús forma pues el antitipo de la relación de Eva con Adán. Así, dice Ibn’Arabî, Jesús y Eva son “hermano y hermana” mientras que Maryam y Adán son los dos padres. Maryam accede al rango de Adán, Jesús al de Eva (es superfluo señalar cuánto difiere esta tipología de la tipología corriente en exégesis cristiana). Aquello que se expresa en esta *cuaternidad* (con el intercambio de cualificaciones del masculino y del femenino) es el

símbolo y la “cifra” de la sofiología analizada aquí¹³.

13 Esta dependencia de Jesús con respecto a Maryam ha sido meditada igualmente en los medios gnósticos de Occidente en el medioevo (Alphandéry, *El gnosticismo en las sectas medievales latinas*. En Congreso de Historia del Cristianismo, París, 1928.)

La teosofía de Ibn'Arabî instituye así, en el corazón de su sofiología un tipo de *cuaternidad* que sería preciso analizar e insertar a continuación de aquellos que han sido estudiados por C. G. Jung, (*Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte*. Zurich, 1951).

La venida del Profeta tiene por fin realizar la conjunción (de *lâhût* y *nâsût*) de lo divino y de lo humano, más exactamente la epifanía de *lahût* en *nasût*, que está significada en el amor místico, como conjunción (por transmutación) del amor físico y el amor espiritual. El acontecimiento se cumple siempre en el plano de realidad instaurado por la Imaginación activa. Esta venida del Profeta, cuya experiencia personal será el prototipo de la experiencia mística, debe pues marcar el advenimiento de este puro amor, es decir instaurar aquello que Jalâloddîn Rûmî en un texto particularmente memorable, designa con la expresión: *ham-damî*, simpatía, “conspiración” de lo espiritual y lo sensible. Entonces, en un misterioso llamado en el cual en la pre-eternidad el Profeta invoca a un Femenino eterno (Espíritu Santo o Madre de los Creyentes, según los comentadores), percibimos estas palabras: “Que yo sea embrujado por tu belleza y atraído cerca de ti para que la incandescencia del puro amor penetrando la montaña -de mi ser-, la metamorfosee en puros rubíes”. La belleza no es aquí, en absoluto, el instrumento de una “tentación”, sino la manifestación del Femenino-creador y éste no es una Sophia caída. El llamado lanzado hacia ella resuena más bien como un llamado a la transfiguración de todas las cosas, ya que es la Belleza quien es redentora. Fascinado por ella, el Profeta en su existencia pre-eterna aspira a salir del mundo invisible “para manifestar en formas y en colores sensibles los rubíes de la gnosis y los misterios de la Verdadera realidad”. Y es así como los Sufíes han comprendido “su” Islam como una armonía, una *simpatía (ham damî)* entre los elementos espirituales y los elementos sensibles del hombre, armonía que realiza el amor místico como *devotio sympathetica* .

Esta preeminencia del femenino-creador como epifanía de la belleza divina, va a expresarse en paradojas admirables: ella será percibida tanto en el plano metafísico del nacimiento eterno de los seres, como en el plano del segundo nacimiento, aquel que modelando el ser del místico según esta Imagen preeminente, hace brotar en él el supremo secreto de su vida espiritual.

Fue observado, también, que en un *hadith* narrado por el Profeta la concordancia gramatical sufrió un grave golpe: contrariamente a una regla de concordancia fundamental, el femenino, en la frase, prevalece sobre el masculino. Esto se convierte en el punto de partida de observaciones que serán aún amplificadas por los comentadores. Ibn'Arabî subraya que en árabe todos los términos que marcan el origen y la causa, son femeninos. Se puede admitir pues que si la frase tal como se la atribuye al Profeta es gramaticalmente incorrecta, es porque a cambio el Profeta ha querido sugerir que el femenino es

el origen de todas las cosas¹⁴.

Así, todo aquello que es origen y fuente de una cosa, es designado en árabe por el nombre *Omm*, “madre”. Y éste es, por excelencia, el caso de un hecho de léxico, que devela una realidad metafísica superior.

(No se puede dejar de pensar en el “om” tibetano, que es igualmente la fuente de todas las cosas. Este *bij-mantram* “AUM” fue ya suficientemente analizado en nuestros textos para no tener que regresar ahora sobre él.)

14 Son apuntados notablemente los términos *dhât* (Esencia- el Si); *dhât ilâhîya* (Esencia divina), origen y fuente del ser; *'illa*, la causa; *qodra* el poder que manifiesta el ser; *sifa*, la cualificación divina, el Atributo, aquello que es manifestado. Así mismo nota Kâshâni, el Qorân habla de un “alma única” a quien fue dada una compañera y de esta pareja procedió la multitud de los humanos, pero “alma” (*nafs*) es también un término femenino.

Dios ha dicho (en el Qorân, VIII-29): “No hemos descuidado nada en el Libro” ya que él sintetiza a la vez el Advenido y el no-advenido. Pero ninguno comprenderá aquello que acabamos de decir, sino aquel que es él mismo en su persona (*fî nafsîhi*) un Qorân, ya que a aquel que toma Dios por salvaguarda, será dada la discriminación (*forqân*).

Forqân es tanto una designación del mismo Qorân como de todo otro libro santo que permite *discriminar* la verdad y el error. Ser en sí mismo un Qorân es poseer pues (o ser) esta discriminación.

Por homonimia, Qorân es tomado aquí en el sentido de conjunción, simultaneidad, *coincidentia*; *forqân*, en el sentido de discriminación, disyunción. Reencontramos así el tema dominante. Ser un Qorân es el estado del *Hombre Perfecto* por quien se epifaniza el conjunto de los Nombres y Atributos divinos y que es consciente de la unidad esencial: divinidad-humanidad, Creador-Criatura. Pero, simultáneamente, él discrimina los dos modos de existenciación de esta unidad esencial: aquel en el cual él es el vasallo sin el que su Señor no sería, pero también el modo en que, sin este Señor, él mismo no sería nada.

El estado de Qorân corresponde al estado de *fanâ'* (aniquilación)¹⁵.

El estado de *fanâ'* como *abolición* de la distinción es la prueba inicial porque la discriminación auténtica no puede venir más que al término de una

15 La palabra *fanâ'* no designa la destrucción de los atributos que cualifican la persona del Sufí, ni su transferencia a una estación mística que acaba con su individualidad para confundirla con el llamado “universal” o con la pura Esencia inaccesible. La palabra *fanâ'* será la “cifra” (*ramz*) que simboliza la desaparición de las formas que advienen de instante en instante y su sobre-existencia (*baqâ'*) en la sustancia única que se pluraliza en sus epifanías. En este sentido *fanâ'* no es contradictoria con una actividad de la criatura o, más exactamente, es un aspecto de esta actividad, el otro es su persistencia (*baqâ'*) en el Ser Divino. Siendo la Creación un encadenamiento de teofanías sin que haya causalidad de una forma a otra, cada creación es el inicio de la manifestación de una forma y la ocultación de otra. Esta ocultación (*ikhfâ'*) es el *fanâ'* de las formas de los seres en el Ser divino Único y en el mismo instante su *baqâ'*, su sobre-existencia, es su manifestación en otras formas teofánicas, incluso en mundos y en planos de existencia no terrestres.

Conviene decir aquí: esto es el otro mundo o más bien el otro mundo es ya esto. Evidentemente, estamos muy lejos del sentido religioso confesional dado al “otro mundo”, ya que no hay ni final ni término del mundo; el otro mundo no cesa de hacerse presente en este mundo y a partir de este mundo.

larga pedagogía espiritual. En efecto, cuando el fiel discrimina entre divinidad y humanidad sin haber experimentado este *fanâ'* (como lo hacen todas las creencias dogmáticas poniendo la divinidad como objeto, ya que ellas no pueden pensarla de otra manera), es por inconciencia de su unidad esencial con el ser divino, es decir, de la conjunción sin fisuras entre *lâhut* y *nâsût*. Pero cuando discrimina posterior a su experiencia de *fanâ'*, es por conciencia verdadera de aquello que son *Haqq* y *Khalq*, el Señor y su vasallo, *lâhut* y *nâsût*: a pesar de que haya entre los dos una unidad esencial, la criatura se diferencia del Creador como la forma se diferencia de la sustancia de la cual ella es la forma. Si "ser un Qorân" corresponde al estado de *fanâ'*, *forqân* corresponde al estado de *baqâ* (sobre-existencia): discriminación después de la unificación. Y es ese quizás el aspecto más característico que connotan entre los Sufíes, los términos de *fanâ'* y *baqâ*: volver en sí después del desfallecimiento, persistencia después de la abolición.

Sobre la vanidad de la discriminación operada antes del *fanâ'* y la autenticidad de la que se opera una vez despertada la conciencia, se podrá comparar con este aforismo:

"Antes de que un hombre estudie el ZEN, las montañas para él son montañas y las aguas son aguas; cuando, gracias a las enseñanzas de un buen maestro, ha realizado una visión interior de la verdad del ZEN, las montañas para él ya no son montañas y las aguas ya no son más aguas; pero después de eso, cuando alcanza realmente el asilo del reposo, de nuevo las montañas son montañas y las aguas son aguas".

Esta comparación de la Mística del Islam con la enseñanza del budismo Zen, podría prolongarse igualmente con el sistema Yoga o el método de la Qabbalah. Es que precisamente la Iniciación Tradicional reúne todas las doctrinas en una sola y misma Lección.

Algunos pasajes del Qorán deben ser mencionados ahora.

“Aquellos en el corazón de los cuales existe la duda, se ligan a aquello que existe de oscuro en el Libro, por deseo de sedición y búsqueda de su *ta'wîl*, mientras que nadie conoce su *ta'wîl* fuera de Dios y de los enraizados en la ciencia” (III-5).

“No meditan ellos el Libro o bien sus corazones estarían cerrados por candados” (XLVII-26).

“Dios ha grabado la fe en su corazón” (LVIII-22).

Estos versículos qoránicos vienen como apoyo a la doctrina del corazón como centro del conocimiento más bien que del amor.

El corazón (*qalb*) en Ibn'Arabî, como en el Sufismo en general es el órgano por el cual es producido el verdadero conocimiento, la intuición comprensiva, la Gnosis de Dios y de los misterios divinos, en breve, el órgano de todo aquello que puede ser comprendido bajo la designación de ciencia esotérica (*'ilm al-Bâtin*).

Es el órgano de una percepción que es, como tal, experiencia y gusto íntimo, y aunque el amor esté igualmente relacionado con el corazón, el centro propio del amor es en general para el sufismo el *rûh*, el *pneuma*, el espíritu.

Por supuesto, se nos recuerda en cada ocasión, que aquello que es señalado no es el órgano de carne de forma cónica localizado en el lado izquierdo del pecho, aunque haya cierta conexión, cuya modalidad en el fondo es ignorada. Es preciso pensar aquí en la importancia concedida a esta noción del *corazón* por los místicos de todos los tiempos y de todos los países, místicos del cristianismo oriental (la Plegaria del corazón, el carisma de la cardiognosis) tanto como místicos de la India. Se trata de una “fisiología sutil” elaborada “a partir de experiencias ascéticas, extáticas y contemplativas” expresándose en lenguaje simbólico. Esto no quiere decir del todo, como lo hace notar apropiadamente Mircea Eliade, que “tales experiencias no eran reales; ellas lo eran, pero no en el sentido en el cual el fenómeno físico es real”.

M. Eliade (en “El Yoga, inmortalidad y libertad”) evoca la tradición hesicasta distinguiendo cuatro “centros” de concentración y de plegaria.

Hay igualmente cuatro centros sutiles en la angelología del microcosmo en el sufismo iraní.

Uno de los más célebres maestros del sufismo iraní en el siglo XV: Shâh Ni'matollah Walî Kermânî, escribe este pasaje: “Hay cuatro grados (o planos) a los cuales se refieren las cuatro letras ALLH (Allâh) a saber: el corazón (*qalb*), la inteligencia (*'aql*), el espíritu (*rûh*) y el alma (*nâfs*). Y hay cuatro ángeles que son los soportes de estos cuatro grados. El corazón es el lado de Gabriel, ya que es la estancia del Conocimiento y Gabriel es el mediador de éste... Los dos nombres *Gabriel* y *corazón*, tienen una misma significación. La *inteligencia* es el lado de *Miguel* ya que Miguel es el mediador de la subsistencia de las criaturas, de la misma manera que la inteligencia es la mediadora de la subsistencia esencial, a saber el conocimiento y la sabiduría... El *espíritu* es el lado de *Serafiel*, pues las formas divinas están en él y son los atributos divinos escondidos en este espíritu del cual está escrito: “He insuflado mi Espíritu en él”. El atributo de Serafiel es esta insuflación del espíritu... El *alma* es el lado de *Azrael* que es la forma de la supremacía divina... Azrael es aquel que acoge el espíritu en el momento de la muerte y la esencia de cada ser es su espíritu. Según la misma homología, en el mundo de las Cualidades naturales (o Elementos) el *Agua* es la forma de Gabriel, la *Tierra* es la forma de Miguel, el *Aire* es la forma de Serafiel, el *Fuego* es la forma de Azrael”.

En el plano macrocósmico, del cual la angelología microcósmica es la interiorización, un libro *zahabî* (*'Athâr Ah-madiya*, Shîrâz, 1374 H.) fija en un diagrama el siguiente esquema:

Serafiel, Espíritu divino supremo (*Hadrat wâhidîya*), columna superior de la derecha del Trono, cima mayor del *Jabarût*, luz amarilla. Gabriel, Inteligencia divina universal, columna superior de la - izquierda del Trono, cima menor del *Jabarût*, luz blanca. Miguel, Alma divina universal, columna inferior de la derecha del Trono, cima mayor del *Malakût*, luz roja. Azrael, Naturaleza divina universal, columna inferior de la izquierda del Trono, cima menor del *Malakût*, luz verde.

Estos simples ejemplos bastan para demostrar la extrema complejidad de esos esquemas y de sus variantes. (Hemos estudiado igualmente ya “planos” semejantes en nuestros textos relacionándose con el mecanismo de la Qabbalah).

Regresemos ahora a nuestro análisis sobre el corazón, con sus cualidades de las que es preciso encarar los efectos. Esta “fisiología mística” opera sobre un “cuerpo sutil” compuesto de órganos psico-espirituales (los Centros o *Chakras*, “flores de loto” en la teoría de la Yoga) que es preciso distinguir de los órganos corporales. El *corazón* es para el sufismo uno de los centros de la fisiología mística. Aquí igualmente se podría inclusive hablar de su función “theándrica”, puesto que su suprema visión será la Forma de Dios ya que el corazón del gnóstico es el “ojo”, el órgano por el cual Dios se conoce a sí mismo, se revela a sí mismo en las formas de sus epifanías (no tal como se conoce en sí, puesto que la más alta ciencia no puede comenzar a hablar de él sino a partir del *Nafas al-Rahmân*). Es simultáneamente verdadero decir que el gnóstico como Hombre Perfecto es el *hogar* de la conciencia divina de Dios y que Dios es el *hogar* y la esencia de la conciencia del gnóstico (si se debiera proponer un diagrama la situación, según Corbin, sería mucho mejor figurada por los dos focos de una elipse que por el centro de un círculo).

En resumen, el poder del corazón es un poder o energía secreta que percibe las Realidades divinas por un conocimiento hierofánico puro, sin mezcla de ninguna suerte, porque el corazón contiene incluso la *Rahma divina*. En el estado de develamiento el corazón del gnóstico es como un espejo en el cual se refleja la forma microcósmica del Ser divino.

En el sistema Yoga, es “Anahata Chakra” el que corresponde al plexo cardíaco, es llamado el “Centro del Sonido Espontáneo”. Se ha dicho que ahí vive *Vayubija* -la semilla del viento-, es por ello que este “Loto” (con doce pétalos) está simbolizado por el elemento “Aire” y es desde ahí que se lanza el soplo de vida ya que es también en ese “chakra” donde se encuentra *Jivatma*. Ahora, *Jivatma* para los Yoghis es precisamente el reflejo de Dios (*Param-atma*), por otro lado es el epicentro divino, ya que para los Místicos de la India tampoco hay la dualidad de lo divino y lo humano, sino una interpenetración de uno y otro. *Jiv-Atma* es microcósmicamente aquello que *Param-Atma* es macrocósmicamente y eso es precisamente el YUG (la Unión, la Fusión, el Lazo), la meta final que permite “REALIZAR” aquello.

Por tanto este es, entre los Yoghis como entre los Sufíes, el *hogar*.

Todo esto es de una extrema importancia para la experiencia realizada en la Plegaria, la visión paradójica de la “Forma de Dios”. Si el corazón es el espejo donde el Ser divino manifiesta su forma según la capacidad de este corazón, la Imagen que el corazón proyecta es pues a su vez la exteriorización, la “objetivación” de esta Imagen. Ahí mismo se verifica la idea de que el

corazón del gnóstico es el “ojo” por el cual Dios se revela a sí mismo¹⁶. Sin dificultad, podemos presentar una aplicación a la iconografía material, a las imágenes creadas por el arte (ver nuestra obra “La Misión de los Artistas”, serie de los Grandes Mensajes, Libro No. VI). Que al contemplar una imagen, un ícono, otros reconozcan a su vez y perciban como una visión divina la visión del artista que creó esta imagen, esto depende de la creatividad espiritual, de la *himma*¹⁷ investida por este último en su obra. Tenemos ahí un término de comparación exigente para medir la decadencia de nuestros sueños y de nuestras artes.

En fin, vayamos a la Plegaria tal como la ha encarado el Profeta Mahoma. Es ante todo, un “servicio divino compartido” que hace en primer lugar de la Plegaria, de la Oración (*Salât*) tal como es comprendida aquí, una “conversación íntima” entre el Señor y su fiel personal; en segundo lugar ella es así porque el elemento más importante de esta “conversación íntima” es el *dhikr*, término que se refiere a otras prácticas conocidas por otra parte, pero que conviene tomar aquí rigurosamente en su sentido propio de *rememoración*, la palabra quiere decir hacer permanecer en el corazón, tener presente en el pensamiento, *meditar*. No se trata pues ni de “letanías”, simple repetición indefinida de cierto Nombre divino (tal como la práctica es conocida en otro lugar), ni menos aún de sesiones colectivas de *dhikr* que comportan ciertas prácticas provenientes de la técnica del Yoga¹⁸.

Por otro lado, tampoco se trata de la celebración pública de la Plegaria en

16 Es por ello sin duda que numerosas Iglesias del culto católico-romano, han conservado (arriba del altar de preferencia) el triángulo con el ojo de Dios; símbolo típicamente Franc-masónico, representando la visión universal del Gran Arquitecto del Universo.

17 Poder misterioso llamado así por Ibn'Arabî, es un poder de una *intención* tal que ella proyecta y realiza (“esencifica”) un ser exterior a aquel que la concibe. Los Gnósticos llaman *himma*, igualmente a esta energía creadora que corresponde entre los Motakallimûm al *ikhâlâs* que los Sufíes designan más a menudo como *Hodûr*.

Sin embargo, no pueden comprender esta facultad, cualquiera que sea el nombre con el que la nombremos, sino aquellos a quienes el don es conferido y que lo han experimentado; pero esos son pocos.

18 Debemos repetirlo? El sistema Yoga es practicado no solamente en India, China o Tíbet, sino también en el Islam tanto como en numerosas sectas del Occidente. No se trata aquí tampoco de prácticas esotéricas, el ejercicio espiritual propuesto es del dominio puramente exotérico y se encuentra al alcance de todos los musulmanes; el no comporta ni posturas yóghicas, ni los fenómenos que se producen en las sesiones de *dhikr*, colectivas o no. Se trata simplemente de la oración personal, de la meditación y de la práctica *en privado* de la Plegaria ritual, método y práctica que hacen precisamente una, *Monâjât* (una conversación íntima).

la mezquita. Interiorización e individualización de la liturgia van a la par. Si no está fuera de propósito el evocar aquí aquello que está designado técnicamente como “*dhikr* del corazón” y “*dhikr* íntimo”, no se debe perder de vista sin embargo que eso no bastaría para constituir el “servicio divino” que describe Ibn’Arabî como un “coloquio íntimo”.

En efecto, para constituir este *coloquio*, que comporta por esencia dos “oficiantes” místicos, se requiere que el *dhikr*, como rememoración “puesta en presente”, no sea un acto unilateral y exclusivo del místico haciéndose presente a su Señor. La realidad del coloquio, de la *Monâjât*, implica que hay igualmente una *rememoración*, un *dhikr*, de parte del Señor divino, teniendo presente a su fiel en el secreto que le comunica en respuesta. “Tenedme presente en vuestro corazón, yo os tendré presentes” (Qorân II, 147).

La *sura* “que abre” el Qorân se compone de SIETE versículos. Tal como la medita el Místico, su acción litúrgica se reparte en tres fases: la primera (es decir los tres primeros versículos) es la acción del fiel *hacia* o *sobre* su Señor. La segunda (es decir el cuarto versículo) es una acción común y recíproca entre el Señor y su fiel. La tercera (es decir los tres últimos versículos) es una acción del Señor *hacia* y *sobre* su fiel. En cada uno de los versículos, la Presencia divina a la cual se hace presente el fiel y que él hace presente a sí mismo, es atestiguada por una *respuesta* divina vibrando como en sordina. Aquello que enuncia esa *respuesta* no es una ficción poética o retórica, asumiendo arbitrariamente el papel de “hacer hablar” a la divinidad. La *respuesta* divina no hace más que enunciar el acontecimiento de la Plegaria tal como ocurre bajo el aspecto que le corresponde en el ser *a quien* ella se dirige; ella enuncia *la intención* tal como ella alcanza su objeto y el simple hecho de que esa intención sea formulada y asumida. Tal como puede considerarlo la fenomenología, ese enunciado divino es pues rigurosamente exacto.

Hemos visto desde los inicios de este Propósito, aquello que eran estas respuestas y la participación de Dios y su fiel en la Plegaria. Contentémonos con reproducir la primera página del Qorân, es decir, esta primera *sura*, titulada “La Fâtiha”.

1. Bismi Allahi er-Rahmani er-Rahîm. El-Hamdu Lillahi Rabî el-'Aâlamîn.

(En el nombre de Allah, el Clemente, el Misericordioso. Loa a Allah, Maestro del Universo)

2. Er-Rahmâni er-Rahîm.

(El Clemente, el Misericordioso)

3.Mâlaki Yawni ed-Dîn.

(El rey del último juicio)

4.Iyâka Na'budu wa-iyâka nasta'în.

(Eres tú a quien adoramos y es en Ti que buscamos refugio)

5. Ibdinâ es-cirâta el-Mustaqîm.

(Condúcenos sobre la vía derecha)

6.Cirata Elladhîna an-'amta' Alayhim.

(La Vía de aquellos sobre quienes está la Gracia)

7.Ghayri el-Maghdûbi 'Alayhim wala ed-Dâllîn.

(No la de aquellos sobre quienes está Tu cólera, ni la de aquellos que yerran)

Profundizar el sentido *creador* de la Plegaria, es ver como cumple ella cada vez por su parte el voto del Ser Divino que aspira a crear el universo de los seres, a revelarse en ellos para conocerse a sí mismo, en breve, el voto del *Deus absconditus* o *Theos agnostos* aspirando a la Teofanía (según el voto expresado por la Divinidad aún escondida en su soledad de desconocimiento: “Yo era un Tesoro oculto, he aspirado a ser conocido”).

Cada oración, cada instante de cada oración, es entonces una recurrencia de la Creación, una Creación nueva.

A la creatividad de la Plegaria está ligado su sentido cósmico, sentido que Proclo percibía tan bien en la plegaria del heliotropo¹⁹. Este sentido cósmico aparece en dos clases de homologaciones. Una de ellas consiste para el orante en representarse a sí-mismo como siendo el Imâm de su propio microcosmo.

19 El *heliotropo* sigue con su movimiento el movimiento del sol y el *selenotropo* el movimiento de la Luna. Hemos visto también el ejemplo del loto que despliega y repliega sus pétalos como labios en una plegaria. (Ver nuestro Propósito Psicológico No. XXIX).

Otra consiste en homologar los gestos rituales de la Plegaria (cumplida en privado) con los “gestos” de la Creación del universo que es el macrocosmo. Estas homologaciones sobre-entienden el sentido de la Plegaria como creadora; ellas preparan, fundan y justifican el desenlace visionario, puesto que precisamente como *creación nueva*, ella significa *nueva epifanía (tajallî)*. Progresamos así hacia el desenlace; la Imaginación creadora al servicio de la Plegaria creadora, en la concentración de todos los poderes del corazón, la *himma*.

La primera de esas homologaciones hace intervenir la idea del Imâm “aquel que guía”, en el uso corriente “aquel que está delante” de los fieles y en relación con el cual esos últimos regulan sus gestos para la celebración de la Plegaria.

La segunda homologación de la Plegaria con el acto iniciador del cosmos, renovado de instante en instante, no hace más, en suma, que corroborar la primera. Se funda sobre las actitudes del cuerpo, tal como están prescritas durante el curso de la Plegaria ritual: estación de pie (*qiyâm*), inclinación profunda (*rokû*), prosternación (*sojûd*). A partir de esto, vamos a ver con toda la claridad deseable aquello que son la *Plegaria del hombre* y la *Plegaria de Dios*, su *sinergia*, su connivencia, su co-presencia la una a la otra, una para la otra. Es un movimiento de pensamiento puro que transfiere el universo de los seres de su estado de ocultación o de potencialidad, al estado manifestado de existencia concreta, lo cual constituye la teofanía en el mundo visible. En el mundo visible y sensible, los movimientos de los seres naturales pueden considerarse en tres categorías (es decir tres dimensiones). Ahora bien, el ritual de la Plegaria totaliza esos tres movimientos: *a)* Hay el movimiento *ascendente vertical*, que corresponde a la estación en pie del fiel. Ese es el movimiento del crecimiento del hombre, cuya cabeza se levanta hacia el cielo. *b)* El movimiento *horizontal*, que corresponde al estado de *mosallî*, al momento de la inclinación profunda. Es en ese sentido en el cual se realiza el crecimiento del animal. *c)* El movimiento *descendente* invertido, que corresponde a la prosternación. Ese es el movimiento de la planta, empujando sus raíces en profundidad.

La plegaria reproduce así los movimientos del universo de las criaturas; es en sí misma recurrencia de la Creación y Creación nueva.

La comunidad de esencia es en efecto percibida aquí en el fenómeno visible de una flor, en el *tropismo* que le da su nombre *heliotropo* (*helios* = sol). Ahora bien, percibido como fenómeno de simpatía, ese tropismo es en la planta a la vez *acción* y *pasión*: su acción (es decir su *tropos*, su “conversión”) es percibida como siendo la acción (es decir la atracción) del Ángel o príncipe celeste cuyo nombre por eso mismo ella lleva. Su *heliotropismo* (su “conversión” hacia su príncipe celeste) es pues en realidad una *heliopatía* (la pasión que ella experimenta).

En cuanto al movimiento del pensamiento puro que es la aspiración del *Deus absconditus* a la teofanía, dando origen a la génesis del cosmos, se descubren las mismas homologías: a) El movimiento *intencional* del Ser Divino, su “conversión” hacia el mundo inferior para existenciarlo, es decir manifestarlo, producirlo a la luz. Es un movimiento *descendente* en profundidad (homólogo a la prosternación, al movimiento de la raíz de las plantas; b) La “conversión” divina hacia el mundo superior, el mundo de los Nombres divinos y de las hecceidades eternas así como sus relaciones. Esa es la creación pleromática por un movimiento *ascendente*, que epifaniza los Espíritus y las Almas (correspondiendo a la posición erguida en pie, movimiento del crecimiento del ser humano; c) Hay en fin, la conversión divina hacia los cuerpos celestes intermedios entre los dos mundos, de un *horizonte* al otro (correspondiendo a la inclinación profunda, movimiento horizontal del crecimiento de los animales).

Y es todo esto lo que constituye la *Plegaria de Dios* como su teofanía existenciadora.

A todo este conjunto, desde el *Ibdâ'*, que es el don de origen, la creación del Pleroma, teofanía primordial, corresponde fase por fase, el servicio divino (*'ibâda*) del fiel, por los tres movimientos que impone a su cuerpo y que reproducen los movimientos de la Creación. Los gestos y actitudes del cuerpo durante la Plegaria, reproducen exactamente los “gestos” de Dios creando el mundo, es decir manifestando el mundo y manifestándose en él. La Plegaria es así una recurrencia de la Creación creadora. *Ibdâ* e *'ibâda* son homologables; una y otra proceden de una misma aspiración e intención teofánica. La *Plegaria de Dios* es su aspiración a manifestarse, a verse en un espejo, pero un espejo que lo ve también a él mismo (el fiel de quien él es el Señor, aquel a quien inviste de tal o cual de sus Nombres). La *Plegaria del hombre* realiza esa aspiración; el orante, convirtiéndose en el espejo de esa Forma, ve esa “Forma de Dios” en el santuario más íntimo de sí mismo. Pero, jamás vería la Forma de Dios (*sûrat al-Haqq*), si su propia visión no fuera *Plegaria de Dios* (*Salât al-Haqq*) que es la aspiración teofánica del *Deus absconditus*.

Es preciso pues que cada uno se pruebe a sí mismo y discierna su estado espiritual ya que así lo declara un versículo qoránico (LXXV, 14): “El hombre es un testigo que testimonia contra él mismo, cualquier excusa que él profiera”.

Si él no percibe pues los “responsos” divinos durante el curso de la Oración, es que él no está realmente *presente* con su Señor; incapaz de oír y de

ver, él no es realmente un *mosallî*, un orante, ni alguien que “tiene un corazón, presta el oído y es un testigo ocular” (Qorân, XL, 36).

Aquello que es llamado el “método de oración” de Ibn’Arabî comporta así tres grados: presencia, audición y visión. Quienquiera que falle a uno de estos tres grados, permanece fuera de la Oración y de sus efectos, los cuales están ligados al estado de *fanâ’*. Esa palabra, lo hemos visto, no significa “aniquilamiento” de la persona, sino su ocultación a sí mismo y tal es la condición para percibir el *dhikr*, el *responso* divino que es, esta vez, la acción del Señor poniendo a su fiel al presente de su propia Presencia.

Uno no se sorprenderá pues de que la Sabiduría del Profeta Mahoma haya servido de ejemplo a los Espirituales del Islam ni de que el Sufismo (como gran tradición iniciática) haya penetrado no solamente en Oriente sino aun influido a numerosas filosofías occidentales. Tampoco sorprende el que movimientos cristianos se hayan impregnado de las virtudes del esoterismo islámico, como por ejemplo la famosa Caballería de la Orden de los Templarios. Es eso lo que estudiaremos en nuestro próximo Propósito Psicológico.

(Agosto, 1958.)