

# *El Hombre Universal*



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

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

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

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

\* \* \*

Nos parece legítimo llamar al Sufismo "mística musulmana", a condición, sin embargo, de dar a la expresión "mística" su sentido original y preciso (1): el Sufismo tiene como fin un conocimiento cuya

naturaleza íntima es el "misterio", que no puede entonces ser plenamente comunicado por la palabra; esto no significa en absoluto que sea incierto o vago en sus manifestaciones; por el contrario, irradia en el orden humano según leyes estrictas. La lógica no podría circunscribirlo; por lo demás, el verdadero conocimiento místico es soberano con respecto a la razón, y puede servirse de esta última para describir, como por una proyección invertida, las realidades que alcanza de una manera directa y más allá de todo contorno mental.

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

Sin embargo, allí donde el Conocimiento se une con su propio ser, allí donde el Ser se conoce él mismo en su inmutable actualidad, no podría hablarse ya del hombre. En la medida en que el espíritu se hunde en este estado, ya no se identifica con el hombre individual, sino con el Hombre universal (al-insân al-kâmil), que constituye la unidad interna de todas las criaturas. El Hombre universal es el todo; sólo por una transposición de lo individual a lo universal se le llama "hombre"; esencialmente, es el prototipo eterno, ilimitado y divino de todos los seres.

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

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

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

\* \* \*

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

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

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

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

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

\* \* \*

La "forma" (3) macrocósmica del Hombre universal es esa multitud de sujetos concedores cuyas innumerables visiones se coordinan según una única continuidad lógica, es decir, aquella que constituye el mundo; "No verás lagunas en la creación del Clemente; mira bien: ¿ves alguna fisura?" (Corán, LXVII, 2);

o bien -según un punto de vista complementario- es esa inagotable variedad de objetos de conocimiento que se integra en una sola verdad, la esencia única de todas las inteligencias: "No hemos creado el cielo y la tierra y lo que hay entre ambos sino por la Verdad" (Corán, XV, 85; XLVI, 2).

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

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

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

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

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

Como ilustración de esta actitud espiritual, citaremos la célebre oración del Sufi 'Abd as-Salâm ibn Mashîsh (7), el maestro de Abu-l-Hasan ash-Shâdhîfî: "Oh, Dios, bendice a aquel de quien derivan los secretos espirituales, a aquel de quien brotan las luces, en quien se unen las verdades, y en quien fueron depositadas las ciencias de Adán, de modo que hace que las criaturas sean impotentes: las inteligencias yerran frente a él, y ninguno de nosotros le comprende, ni sus antecesores ni los que vinieron después (8). Los jardines de los mundos celestes (al-malakût) florecen por su belleza. Los depósitos de los mundos supraformales (al-jabarût) desbordan el flujo de sus luces (9). Nada hay que no lleve su sello, pues sin el mediador todo lo que de él depende desaparecería... Oh, Dios, Tu secreto todo lo engloba y Te demuestra, y también Tu velo supremo, ante Ti, entre Tus dos manos. Oh, Dios, úneme a sus allegados, júzgame según él, y hazme conocer mediante una sabiduría que me sane de las influencias de la ignorancia, y que me haga beber de las fuentes de la gracia. Llévame por su vía hasta Tu presencia, protegiéndome con Tu ayuda. Golpea por mí sobre la vanidad, a fin de que la disipe (10). Transpórtame a los mares de la Unidad (al-ahadiyah) (11), retírame de los cenagales de la Unión (at-tawhîd) (12) y fíjame en la esencia (al-'ayn) del océano de la Soledad divina (al-wahdah), a fin de que no vea ni entienda ni encuentre ni sienta sino por Ella..."

\* \* \*

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

Por un lado, la unidad expresa la indiferenciación, la "no-dualidad" o "no-alteridad"; por otro, es el principio mismo de la distinción, ya que es por su naturaleza "única" que un ser, o una cosa, se distingue de los restantes. Debido a ello, 'Abd al-Karîm al-Jîlî da el nombre de Unidad (al-ahadiyah) al aspecto supremo de Dios, que a decir verdad no es un "aspecto", sino la ausencia de todo aspecto o de toda distintividad,

mientras que designa con el término Unicidad (al-wâhidiyah) a ese aspecto primero de la Divinidad que es a la vez la síntesis de todas las realidades y su principio de distinción, puesto que Ella es única en cada una y única en todas (14).

\* \* \*

A la Unidad y a la Unicidad divinas corresponden, en cierta manera, las dos "dimensiones" divinas de la trascendencia y de la inmanencia, pues la Unidad se sustrae a toda asimilación directa; no se concibe sino por sucesivas negaciones, mientras que la Unicidad divina aparece en las cualidades mismas de las cosas. Toda cualidad positiva, por otra parte, es en sí misma inagotable e inconmensurable con respecto a los límites que accidentalmente asume en tal o cual objeto. Así, quien "saborea" una cualidad en su realidad inmediata, alcanza por ello, en cierto modo, la fuente ontológica infinita de todas las cualidades, el Ser, y ve el aspecto limitado e individual de las cosas como si fuera una corteza vana e ilusoria, incomparable a lo que estas mismas cosas implican de cualitativo y de ilimitado. Es así como la contemplación de las cualidades, que son inmanentes al cosmos, se une a la trascendencia divina mediante el aspecto de la incomparabilidad; ésta hace que cada realidad pura sea el todo, mientras que las manifestaciones contingentes no son, por así decirlo, nada. El Sufí Muhammad al-Harrâq (15) dice en este sentido: "No he bebido más que una sola gota, y he comprendido".

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

\* \* \*

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

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

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

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

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

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

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

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

\* \* \*

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

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

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

Ocurre con el conocimiento de la Esencia como con el conocimiento del Sí (al-huwiyyah) del hombre. Hay, por otra parte, identidad de fondo entre una y otro: "Si el servidor... se descubre a sí mismo, reconoce que

la esencia divina es su propia esencia, de manera que alcanza realmente la Esencia y La conoce, tal como dice el Profeta: "Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor" (man 'arafa nafhasu faqad 'arafa rabbah); pero todavía debe saber todo lo que depende de esta Esencia... en cuando a las cualidades propias...".

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

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

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

\* \* \*

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

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

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

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

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

\* \* \*

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

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

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

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

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

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

#### NOTAS:

\* Ext. de "al Insân al-Kâmil" ("Del Hombre Universal"). Traducido del árabe y comentado por Titus Burckhardt. París, Dervy-Livres, 1975. Enviado a WEBISLAM por Difusión Traditio.

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

2. Otro tanto dice la teología cristiana del Logos.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15. *Sheikh marroquí* de principios del siglo XIX.

16. Las Cualidades o los Nombres divinos desempeñan, en la perspectiva sufí, el mismo papel que las "Energías increadas" en la teología palamita. Cf. Vladimir Lossky: *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient* [Teología mística de la Iglesia de Oriente, Barcelona, Herder, 1982]. Ya hemos expuesto la Teoría de la Esencia y de las Cualidades divinas en nuestra *Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam*, en el capítulo "de los aspectos de la Unidad"; sin embargo, como esta teoría constituye uno de los fundamentos de la doctrina sufí, no tememos volver sobre ello, aún a riesgo de repetirnos parcialmente.

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

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

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

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

21. Algunos han querido ver en esta doctrina una interferencia cristiana; un examen más atento habría debido demostrarles que la teoría de que se trata, al igual que el simbolismo del que se sirve, se desarrolla orgánicamente a partir de informaciones coránicas. Por otra parte, puede decirse que el Cristianismo se caracteriza por su concentración sobre el Hombre-Dios, hasta tal punto que los misterios, que por lo demás son los arcanos de la vía contemplativa, asumen en él el papel de los dogmas. Hay aquí una serie de



compensaciones que tornan muy complejas las relaciones entre el Cristianismo y el Islam. Ver, a este respecto, Frithjof Schuon, *De l'Unité transcendante des Religions* (col. Tradition, Ed. Gallimard, París).