

TRATADO DE LA UNIDAD

Ibn Arabi

Traducido y comentado por
Roberto PLA

Digitalizado por: JMRT

De la presente edición:
EDITORIAL SIRIO, S.A.
C/. Panaderos, 9
Tel.952 22 40 72 - 29005 MALAGA

ISBN:84-86221-63-3

Impreso en España en los talleres gráficos de Romanyà/Valls, S.A.
Verdaguer, 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

INTRODUCCIÓN

“El Tratado de la Unidad” (Risalatul-Ahadiyah) es un testimonio particularmente significativo del pensamiento sufí. Su autor, Muhiyuddin Ibn El-Arabi, llamado entre los árabes “el más grande de los maestros espirituales”, nació en Murcia en el año 1164 (murió en Damasco en 1240), cuando hacía más de cuatrocientos años que gran parte de España era un país árabe. Entre sus sobrenombres figura el de “El Andaluz” y también el de “El vivificador de la Religión”, significado de su nombre de pila, Muhiyuddin, y no cabe duda de que ha sido uno de los españoles más insignes y que ha ejercido una influencia metafísico-religiosa más profunda en los ambientes islámicos y cristianos. Entre los árabes se dice que no ha habido poesía amorosa superior a la suya y ningún otro sufí ha impresionado tanto a los teólogos islámicos ortodoxos, merced al significado profundo de su obra.

Según se dice, la entrada de El-Arabi en el sufismo se debió a su padre, que estaba en contacto con Abdul-Quadir Jilani, el llamado Sultán de los Amigos (1077-1166). El padre de El-Arabi le procuró la mejor educación posible y así, siendo adolescente, fue a Lisboa donde estudió leyes y teología islámica y luego se trasladó a Sevilla, donde aprendió el Corán y las tradiciones con los mejores maestros de su época. En Córdoba asistió a las clases del gran jeque El-Sharrat y se distinguió en jurisprudencia. Durante todo este período dio muestras de una capacidad intelectual muy superior a la de sus compañeros y sus horas libres las pasaba casi exclusivamente con los sufíes. Pronto comenzó a escribir poesía y durante los treinta años que vivió después en Sevilla, una vez terminados sus estudios, cultivó la poesía y la elocuencia, llegando a ser considerado como la primera figura de aquel elevado centro cultural.

En ciertos aspectos El-Arabi se asemeja a El-Ghazali (1058-1111). Como él procedía de una familia sufí y como él consiguió influir en el pensamiento occidental. Pero mientras Ghazali había dominado primero el escolasticismo islámico, para volverse más tarde al sufismo, El-Arabi estuvo siempre en contacto con la escondida corriente sufí. Ghazali concilió el islamismo con el sufismo, haciendo comprender a muchos que esto último no era una herejía, sino un significado recóndito de la religión. Mas la misión de El-Arabi fue crear una verdadera literatura sufí y darla a conocer para que los que quisieran pudieran entrar en el espíritu del sufismo.

La obra más divulgada del El-Arabi es su colección de Odas, poesía místico-amorosa, titulada “El intérprete de los deseos”, en la que muestra tan fértil imaginación que los sufíes la consideran como el producto de la más adelantada evolución de la conciencia humana. Pero lo curioso es que aquellas poesías encierran varios significados distintos. En realidad, El-Arabi parece tomar la medida de “El Cantar de los Cantares” de la tradición hebrea y bajo la forma de una poema amoroso describe simbólicamente las bodas espirituales. En ocasión de un viaje a Aleppo (Siria), donde fue acusado de ser un poeta erótico, el propio autor se encargó de revelar el múltiple sentido de la obra en un comentario a los poemas en el que describe el significado religioso de sus símbolos. Se advierte en ello cómo San Juan de la Cruz, Santa Teresa y Fray Luis de León, entre otros, no están muy lejos de ser fieles seguidores del maestro El-Arabi. El profesor Nicholson ha traducido así uno de los poemas que escandalizaron a los devotos de Aleppo y que damos como ejemplo, aunque tal vez no sea de los más representativos:

*“Mi corazón¹ es capaz de comprender cualquier forma:
monasterio para el monje, templo de ídolos,
prado de gacelas, el Ka’ba votivo²,
las tablas de la Torá, el Corán.
El Amor es mi credo; donde quieran que vayan³
sus camellos, él sigue siendo mi creador y mi fe.”*

Otro de los libros importantes de El-Arabi es el titulado “Facetas de la Sabiduría”, donde llevado de su simbolismo emite afirmaciones sorprendentes. Después de decir que Dios no puede ser visto ni como forma material, ni inmaterial, afirma que “la visión de Dios en la mujer es la más perfecta de todas”. Hay que explicar que los poemas de amor reflejan para el sufí una completa experiencia de la divinidad. Muchas palabras tienen multiplicidad de sentidos y no es difícil obtener de ellos duplicidad de significados.

El libro de mayores dimensiones de El-Arabi es el titulado “Libro de las revelaciones de la Meca” (Futuhat), escrito en ocasión de su viaje a la Meca y cuya edición árabe pasa de las 4000 páginas. El-Arabi dijo de él: “A pesar de su longitud y extensión no he agotado en él ni uno solo de los pensamientos o ideas acerca del método suff”. En el capítulo 148 desarrolla un pequeño y valioso tratado sobre la “Perspicacia fisiognómica y sus arcanos”.

Hemos dicho que El-Arabi extendió su influencia hasta el orbe cristiano. Además de los místicos cristianos españoles posteriores, recibieron esta influencia hombres como Dante y como Raimundo Lulio. De Dante afirman los sufíes⁴ que “tomó la obra de El-Arabi y la cristalizó dentro de un marco de excelsa poesía”. En cuanto a Lulio, tomó material de El-Arabi para explicar la importancia de ciertos ejercicios y experiencias de carácter místico.

Otro detalle interesante de la vida de El-Arabi se refiere a sus experiencias místicas. Trabajó bajo la dirección de la sufí española Fátima Walyya y experimentó, según dice, estados psíquicos muy importantes. En varias ocasiones se refiere a ellos en sus libros. Parte de sus trabajos fueron escritos en trance y su significado no se le reveló a él mismo con claridad hasta algún tiempo después. Cuando tenía treinta y siete años visitó Ceuta, donde se hallaba la escuela de Ibn Sabain y allí tuvo una extraña visión o sueño en el que se le reveló su alto destino como difusor de la ciencia sufí. Solía caer en un arrobamiento, o éxtasis, durante el cual era capaz de lograr el contacto con la realidad suprema, la que describía con ejemplos basados en las formas del mundo visible. Sus enseñanzas se derivaban de estas experiencias internas.

El tratado denominado “El Tratado de la Unidad” (Risalatul-Ahadiyah), que Abdul-Hadi ha traducido no figura en las listas de obras de “El-Arabi” conocidas en Occidente⁵. Por sus características puramente metafísicas no recuerda en nada a otros trabajos, motivo probable por

¹ Ver más adelante (Coment. Al 2.2.3) el significado real de la palabra “corazón” (qalb).

² El Templo místico que hay que contemplar. (Cfr. NIFFARI: “Mawaki”, quien describe los grados de la Ka’ba como contemplación interior.)

³ El Amor espiritual, como realidad y fuente de la Unidad.

⁴ Cfr. IDRIES SHAH: “Los sufíes”, pág. 149 ed. Castellano.

⁵ La primera traducción de este Tratado parece que fue publicada en 1911 en la revista “Gnose”, siendo su autor un pintor de origen sueco del que figuran algunos cuadros en el museo de Estocolmo, bajo la firma de Ivan Aquéli y de quien hay motivos para suponer que di a conocer el texto a René Guenón. En 1977, la revista “Etre”, que dirige Jean Klein, publicó en su número del primer trimestre la actual y magnífica traducción directa del árabe, de Abdul-Hadi, que ahora vertida al castellano, publicamos.

el que su paternidad le ha sido negada por algunos autores, pues aquí prescinde de toda determinación simbólica para adentrarse en un entramado dialéctico ajustado a las más puras normas de la lógica. En realidad el “Risalatul” es un serio tratado del Ser, en el que El-Arabi se muestra como un decidido y agudo partidario del monismo metafísico. En este sentido su no-dualismo absoluto sólo tiene parangón, por la grandeza de su exposición, con el advaintismo vedántico de Sankara y resulta un documento excepcional por su singularidad expositiva en ámbito del pensamiento no sólo sufí, sino también islámico.

El motivo, o hilo conductor del “Risalatul”, es un “hadith”⁶, o dicho célebre del Profeta: “quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor”, que sirve de pie para afirmar la identidad de aquello nombrado como “El Señor” y el sí-mismo real. El proceso dialéctico seguido es de primer orden y revela en su autor una inteligencia constructiva poco común. Pero a esta capacidad intelectual hay que sumar algo muy importante y es que tal claridad de expresión y tal seguridad en la exposición de un esquema místico, sin perderse en ningún momento en una afirmación descuidada de dualismo, denota al hombre que ha realizado la Unidad, pues sólo desde esa altura conquistada y vivida cotidianamente es posible discurrir sin error en tema donde es tan fácil deslizarse. Así, ante tanta grandiosidad como se desprende del Tratado, sólo cabe reconocer como cierto, respecto a El-Arabi, lo que él mismo recuerda en el Colofón de su obra:

*“Ala prepara a los que ama y los acoge con palabra, acto, ciencia, inteligencia, luz y dirección verdadera”. Amen*⁷.

⁶ [Hadith = Un hadiz o jadiz es una “narración o referencia” en árabe; es un dicho o una conversación, pero que islámicamente representa los dichos y las acciones del Profeta Mahoma relatadas por sus compañeros y compiladas por aquellos sabios que les sucedieron.]

⁷ Los títulos y subtítulos, así como la división en partes y párrafos y también la numeración de ellos, son obra del comentarista, quien se ha tomado tal libertad en aras de una mayor claridad. Los comentarios sólo persiguen clarificar la dificultar del texto y han sido escritos como mero complemento del mismo, es decir, desde el punto de vista de lo que el texto sugiere a un hombre de hoy. A parte de las pocas explicaciones sobre terminología técnica sufí, no hay que esperar ver en los comentarios una determinación puramente sufí, ya que la casi inexistencia de tratados similares hacen este intento muy difícilmente practicable. En definitiva, los comentarios son la modesta aportación que una mente que intenta la Unidad puede hacer al Tratado de quien, con toda seguridad, realizó la Unidad.

TRATADO DE LA UNIDAD

INVOCACIÓN

¡En el Nombre de Alá,
el Clemente,
el Misericordioso!

¡Nosotros imploramos su ayuda!

I

SOLO EXISTE LA UNIDAD

1.1 TU ERES EL Y EL ES TU.

1.1.1 ¡Gloria a Alá, ante cuya Unicidad no hay nada anterior, si no es Él, que es el Primero! ¡Gloria a Alá, después de cuya Singularidad no hay un después, si no es Él, que es el siguiente!

Unicidad y Singularidad, sin anterior y sin siguiente, intenta describir la eternidad y la soledad absolutas de la Unidad. Esta debe ser estudiada, comprendida y vivida, porque el estado de Unidad representa la culminación del proceso espiritual del sufi. Tal culminación se alcanza por la extinción de la idea del sí-mismo, es decir, cuando se ha llegado al Conocimiento, o Gnosis, de que el sí-mismo es Él, lo que equivale a “morar” en Dios (baqa). Ibn El-Arabi dijo en una ocasión:

“Cuando aparece mi Amado, ¿con qué ojo he de mirarle? Con el suyo, no con el mío, porque nadie Le ve sino Él mismo.”

1.1.2 Con relación a Él no hay antes, ni después; ni alto ni bajo; ni cerca, ni lejos, ni cómo, ni qué, ni dónde, ni estado, ni sucesión de instantes, ni tiempo, ni espacio, ni ser. Él es tal como es. Él es el Único sin necesidad de la Unidad. Él es lo singular, sin necesidad de la Singularidad.

El instante es aquí expresado a la manera más pura aristotélica, esto es, no como tiempo, sino como límite del tiempo, siendo a éste el instante lo que el punto es en cuanto a la línea. (Cfr. ARISTÓTELES: Física, lib. IV, capít. 13)

1.1.3 Él no está compuesto de nombre, ni de denominado, porque Él es el nombre y el denominado. No hay nombre salvo Él. No hay denominado salvo Él. Por ello se dice que Él es el nombre y el denominado.

En la Unidad –la Realidad última– el sujeto y el objeto son una misma cosa. Esta particularidad se revela a la mente cuando una vez alcanzado el conocimiento de sí-mismo, se ve que el sí-mismo y Él no son dos cosas diferentes. Desde ese mismo momento, el ternario psíquico tradicional –conocedor, conocimiento y conocido– se funde en la unidad. Aquel gran sufi del siglo X en Bagdad, Ibn Mansur, conocido como Al-Hallaj, que fue bárbaramente asesinado por declarar que él era Dios (“Yo soy Dios”, Ana ‘L-Haqq)⁸, decía:

“En aquella gloria no hay yo, ni nosotros, ni tú. Yo, nosotros, tú y Él, todo es una y la misma cosa.”

1.1.4 Él es el Primero sin anterioridad. Él es el Último sin posterioridad. Él es Evidente sin exterioridad. Él es Oculto sin interioridad. Porque no hay anterior, ni posterior; no hay exterior, ni interior, sino Él.

Después de haber resaltado la eternidad y la soledad, la atemporalidad y la unicidad de la Unidad, se describe ahora su inconmensurable, su espacialidad incondicionada y abstracta.

1.1.5 Es necesario comprender este Misterio para no caer en el error de los que creen en las encarnaciones de la divinidad⁹. Él no está en ninguna cosa y ninguna cosa está en Él. Es

⁸ [Ana ‘l Haqq = “Yo soy la Verdad”]

⁹ Probable alusión a la hipótesis cristiana.

preciso conocerle pero no por la ciencia, la inteligencia, la imaginación, la sagacidad, los sentidos, la visión exterior, la visión interior, la comprensión o el razonamiento¹⁰.

- 1.1.6 Nadie, salvo Él mismo, puede verle.
Nadie, salvo Él mismo, puede asirle.
Nadie, salvo Él mismo, puede conocerle.
Nadie distinto de Él puede ocultarle.
Él se ve y se conoce a Sí mismo.
Su velo impenetrable es su propia Unicidad.
Él mismo es su propio velo.
Su velo es su propia existencia.
Su Unicidad le vela de forma inexplicable.

No es posible comprender la Unidad desde la dualidad, ya que cualquier movimiento que haga la mente para comprender es ya dualidad. Por eso se puede decir que “su Unicidad es su propio velo” (de la Unidad).

Esta y otras expresiones místicas quieren expresar que la Unidad está fuera de los límites de la mente. Por eso es “no-nacida” (a la existencia perceptible de la mente), y de ahí que a la mente no le es posible alcanzar la Unidad. Sin embargo, cuando la mente cesa, lo que ocurre en el curso del éxtasis, ahí está la Unidad, donde estuvo siempre, porque es omnipresente.

- 1.1.7 Nadie le ha visto, le ve, o podrá verle jamás¹¹. Ningún profeta enviado ni ningún santo perfecto o ángel se le aproxima. Su profeta es Él. Su mensajero es Él. Su mensaje es Él. Su Palabra es Él. Él ha mandado Su “ipseidad”¹² con Él mismo, de Él mismo y hacia Él mismo, sin ningún intermediario o causalidad exterior a Él mismo. Ninguna diferencia de tiempo, espacio o naturaleza hay entre Él que envía el mensaje, el mensaje y el destinatario del mensaje.
- 1.1.8 Su existencia está únicamente en los textos de la profecía. Sin embargo, sólo Él existe y no puede dejar de existir puesto que jamás vino a la existencia¹³. Por eso ha dicho el Profeta: “Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”¹⁴. También ha dicho: “Yo conozco a mi Señor, por mi Señor”¹⁵. El Profeta de Alá ha querido hacerte comprender

¹⁰ El sólo puede ser comprendido por la Luz de la intuición. Como dice Ghazali: “Quien persevera puede tener la certidumbre de que al fin alumbrará en su corazón la Luz de lo Real”. Esta Luz es la “certidumbre intuitiva” (yakin), un rayo de la propia Luz divina, que Dios ha proyectado en el corazón del hombre y por medio del cual se refleja. De no ser así, el alma no podría alcanzar nunca la Unidad. (Ver com. de 2.2.3.)

¹¹ Nadie puede verle, porque esto supondría dualidad. Es la propia visión la que al ser simultáneamente el vidente, lo visto y la visión, se ve a sí misma.

¹² Neologismo del latín ipse, del original árabe. La idea es que Él ha mandado con Él mismo y a Él mismo, Su sí-mismo (Su ipseidad), lo que confirma Su unidad.

¹³ Es no-nacido (a la existencia perceptible por la mente) (Ver coment. a 1.1.6.) Y, por lo tanto, sin existencia mortal. Si no ha tenido nacimiento, también carece de muerte. Dicho de otra manera: La no-existencia, se refiere al mundo-visible o invisible que “está” dentro del campo de percepción de la mente activa. Él no es movimiento y lo que se mueve –la mente activa– no puede conocerle.

¹⁴ Primera referencia al “hadith”, o frase célebre del Profeta que da pie al presente Tratado. Si el conocimiento del Señor, se infiere de ello la identidad de ambos conocimientos. La consecuencia de esta identidad es de una enorme importancia metafísica, mística y religiosa en general, pues una vez hecho el descubrimiento de tal identidad, queda abierto para el hombre un inmenso y rico trabajo, al fundamentarse para él la verdadera vida religiosa, o sea la Vía para la realización de la Unidad.

¹⁵ Es una corroboración del “hadith”. El sí-mismo es el Señor y el Señor es el sí-mismo, luego el conocimiento del Señor llega siempre por el conocimiento del Señor.

que tú no eres tú, sino Él: Él y no tú; que Él no cabe en ti y tú no cabes en Él; que Él no sale de ti y tú no sales de Él¹⁶.

- 1.1.9 Lo que quiero decir es que tú no eres, o posees tal o cual cualidad, que no existes y que no existirás jamás, ni por ti mismo, ni por Él, en Él o con Él. Tú no puedes cesar de ser, porque no eres. Tú eres Él y Él es tú, sin ninguna dependencia o casualidad. Si alcanzas a reconocer en tu existencia esta cualidad de la nada, entonces conoces a Alá. En otro caso, no.

La Vía del conocimiento presupone la renunciación, pero renunciación significa, en sus más puros términos, reconocimiento de lo que no es. De ahí que la renuncia no supone mérito, sino conocimiento, porque en definitiva el sabio renuncia a lo que no es. Más la búsqueda de lo que no es, es árida y prolongada. Hay que despojarse día a día, minuto a minuto, de los atributos que han sido descubiertos como tales, hasta llegar al sí-mismo puro y desnudo, esto es, hasta llegar a reconocer en la existencia propia la cualidad de la nada. Hay que revestirse de esa nada, sustentarse de ella, morar y profundizarse en ella, gozar en ella y ser ella. Allí está el conocimiento.

1.2 IMPOSIBILIDAD DE LA EXTINCIÓN DE LA EXISTENCIA

- 1.2.1 La mayor parte de los iniciados dicen que la Gnosis, o Conocimiento de Alá, viene a continuación de la extinción (fanâ) de la existencia y de la extinción de esta extinción (fanâ el-fanâ'i). Pero esta opinión es falsa, pues parte de un error manifiesto. La Gnosis no exige la extinción de la existencia y la extinción de esta extinción, sencillamente porque las cosas no tienen ninguna existencia y lo que no existe no puede dejar de existir. Decir que una cosa ha dejado de existir, que no existe ya, equivale a afirmar que ha existido, Pero si conoces el ti-mismo, es decir, si puedes concebir que no existes y que, por tanto, no puedes extinguirte jamás, entonces conoces a Alá. En otro caso, no.

Este párrafo encierra una enorme sabiduría y conviene meditarlo sosegadamente. La extinción, o apagamiento interior (fanâ), es uno de los principios básicos del sufismo, que afirma que sólo mediante la extinción de la existencia se puede alcanzar la Gnosis, o Conocimiento supremo. De ahí que el sufí dedique sus mayores esfuerzos a obtener el "fanâ". Pero lo que Ibn El-Arabi dice aquí es que nadie es una existencia, por lo que la extinción no es posible, ya que no puede extinguirse lo que no existe. La diferencia polémica viene de que los hechos se exponen desde un punto de vista diferente. Quien mira desde el dualismo ve como imprescindible la extinción de su existencia, pues es ésta –su existencia propia– la que le separa de la Unidad. Pero Ibn El-Arabi ve las cosas desde la Unidad misma y sabe que en ningún caso hay existencia, sino solamente idea de la existencia. Y si no hay existencia, resulta ocioso hablar de la extinción de la existencia. Por otra parte, la creencia de que hay que operar la extinción constituye el mayor obstáculo para alcanzar la Gnosis, pues el propósito de la extinción es en sí mismo dualidad. Por el contrario, si alguien puede concebir que no existe –lo que resulta idéntico al conocimiento de sí-mismo–, cuando eso ocurre, ahí está la Gnosis, la Unidad. Esto viene a ser lo que proclama Jalaluddin Rumi, el Gran sufí persa:

"He buscado, ¡alma mía!, del uno al otro confín y nada hallé en ti que no fuera el Amado".

¹⁶ O como dice Al-Hallaj:

*"Yo soy Aquel a quien amo y el que amo es yo. Si me ves,
Le ves y si Le ves, nos contemplamos los dos."*

1.2.2 Atribuir la Gnosis a la extinción (fanâ) y a la extinción de la extinción (fanâ el-fanâ'i) es un credo idólatra. Si atribuyes la Gnosis a “fanâ” y a “fanâ el-fanâ'i”, pretendes que algo distinto de Alá puede gozar de existencia. Esto es negarle y entonces eres formalmente culpable de idolatría. El Profeta ha dicho: “Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor”. Si se afirma la existencia de algo distinto no se debe hablar de su extinción, porque no se puede hablar de la extinción de aquello que hay que afirmar.

Interesa mucho entender bien el sentido de la frase “la extinción de la extinción” (fanâ el-fanâ'i), de tanta importancia en el espíritu sufí. La extinción (fanâ) de la existencia se consigue, según el sufismo, por la superación de tres diferentes y bien determinadas etapas. Durante la primera de éstas, el viajero (salik), que avanza por su espiritual sendero (taricat), ha de practicar el arrepentimiento (**tawbat**), término musulmán equivalente a “conversión”. Se describe el “tawbat” como un despertar del alma, o como el presentimiento de la existencia de una realidad superior, presentimiento que según el sufismo más debe su aparición a un acto de la gracia divina que a la acción de la voluntad propia. La mente, en virtud de su movimiento de “conversión”, se vuelve hacia adentro y comienza a escrutar en su propio interior. Al principio, la “conversión” tiene el carácter de mera purificación moral, mas poco a poco, obtiene como fruto una objetivación de todos los movimientos o estados de la mente. Así se abren las puertas a la segunda etapa, o “**macamat**”¹⁷. Los movimientos de la mente –pensamientos, pasiones, deseos, sentimientos–, al quedar objetivados, es decir al aparecer como hechos objetivos no atribuibles al sí-mismo, ni identificables con el alma, dejan al descubierto su condición de meros atributos temporales. Entonces, al quedar objetivados, al quedar el sí-mismo desnudo de atributos, el pensamiento, que a partir de entonces empieza a comportarse puro, manso y en plenitud de inocencia, da paso a la contemplación de la nada. Esto es el “baqa”, el “morar en Dios”. Más adelante, aquella nada resulta ser un motivo de amor, un río fluente y renovado de felicidad, cuya creadora contemplación, convertida en una lluvia de sabiduría, proporciona los medios para culminar la extinción. Sobreviene entonces la tercera etapa, llamada por los sufíes “la extinción de la extinción” (fanâ el-fanâ'i). La mente se ha percatado de la no-existencia del sí -mismo. Este percatarse, que al principio es más o menos artificial, se hace cada vez más real y profundo, hasta que al fin, falto de objetivo por la evidencia de su inutilidad, el movimiento hacia la extinción cesa. Esto es el “fanâ el-fanâ'i”, la extinción de la extinción. Una vez consumada ahí está la Unidad. Pero la Unidad “sabe” entonces que todo este penoso esfuerzo fue totalmente innecesario, pues jamás hubo en verdad otra cosa que la Unidad. Un célebre poeta derviche persa del siglo XI, describió el último acto del “sendero” con estas palabras:

*“Como vela en la llama,
en su fuego me derretí
y al resplandor oscilante,
sólo a Dios vi.
Con mis propios ojos, a mí mismo me vi,
pero al mirar con los ojos de Dios,
Sólo a Dios vi.
Desvanecido en la nada me derretí.
Yo era la Vida, El Universo...
Sólo a Dios vi”.*

1.2.3 Tu existencia es nada y “nada” no es añadido a alguna cosa, temporal o no. El Profeta ha dicho: “Tú no existes ahora y tampoco existías antes de la creación del mundo”¹⁸. La

¹⁷ [plural de maqam = estaciones en sufismo]

¹⁸ Lo preexistente es necesariamente existente y necesariamente postexistente.

palabra “ahora” significa, como presente absoluto, la eternidad sin comienzo y sin fin¹⁹, Pero Alá es la existencia de la eternidad sin comienzo, y de la eternidad sin fin, tanto como de la preexistencia. Estos tres aspectos de la eternidad son Él. Alá es la existencia de estos tres aspectos de la eternidad sin que Él deje, por eso, de ser absoluto. Si Él no fuera así, su Soledad no existiría. Él no carecería de compañero²⁰. Pero es de necesidad racional, dogmática y teológica que Él no tenga pareja posible. Su pareja sería aquel que existiera por sí mismo y no por la existencia de Alá, y sería, por consecuencia, un segundo Señor Dios, lo que es imposible. Alá no tiene pareja, ni en semejanza, ni en equivalencia²¹.

- 1.2.4 Aquel que ve una cosa con Alá, de Alá o en Alá, haciéndola independiente de Alá, por su propio Señorío, convierte esta cosa en pareja de Alá, independiente de Él, por el Señorío. Aquel que pretende que una cosa pueda existir con Alá –poco importa que esta cosa exista por ella misma o por Él– y que ella misma extingue su existencia, o la extinción de su existencia –un hombre tal, digo yo–, está lejos de tener la menor percepción de conocimiento de sí mismo. Porque aquel que pretende que algo distinto de Él puede existir –poco importa que sea por sí mismo, o por Él o en Él–, que puede desaparecer y extinguirse, que puede extinguirse la extinción también, etc., etc., tal hombre entra en un círculo vicioso. Todo esto es idolatría y nada tiene que ver con la Gnosis. Tal hombre es idólatra y no conoce nada de Alá, ni de sí mismo.

Se insiste ahora, aunque desde otro ángulo, sobre la realidad de que nada existe excepto Él. El alma del hombre, o no existe o es Él mismo. Si no existe, no puede extinguirse y si es Él resulta ocioso intentar su extinción. Por eso dice Abu Sa'id:

*“Habitas en mi corazón,
aun cuando lo empapes de sangre.
Resplandeces en mis ojos,
aun cuando los inundes de lágrimas”.*

1.3 NADA DISTINTO DE ÉL TIENE EXISTENCIA.

- 1.3.1 Si se pregunta por qué medio se llega a conocer el sí-mismo, es decir, el “*proprium*”, el alma, y a conocer a Alá, la respuesta es: La vía hacia estos dos conocimientos está indicada con estas palabras: “Alá es y la nada con Él. Él es ahora tal como era”. Si alguno dice: “Yo veo mi alma, –mi “*proprium*”, mi “*mí-mismo*” –distinta de Alá y no veo que Alá sea mi alma”, la respuesta es: El Profeta expresa con el término “*alma*”, el “*proprium*” o “*ti-mismo*”, y no el elemento psíquico de tu existencia particular, que se llama a veces “*alma imperiosa*”, o “*aquella que tiende irresistiblemente al mal*”, o “*el alma que reprocha*” o “*el alma aquietada*”, etc. El Profeta ha dicho también: “Hazme ver, ¡Oh Alá!, las cosas tal como son”, designando por “*las cosas*” todo lo que no es Alá –¡que Él sea exaltado!

La traducción de este párrafo ofrece ciertas dificultades y su sentido completo no queda muy claro, aunque afortunadamente, el significado principal se esclarece en el párrafo siguiente.

¹⁹ Es una gran sutileza metafísica concebir el “ahora” como un *transcurso* eterno y atemporal. Si bien se mira, la realidad sólo es posible en el “ahora” que no es tiempo, sino existencia verdadera.

²⁰ De pareja. La Unidad no sólo es eterna en la totalidad de su inconmensurabilidad, sino que además es ella misma el propio transcurso.

²¹ Una pareja (o paredro, pues ésta es una idea tomada de los dioses griegos), si existiera, sería igual a la Unidad, lo que no es posible.

De cualquier forma, se ofrece aquí el interés de establecer una diferencia entre el alma –llamada también “*proprium*” y “*sí-mismo*”– y los elementos psíquicos, o atributos del alma, que surgen con la existencia particularizada. Debe quedar bien claro que estos últimos no son el alma, porque la realización interior y profunda de tal distinción es el primer paso o etapa para alcanzar el conocimiento de *sí-mismo*. El estudiante debe observar que el segundo paso o etapa consiste en conocer ese *sí-mismo* tal como es. Cuando se ha eliminado todo lo que no es *Él*, las cosas aparecen “tal como son”.

1.3.2 Con esto el Profeta ha querido decir: “Hazme conocer lo que no eres Tú, a fin de que sepa yo, a fin de que conozca yo, la verdad sobre las cosas, si ellas son Tú, o distintas de Ti. ¿Carecen ellas de comienzo y de fin, o bien han sido creadas y han de desaparecer?”. Entonces Alá le permitió ver que todo lo que no es *Él*, incluyendo el “*sí-mismo*” del hombre, no tiene ninguna existencia²². Y vio las cosas tal como son: quiero decir que vio que las cosas son la “quiddidad” de Alá, fuera del tiempo, del espacio y de todo atributo²³.

1.3.3 El término “las cosas” puede aplicarse al alma, o no importa a qué otra cosa. La existencia del alma y de las cosas se identifican ambas en la idea general de “cosa”, por lo que quien conoce su alma, su *sí-mismo*, conoce al Señor. Aquello que tú crees ser distinto de Alá, no es sino Alá, pero tú no lo sabes. Tú Le ves y no sabes que Le ves. Desde el momento en que este misterio haya sido desvelado a tus ojos –que no eres distinto de Alá–, sabrás cuál es el fin de ti mismo, que no tiene necesidad de anonadarte, que jamás has dejado de ser y que no dejarás jamás de existir..., jamás, como ya lo hemos explicado.

Se completa aquí la demostración emprendida en 1.3. Una vez alcanzada la conclusión de que el *sí-mismo* es “la nada con *Él*”, sólo falta saber que tal nada, que tal no-existencia es la del Señor, esto es, existencia absoluta, inextinguible.

1.3.4 Todos los atributos de Alá son tus atributos. Verás que tu exterior es el Suyo, que tu interior es el Suyo, que tu comienzo es el Suyo y que tu fin es el Suyo. Y eso, incontestablemente, sin duda alguna. Verás que tus cualidades son las Suyas y que tu naturaleza íntima es la suya. Y eso sin que te conviertas en *Él*, o que *Él* se convierta en ti, sin transformación, sin disminución o aumentación alguna.

Este párrafo es muy importante y el lector hará bien en meditar sobre él. Si tu no existencia es la no existencia del Señor –viene a decir–, se sigue que tus atributos son también los Suyos. Ahora bien, si el lector ha seguido atentamente, hasta este momento, el espíritu del Tratado, habrá tenido ocasión de realizar en su interior este proceso: 1º Separación, en cuanto al *sí-mismo*, del *sí-mismo* propiamente, de sus atributos. 2º Reconocimiento del *sí-mismo* como no existente, como la nada, y 3º Identificación del *sí-mismo* puro y no

²² Este párrafo completa el sentido anterior. La pregunta (enunciada en 1.3.1) es: “¿Por qué medio se llega a conocer el *sí-mismo* y a Conocer a Alá?”. Son dos los conocimientos propuestos, pero el autor replica que hay una sola Vía, lo que equivale a afirmar que los dos conocimientos son uno solo, cuyo fundamento aparece en la frase “Alá es y la nada con *Él*”. Se da así por adelantado el resultado final de la investigación que se plantea en estos términos: Es necesario, en busca del *sí-mismo*, disociar los elementos psíquicos y pensamientos, todos os contenidos de la mente, en suma, hasta realizar interiormente con profundidad que ninguno de ellos, que ningún movimiento interior es el *sí-mismo*. Una vez realizado esto se ve el *sí-mismo* “tal como es”, es decir, como no existente, o sea, como “la nada con *Él*”.

²³ El término latino “quidditas”, introducido por Avicena en las traducciones latinas de la obra de Aristóteles, se emplea aquí en su más genuino sentido de respuesta a la pregunta “qué es”. Podríamos leer así: Las cosas son Alá si acertamos a verlas en su esencia, desnudas de existencia, esto es, carentes de tiempo, espacio y atributos.

existente, o sea, de “la cosa tal como es”, con el Señor. La obra del sufí queda así realizada y sin embargo El-Arabi advierte y explica un eslabón olvidado. Si “la cosa tal como es” resulta idéntica al Señor, no puede tampoco ser diferente del Señor “la cosa tal como no es”, esto es, con atributos. De ello se desprende la necesidad de reintegrar los atributos en la realidad. Dicho en otras palabras: si el estudiante, en su sendero de “conversión” y para alcanzar el sí-mismo, ha necesitado renunciar a los atributos después de descubrirlos como tales, es evidente que al fin de su viaje ha establecido una antítesis entre el sí-mismo (Dios) y los atributos (el mundo), en cuya antítesis los atributos han quedado desplazados de la realidad. Se impone ahora la consideración de que los atributos, aunque no existentes, son también –aun cuando los juzgamos como no existentes y aun con conocimiento de su “nidad”– el Señor. Cuando esto ha sido comprendido la Unidad surge resplandeciente y triunfante como la Realidad una y sin segundo.

- 1.3.5 “Todo muerto salva Su faz”, en el exterior y en el interior. Esto quiere decir que no existe nada distinto de Él, que algo distinto de Él no tiene existencia. Por eso lo que parece distinto de Él será necesariamente perdido, pues lo que queda es Su faz. Dicho de otra manera: Nada hay permanente salvo Su faz.

Algunos manuscritos añaden un texto del Corán: “Volveos, volveos a la Faz de Dios” (Corán II, 109).

Nada hay distinto de Él, sea esto el sí-mismo o los atributos, pues lo que queda es, siempre Su faz, esto es, la Unidad. El sabio Niffari, el sufí, en su obra “Mawakif”, dice: “Dios me dijo: Es una ciencia imprescindible de la aproximación espiritual que en todas las cosas veas los efectos de contemplarme y que esta visión prevalezca en ti más que el conocimiento que alcances de Mí”. O por decirlo con las palabras empleadas por Rumi en su obra “Diwan”:

*“He desechado la dualidad
y he visto que los dos mundos son uno solo.
Uno es el que busco y Uno el que conozco.
Uno es el que veo y Uno el que llamo”.*

1.4 EL ES SU NOMBRE Y LO QUE ES NOMBRADO.

- 1.4.1 Un ejemplo: un hombre ignora alguna cosa y después la aprende. Con esto no es su existencia lo que se acaba, sino su ignorancia. Su existencia continúa porque no ha sido canjeada por la de otro. La existencia del sabio no se ha venido a sumar a la del ignorante, ni se ha producido ninguna mezcla de las dos existencias individuales. Sólo la ignorancia ha sido eliminada. No pienses, por tanto, que es necesario acabar con tu existencia, porque entonces te envuelves en tu propia extinción y te conviertes, por así decirlo, en el velo de Alá. Como este velo es distinto de Alá, se sigue que algo distinto de Alá puede vencerle reposando sus miradas en Él, lo que es un error y una grave mentira.

Remitimos en primer lugar al párrafo 1.1.6 y al comentario del mismo. El movimiento de la mente hacia la extinción es, en definitiva, un velo, puesto que es un movimiento y, como tal, establece dualidad. Lo que provoca este movimiento es la ignorancia de que nuestro sí-mismo, exento de atributos, es el Señor. La ignorancia de que nuestra no-existencia es la no-existencia de Alá. Con muy bellas palabras lo explica Jalaluddin Rumi:

“¿por qué andáis tras de algo de que jamás carecisteis? Sólo vosotros sois, pero ¿dónde? ¡Ah!, ¿dónde sois?.”

- 1.4.2 Hemos dicho más arriba que la Unicidad y la Singularidad son los únicos velos de Alá. Por eso está permitido al “Wâçil”, esto es, al que ha alcanzado la Realidad, decir: “Gloria a mí, pues mi excelsitud es grande”. Tal “Wâçil” no ha llegado a un grado tan sublime

antes de haber visto que sus atributos son los atributos de Alá, y que su ser íntimo es el ser íntimo de Alá, sin ninguna transformación de atributos o transubstanciación del ser íntimo; sin ninguna entrada en Alá, o salida de Él. Tal “Wâçil” ve que no se apaga en Alá, que no persiste con Alá, que su alma, es decir, su “proprium”, no existe del todo, como había existido hasta entonces, pues al apagarse no queda alma, ni existencia salvo la Suya.

El sufi que emprende la búsqueda de la Unidad, el viajero (salik), avanza por lentas etapas hacia su meta, que consiste en la visión o identificación con la Realidad (fanâ fi L’Haqq). Este es el “Wâçil”, quien con todo derecho puede afirmar su identidad con la Verdad Divina y loar su propia excelsitud, pues nada hay en él que no sea la existencia de Alá. El ser íntimo, otras veces expresado como la “naturaleza íntima”, es el sí-mismo puro, desnudo de atributos; el corazón o punto más interior del Ser.

- 1.4.3 El Profeta ha dicho: “No insultéis al Siglo, porque es Alá”. Con estas palabras ha querido decir que la existencia del Siglo es la existencia de Alá —¡que Él sea glorificado y magnificado!—. Él es demasiado elevado para tener un compañero, un semejante o un equivalente cualquiera. El Profeta dijo, según una tradición: “Alá dice: Servidor mío: He estado enfermo y no me has visitado. He tenido hambre y no me has dado de comer. Te he pedido limosna y me la has negado”. Con esto ha querido decir que Él era el enfermo y el mendicante. Y si el enfermo y el mendicante pueden ser Él, también tú y todas las cosas de la creación, accidentales o sustanciales, pueden ser Él. Cuando se descubre el enigma de un sólo átomo, se puede ver el misterio de toda la creación, tanto interior como exterior.

La demostración emprendida en 1.3.4, respecto a la identidad de la Realidad y sus atributos, prosigue con un empeño tenaz a lo largo de muchos párrafos. Ahora la antítesis abraza a Alá y el Siglo —Dios y el mundo. Parece evidente que quien busca la Realidad empieza por discriminar lo que “no es la Realidad” y ése es su sendero. Mas cuando se llega al final del viaje es posible ver, a consecuencia de un sorprendente giro en el modo de contemplar, que lo no real es, también y al mismo tiempo, la Realidad. El autor ejemplifica esta vez con un “logión” de la tradición cristiana, la pseudo-parábola de la respuesta del Hijo del hombre a los que a él acuden en el Juicio final (Cfr. Mat. 25, 35-36)²⁴. Resulta muy sorprendente, pues, que con tal naturalidad cobre el texto evangélico un sentido monista, hasta ahora insospechado por la exégesis cristiana, que acredita el ojo profundo de El-Arabi.

- 1.4.4 Verás que no es que Alá haya creado todas las cosas, sino que tanto en el mundo invisible como en el visible no hay más que Él, porque en ninguno de los dos mundos hay un sólo punto de existencia propia. Verás que Él no es solamente Su Nombre, sino que Él es el nombre y lo que se nombra, así como la existencia de ambos. Verás que no es que Él haya creado todas las cosas de una sola vez, sino que “Él es el Creador Sublime y de todos los días”, por la expansión y ocultación de Su existencia y de Sus atributos. Más allá de toda condición inteligible.

El monismo absoluto se resalta ahora no sólo respecto al mundo visible, sino también al

²⁴ [Mateo 25: 34- Entonces el Rey dirá a los de su derecha: “Venid, benditos de mi Padre, heredad el Reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo, 35- porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; fui forastero y me recogisteis; 36-estuve desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; en la cárcel y fuisteis a verme”. 37-Entonces los justos le responderán diciendo: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, o sediento y te dimos de beber? 38-¿Y cuándo te vimos forastero y te recogimos, o desnudo y te vestimos? 39-¿O cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y fuimos a verte?”. 40-Respondiendo el Rey, les dirá: “De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis”. (Reina-Valera 1995—Edición de Estudio, Sociedades Bíblicas Unidas. 1998)]

invisible. Hay que comprender bien que el denominador, lo denominado y la denominación misma son el campo último de la Realidad una sola cosa. En el ámbito del Ser, el objeto y el sujeto –el conocedor y lo conocido– en nada difieren. Es importante realizar esto interiormente, meditar sobre ello, hasta que esta fusión de lo que aparece como interno y de lo que se presenta como exterior, sea una perfecta realidad. El estudiante estará en condiciones de experimentar un hecho de suma importancia. Los pensamientos, que hasta entonces habían sido para él el resultado de un movimiento subjetivo, como parte integrante del sí-mismo, aparecen de pronto como un objeto-sujeto, que expresa las reacciones experimentadas por un objeto-sujeto, la mente. Dicha mente pertenece, o es, el portavoz mundano de algo, el sí-mismo, la nada, el ser absoluto, del que la mente “sabe” que es un objeto-sujeto universal.

Al decir que Él está “más allá de toda condición inteligible”, El-Arabi pone ante el estudiante que sigue su disertación, una proposición en la que se sugiere la existencia –si es que puede llamarse “existencia”– de una “condición” que está más allá de lo inteligible. Con esto quiere decir que hay un “estado” supramental, o mejor dicho, fuera de la mente, donde hay verdadera creación. Ciertamente, el hombre necesita el uso de todas las luces de la intuición para empezar a evocar en su interior esa “condición” para-mental.

1.4.5 “Porque Él es el Primero y el Último, lo Exterior y lo Interior.

Él aparece en Su unidad y se esconde en Su singularidad.

Él es el Primero por Su “perseidad”.

Él es el Último por Su eterna permanencia.

Él es la existencia de lo Primero y de lo Último,
de lo Exterior y lo Interior.

Él es Su nombre y lo que es nombrado”.

“Perseidad” es neologismo de “per se”, por sí. Es como decir “por-su-mismidad”. Con este pequeño poema, un descanso en la difícil disertación, se intenta sólo recordar y afirmar el carácter absoluto de la unidad.

1.4.6 Como su existencia es fatal, lógica y dogmática, igualmente es fatal la no existencia de algo distinto de Él. Lo que imaginamos que es distinto de Él no es en el fondo más que una bi-existencia, pues la existencia de Él significa que no existe una bi-existencia que sería su semejante. No hay nada distinto de Él, porque Él está exento de que lo distinto de Él sea distinto de Él. Aquello que es distinto es también Él, sin ninguna diferencia interior o exterior. Lo que es de este modo posee atributos sin número ni fin.

Este párrafo es sólo una síntesis de todo el capítulo, en el que se ha intentado mostrar: a) Lo que imaginamos que es distinto de Él, no es en realidad distinto de Él, pues lo distinto de Él es Él también, y b) El sí-mismo es en definitiva, cuando se comprende o conoce plenamente, idéntico a Él. De ahí que la diferencia entre conocedor y conocido no sea una diferencia real, sino hija de nuestra imaginación. Esta identidad la sentía muy vivamente Rumi, el sufí, cuando dijo:

*“¡Oh, vosotros, que andáis a la busca de Dios; no es menester
que le busquéis, porque Dios es vosotros!”*

1.5 “MORIR ANTES DE MORIR.”

1.5.1 Lo que es así calificado, posee innumerables atributos. Lo que muere, en el sentido propio de la palabra, se separa de todos los atributos, sean éstos loables o reprobables. De igual manera, lo que muere, en el sentido figurado, se separa de todos sus atributos, sean éstos loables o reprobables. Alá –¡que Él sea bendito y exaltado!–, está en su lugar

en todas las circunstancias. La “naturaleza íntima” de Alá está en la “naturaleza íntima”; los atributos de Alá están en sus “atributos”. Por eso el Profeta –¡que Alá le ayude y salve!– ha dicho: “Morid antes de morir”, es decir: “Conoceos a vosotros mismos (vuestra alma, vuestro “proprium”) antes de morir”.

Hay aquí una patética incitación a vivir muriendo. Convendrá entender muy bien lo que esto quiere decir, porque sólo tras esta muerte puede hallarse la Vida. Se trata de los atributos, de los cuales es necesario desprenderse. Pero sólo existen dos maneras para esto: la muerte real y la muerte figurada. De esta última, la única que es plenamente voluntaria, debemos ocuparnos. Conviene al estudiante mirar en su interior, lo que quiere decir en sus actos, en sus pensamientos, en sus motivos, en sus reacciones y tratar de discernir “apasionadamente-sereno” y sin finalidad alguna en ese mirar, lo que en él son atributos. Cuando la mente ve los atributos como atributos y no como parte de sí misma, tales atributos dejan de ser interesantes. Quiere esto decir que cada atributo descubierto es un atributo que muere y, en consecuencia, una parte de nosotros mismos –de lo que creíamos ser nosotros mismos– que muere en sentido figurado. Este es el significado de frases tales como “hay que perder la vida para alcanzar la Vida”, o “el que disminuye diariamente aumente”, que son utilizadas en otras tradiciones. Cuando el atributo llega a ser conocido como atributo y la “naturaleza íntima” –el ser puro y desnudo– como “naturaleza íntima”, puede decirse que todo está en su lugar, pues se ha alcanzado la muerte antes de morir. El-Arabi nos dice, y tiene razón sin duda, que eso es lo mismo que el conocimiento de sí-mismo, o sea, que equivale a alcanzar la Realidad antes de la muerte en sentido propio.

Tal vez no sea ocioso hacer la observación de que el “alma”, según el sufismo, es idéntica al sí-mismo, al “proprium”, al Ser incondicionado, con ausencia absoluta de cualquier contenido personal separado de la Unidad.

- 1.5.2 También ha dicho el Profeta: “Alá dice: Mi adorador no cesa de aproximarse a mí por sus obras abundantes hasta que Yo le amo. Y cuando Yo le amo, soy Su oído, Su vista, Su lengua, Su mano, etc...”. El Profeta quiere decir: el que aniquila su alma –su “proprium”–, es decir, el que se conoce, ve que toda su existencia es Su existencia. No ve ningún cambio en su “naturaleza íntima” o en sus atributos. No ve ninguna necesidad de que sus atributos se conviertan en los Suyos, porque ha comprendido que su propia “naturaleza íntima” no es él mismo y que hasta entonces había ignorado su “proprium”, o sea, lo que Él es verdaderamente, en lo profundo.

El autor se expresa tan claramente que tal vez no sea necesaria ninguna explicación. El estudiante, empeñado en su ardua tarea de descubrir sus atributos y verlos, por tanto, como son, esto es, como atributos, camina insensiblemente hacia una aniquilación mediante la cual la existencia propia se transforma en Su existencia. Es ésta una transfiguración de la que sólo él mismo –su mente– puede ser testigo, pues se realiza en lo más recóndito y sagrado. Mas al final de este trabajo, cuando los atributos han sido totalmente extinguidos, el sí-mismo ya no es sí-mismo, sino Él. El estudiante comprende entonces que en verdad nunca hizo falta una transfiguración, porque siempre el sí-mismo fue Él aunque lo ignoraba.

- 1.5.3 Cuando hayas conocido lo que es verdaderamente tu “proprium”, te habrás desembarazado de tu dualismo y sabrás que no eres distinto de Alá. Mientras tengas una existencia independiente, una existencia “distinta de Alá”, no conseguirás apagar, esto es, conocer tu “proprium”. Serás un Señor Dios distinto de Él. ¡Que Alá sea bendito de manera que no haya un Señor Dios distinto de Él!

El-Arabi hace votos porque todos los seres puedan realizar la Unidad, es decir, porque todos puedan dejar de ser una existencia independiente, para lo cual basta con comprender que no es una existencia independiente. Por decirlo con las palabras de un místico persa, Bayazid de Bistam:

“Fui de Dios a Dios, hasta que gritaron desde mí, dentro de mí,

1.6 ÉL ES AHORA TAL COMO ERA.

- 1.6.1 El interés del conocimiento del “*proprium*” consiste en que obtienes la certidumbre absoluta de que tu existencia no es ni una realidad ni una “*nadidad*”, sino que tú no eres, no has sido y no serás jamás. Comprenderás claramente el sentido de la fórmula: “No hay Dios si éste no es el Dios” (*Lâ ilaha ill'Allah*), es decir, no hay un Dios distinto de Él, no hay existencia distinta de Él, no hay un “*distinto*” distinto de Él y no hay Dios si éste no es Él.

Si se mira desde la dualidad, esto es, desde los lugares que pertenecen al campo de la mente, sólo puede tener existencia lo que es susceptible de ser conocido o imaginado como cognoscible por la mente misma. Porque para la mente es realidad lo que existió, existe o puede existir y lo que es cognoscible o conocido. Por el contrario, lo que carece de tales particularidades es “*nadidad*”. Ser o no ser, son ciertamente los dos polos, positivo y negativo, de lo que pertenece al campo de la mente. Pero el “*proprium*”, el sí-mismo, está fuera de tal campo y tan lejos de ser una realidad como una “*nadidad*”. Ni aún se puede decir del sí-mismo que es, pues para la mente ni ha sido, ni es, ni será jamás. Es importante entender que no corresponde a la mente “*mirar*” al sí-mismo, sino a la inversa. Al sí-mismo pertenece la Luz y cuando mira, la proyecta y ve, pero la mente, si intenta ver al sí-mismo, sólo consigue que su mirada tropiece con la Luz de aquél y cegada, al no ver nada, sólo es capaz de imaginar el vacío. Por eso el hombre sólo encuentra el vacío cuando mira en su interior. Significa esto que el sí-mismo –Dios, puesto que no hay algo distinto de Él– excede la capacidad de conocimiento de la mente y por eso, Dios –y el sí-mismo– es, son, para el mundo, para la mente del mundo, no existente, no existentes. Es en este sentido en el que debe decirse: “Tú no eres, no has sido y no serás jamás”. Lo cierto es que tú no “*eres*” ni “*no eres*” visto desde la mirada incapaz de la mente. De ahí tu eternidad, pues al ser no nacido a la existencia (de la percepción de la mente), eres, al mismo tiempo, inmortal. Lo que no nace, no puede morir.

La fórmula “no hay Dios si éste no es el Dios” inclina, entre otras cosas, a sobrepasar el nivel verbal. Es evidente que la palabra no es la cosa, sino un símbolo o imagen de ella. De igual manera la palabra “Dios” no es Dios, de donde puede decirse que “no hay más Dios que Dios”. Esta formulación es muy cara al sufismo, que predica “*buscar la luna en el cielo y no en el mar*”. Jalaluddin Rumi hace una vez esta pregunta:

“¿Habéis separado alguna vez una rosa de “rosa”? Si pronunciáis Su nombre, id en busca de la realidad a que se refiere la palabra”.

- 1.6.2 Si alguien objeta: “Tú has abolido su Señorío”, yo respondo: No he abolido su Señorío, porque Él no cesa de ser un Señor magnificente, ni cesa de ser adorador magnificado. Él no cesa de ser Creador, ni cesa de ser creado. Él es ahora tal como era. Sus títulos de Creador, o de Señor magnificante, no están condicionados por la existencia de una cosa creada, o de un adorador magnificado. Antes de la creación de las cosas creadas, Él poseía todos sus atributos. Él es ahora tal como era.

Si el Señor está sólo, si es Único, podría decirse de Él que es un Señor sin Señorío, puesto que no es magnificador de nadie, ni existe ningún adorador magnificado. Mas el autor objeto que Él es el Creador y lo creado, por lo que en la Unidad es Señor de sí mismo. El adorador magnificado y el Señor que magnifica son una sola y misma cosa. El devoto se adora a sí mismo; el Señor magnifica al Señor en el Señor.

“Él es ahora tal como era”, se refiere preferentemente a Su atemporalidad. La Unidad no es mutable ni en el espacio ni en el tiempo. El Señorío del Señor es anterior y posterior a la

creación de las cosas creadas, que son Él mismo.

- 1.6.3 No hay ninguna diferencia, en su Unidad, entre la creación y la preexistencia. Su título del Exterior implica la creación de las cosas y su título de lo Oculto o Interior implica la preexistencia. Su interior y Su exterior (Su expansión, Su evidencia) son como Su exterior y Su interior; Su primero y Su último son como Su último y Su primero. El todo es único y lo único es todo. Él es cualificado: *“Todos los días está Él en el estado de Creador Sublime; nadie distinto de Él está con Él. Él es ahora tal como era”*.

Este párrafo y el siguiente versan sobre la atemporalidad de la Unidad. Esta atemporalidad no se inscribe únicamente en la existencia. La Unidad es no-nacida y como tal está más allá de la propia existencia. Antes de la creación y después de la misma, esto es, en la preexistencia y en la postexistencia, la Unidad permanece idéntica a sí misma. Nuevamente el autor intenta que el estudiante intuya un campo no condicionado de conciencia, fuera de lo que llamamos mundo o existencia y que se corresponde con la Realidad pura.

- 1.6.4 En realidad, lo distinto de Él no existe. “Tal como era”, eternamente, “todos los días en el estado de Creador Sublime”. No hay ninguna cosa con Él y ningún día de creación, como no hay en la preexistencia ninguna cosa, ni ningún día, porque la existencia de las cosas, o su nada, es todo uno. Si no fuera así, Él habría necesitado la creación de alguna cosa nueva que no estuviera comprendida en su Unicidad, lo cual sería absurdo. Su título de Único le hace demasiado glorioso para que una suposición semejante fuera verdadera.

Nada ha creado Él, porque tal creación sería una cosa nueva, no comprendida anteriormente en su Unicidad. Por eso puede decirse que “Él es tal como era”. Lo que ocurre es que la mente, en su temporalidad, o sea, con su incapacidad para extender su visión más allá de un corte tangencial y limitado de la realidad, sólo puede vivir de una vez un instante muy circunscrito de la existencia de las cosas. Ese instante, desconocido, nuevo para la mente, se nos aparece como una creación. Pero no hay nada creado; la existencia o la nada de las cosas es todo uno y la totalidad temporal, el transcurso, es un solo instante de la Unidad. Jamás hubo creación, ni justificación para ésta.

1.7 EL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO.

- 1.7.1 Cuando puedes ver tu “*proprium*”, así cualificado, sin combinar la Existencia Suprema con un Adversario, compañero, equivalente o asociado cualquiera, entonces le conoces tal como es, es decir, le conoces realmente. Por eso el Profeta ha dicho: “Quien se conoce a sí-mismo, conoce a su Señor”. No ha dicho: “Quien extingue su sí-mismo, su “*proprium*”, conoce a su Señor”, porque él “sabe” y “vive” que ninguna cosa es distinta de Él y por eso dice a continuación que el conocimiento de sí-mismo es la Gnosis, o sea, el Conocimiento de Alá. Has de conocer lo que es tu “*proprium*”, es decir, tu existencia; has de conocer que en el fondo tú no eres tú, pero tú no lo sabes.

Todo acto de la mente es forzosamente reflexivo, por tanto, encuadrado en la dualidad testigo-espectáculo. La mente “ve” las cosas que le rodean y observa sus movimientos propios asumiendo, según el caso, el papel de testigo o el de espectáculo. En alguna situación profundamente introspectiva, la mente es “mirada” directamente por el sí-mismo, quien, en definitiva, es el testigo, aunque indirecto en toda ocasión. En cuanto al sí-mismo, nadie le puede ver salvo él mismo. Es necesario entender bien el mecanismo del conocimiento. Cuando el ojo ve un objeto es el ojo el testigo, pero el ojo puede ser visto por la mente convertida en testigo del espectáculo “ojo”. Finalmente, el sí-mismo, el “*proprium*” es el testigo de honor del espectáculo “mente”, la cual es en tal caso el Adversario, oponente, asociado o compañero del sí-mismo, lo que significa que la mente,

instituida a veces como testigo y otras como espectáculo, engendra siempre dualidad. Lo anterior, si se estudia seriamente, ha de resultar muy claro para muchos. Si el conocimiento de sí mismo excluye la dualidad es evidente que se trata de un conocimiento inaccesible para la mente. Al propio tiempo se alcanza la conclusión de que solamente no hay necesidad de combinar la Existencia Suprema con otra cosa cuando es el sí-mismo el que se conoce a sí mismo. Por otra parte, el Profeta afirma y El-Arabi lo recuerda aquí precisamente, que el conocimiento de sí mismo es la Gnosis. Hay que observar que el conocimiento que se nombra como Gnosis (ma'rifat) es un conocimiento activo, directo, penetrante, vivificador, según el cual conocer es igual a ser, porque en él hay ruptura de barreras, comunión, extinción de la dualidad, con lo que resulta que conocerse a sí mismo es ser igual a sí mismo. Esto es, en definitiva, la clave de toda dificultad. El hombre no es normalmente igual a sí mismo, sino a lo que cree ser y cada hombre cree ser lo que su mente, siempre terriblemente condicionada, le permite creer. A eso se refiere El-Arabi cuando dice: “Has de conocer que en el fondo tú no eres tú, pero tu no lo sabes”. En efecto, la idea de sí mismo que cada hombre tiene conformada en su mente, o la idea de sí mismo que cada hombre conforma en su mente en cada instante, es una idea equivocada. (Tal vez sería mejor decir que es una idea y como tal equivocada, porque una idea no es nunca la realidad, sino un reflejo, una respuesta, una falsificación de la Realidad). Es esta idea de sí mismo la que por idea y por equivocada debe ser extinguida, por el mismo motivo que todo el que busca la realidad rechaza la imagen que en sustitución se le ofrece. Por eso decía Rumi que había que buscar la luna en el cielo y no en el mar. En cambio, el sí-mismo real, no el que nos trae la mente como idea, sino el real, del que no tenemos imagen porque es inimaginable y cuyo conocimiento “es la Gnosis, o sea, el conocimiento de Alá”, es claro que no debe ser extinguido, sino vivificado, despertado y reconocido igual al sí-mismo. Ahora bien, cuando se sabe que ese conocimiento sin dualidad no puede ser aportado por la acción de la mente, porque toda acción de la mente es dualidad y, también, cuando la acción de la dualidad ha dejado de ejercer sobre la mente la fascinación que suele ejercer, tal vez sea dado a alguien desconfiar profundamente de la acción de la mente para tal empresa. Y esta desconfianza es en sí mismo el declinar de la mente, porque ella es incapaz: y con esto, el morir de la idea de sí mismo, porque tal idea es equivocada; el rechazar la imagen, porque es falsa; y además alimentar el amor serio, profundo, acendrado²⁵ a la Realidad, porque ella es el final, la realización de la obra. Es posible, cuando algún hombre ha comprendido todo esto, que los movimientos de la mente, reconocidos ya como meros objetos de respuesta temporal, dejen de tener interés. Entonces, de igual manera que al llegar el otoño se desprenden de los árboles las hojas caducas, así también los movimientos de la mente, perdida su finalidad, se deslizarán insensiblemente hacia su cesación, llevándose con ellos, entre otras cosas sin peso, la idea de la existencia propia e individual y los viejos afanes por alcanzar aquella Existencia Suprema que cada uno es sin saberlo. Si tal cosa ocurre, se verá que detrás de los pensamientos se ha abierto una puerta para la conciencia de la Unidad; para una conciencia nueva, universal y atemporal, donde no hay un yo y un tú porque concedor y conocido son una misma cosa, donde la vida no tiene latidos, ni va delante de la muerte y del miedo, donde no hay un Adversario porque nada es distinto de Él. Recordemos a Bayazid de Bistam, el poeta persa sufí, ante tal experiencia:

*“Ya no soy lo que era,
porque decir yo y Dios
es una negación de la Unidad Divina”.*

- 1.7.2 Has de saber que lo que tú llamas tu existencia, no es en realidad ni tu existencia ni tu no existencia. Has de saber que tú no eres existente, ni eres la nada, que no eres distinto de ser existente, ni distinto de la nada. Tu existencia y tu “nadidad” constituyen Su Existencia absoluta, aquella que no puede ni *debe* discutirse si Es o no Es.

²⁵ [acendrar (fig.) Depurar, purificar, limpiar, dejar sin mancha ni defecto. (LK)]

El proceso dialéctico seguido ha conducido las reflexiones hasta la Existencia absoluta contemplada desde la Unidad. Conviene confrontar los párrafos y comentarios 1.4.4, 1.6.1. y 1.6.3., donde la disertación procura también llevar las cosas a un punto donde la Luz de la intuición pueda dar entrada a una intuición real de lo no-nacido-a-la-existencia y que por tanto está más allá del par de opuestos.

- 1.7.3 La sustancia de tu ser o de tu nada es Su Existencia. Cuando veas que las cosas no son distintas de tu existencia y de la Suya y cuando puedas ver que la sustancia de Su Ser es tu ser y tu nada en las cosas, sin ver nada que sea con Él o en Él, entonces significa que conoces tu alma, tu “*proprium*”. Cuando se conoce el sí-mismo de tal manera, allí está la Gnosis, el conocimiento de Alá, más allá de todo error, duda o combinación de algo temporal con la eternidad, sin ver en la eternidad, por ella o junto a ella, otra cosa que la eternidad.

El-Arabi nos incita ahora a vivir situados por encima del par de opuestos. Quien crea ver en el sufismo una doctrina abstracta y teórica, más o menos desvinculada del vivir diario, cometerá un grave error, porque la Gnosis (*ma'rifat*) no es un conocimiento del intelecto (*Ilm*), sino el resultado de la realización interior y exterior. El gnóstico (*arif*) debe “vivir” lo que ha comprendido y según lo ha comprendido, para comprender realmente y así transformarse en lo que conoce. Lo que el autor pide ahora, como método para alcanzar la Gnosis, es adquirir la práctica de “ver” la existencia propia y la no propia como idénticas, esto es, como la Suya y explica que sólo Él –no con Él o en Él– debe ser “visto” en las cosas hasta alcanzar una conciencia universal sin centro psicológico o espiritual alguno. Esta conciencia universal, desde la cual las cosas ya no son “vistas” desde un limitado “sí-mismo”, es eterna y única, sin más compañero posible que su propia eternidad. El gnóstico (*arif*), cuya alma se transmuta en esta gloriosa realidad, puede repetir con Junayd, el sufi:

*“He lavado y purificado mi forma exterior y luego derramé el agua.
Mi corazón es ahora Tu heredad y Tú lo guardas inmaculado,
¡oh, Señor!”*²⁶

²⁶ Nota: El “agua derramada” significa aquí que incluso el elemento empleado por la purificación ha sido desechado. Es un equivalente simbólico de la “extinción de la extinción”, el “*fanâ el-fanâ'i*”, tan caro al sufismo.

II

EL CAMINO HACIA LA UNIDAD

2.1 IMPOSIBLE DE UNIR LO QUE ES ÚNICO

- 2.1.1 Si alguno pregunta: “¿Cómo se opera la Unión, puesto que afirmas que sólo Él es? Una cosa que es única no puede unirse más que con ella misma”. La respuesta es: En realidad, no hay unión ni separación, como no hay alejamiento ni aproximación. Se puede hablar de unión entre dos o más y no cuando se trata de una cosa única. La idea de unión o de llegada comporta necesariamente la existencia de dos cosas al menos, análogas o no. Si son análogas, son semejantes. Si no son análogas, forman oposición. Pero Alá –¡que Él sea exaltado!– está exento de toda semejanza, así como de todo rival, contraste u oposición. Lo que se llama ordinariamente “unión”, proximidad o alejamiento, no son tales cosas en el sentido propio de la palabra. Hay unión sin unificación, aproximación sin proximidad y alejamiento sin idea alguna de distancia.

En esta segunda parte los juicios del autor van a ser emitidos desde la Unidad, punto de conciencia desde el cual no existe la unión porque no es posible unir lo que es uno. En el desarrollo de su “sendero” particular muchos “viajeros” habrán podido comprobar que en todos los casos un paso hacia adelante significa solamente el descubrimiento de la propia ignorancia al respecto, y éste, el de la desaparición de la ignorancia, es el único cambio “real” que ha podido operarse.

En “El leguaje de los pájaros” (Mantic Uttair), extenso poema debido a uno de los padres del sufismo, el poeta persa Farid Uddin Attar, se refiere su autor al Valle de la Unidad (Tahuíd), calificado como el quinto valle, o etapa, del sufismo, de los siete de que se compone el sendero completo. “Habrás de atravesar –dice– El Valle de la Unidad, lugar de desnudez de todas las cosas. Todos los que levantan la cabeza e este desierto la yerguen desde un mismo cuello. Aunque veas muchos individuos, no hay en realidad más que un pequeño número, ¿qué digo?, no hay más que uno sólo. Como esta cantidad de personas no hacen verdaderamente más que una, está siempre completa la unidad.” (Cfr. Cap. 42, ob. cit., págs. 206-7.)

- 2.1.2 Si alguno pregunta: “¿Qué es la fusión sin la fusión, la proximidad sin proximidad o el alejamiento sin alejamiento?”. La respuesta es: Quiero decir que en el estado que llamas “proximidad” no eres distinto de Él –¡que Él sea exaltado!–. Tú no eres distinto de Él, pero no conoces tu “proprium”; no sabes que eres Él y no tú. Cuando llegues a Alá, es decir, cuando te conoces a ti mismo, “sin la literatura acerca del conocimiento”, conocerás que eres Él y que no sabrás en adelante si eres Él o no. Cuando el conocimiento te haya llegado, sabrás que has conocido a Alá por Alá y no por ti mismo.

Con su referencia a “la literatura del conocimiento” advierte el autor que el conocimiento no es un mero discurrir acerca del conocimiento, sino un dejar de tener la creencia de que se es distinto de Él. Ante los resplandores de la Gnosis el conocedor se desvanece como una sombra y emerge la Unidad. La conciencia subsiste, pero infinita, sin el sí-mismo, como una esfera sin límites y sin centro.

2.1.3 Tomemos un ejemplo: Supongamos que no sabes que tu nombre es Mahmûd o que debes ser llamado Mahmûd –porque el verdadero nombre y el que lo lleva son, en realidad, idénticos–. Te imaginas que te llamas Muhammad, mas después de algún tiempo de vivir en el error, terminas por saber que eres Mahmûd y que jamás has sido Muhammad. Tu existencia continua igual, sin verse afectada por el hecho de que el nombre Muhammad ha sido sacado de ti. Lo que ocurre es que has sabido que eres Mahmûd y que jamás fuiste Muhammad. Pero tú no has dejado de ser Muhammad por la extinción de ti mismo, ya que dejar de existir (fanâ) supone la afirmación de una existencia anterior. Mas el que afirma una existencia fuera de Él, le otorga un asociado –¡que Él sea bendito y que Su Nombre sea exaltado!–. En este ejemplo, Mahmûd no ha perdido jamás nada. Muhammad jamás ha “respirado” (nafasa) en Mahmûd, jamás ha entrado en él o salido de él. Igual ocurre con Mahmûd, con relación a Muhammad. Tan pronto como Mahmûd ha conocido que él es Mahmûd y no Muhammad, se ha conocido a sí-mismo, es decir, ha conocido su “proprium” y esto por sí mismo y no por Muhammad. Este último no ha existido jamás y ¿cómo podría informar sobre alguna cosa?.

Posiblemente es tan claro el ejemplo que no necesita comentario. La realización de la Unidad –y de ello trato todo el capítulo– se funda únicamente en el descubrimiento de “lo que es”, la Unidad. Como consecuencia inmediata, simultánea, “lo que no es”, la dualidad, queda desechada. Por eso dice Rumi:

*“No me llames infiel, ¡Oh, alma mía!
Si te digo que tú misma eres Él.”*

2.2 CONOCEDOR Y CONOCIDO SON UNA MISMA COSA.

2.2.1 “El que conoce” y “lo que es conocido” son idénticos, e igual ocurre con “el que llega” y “aquel al cual se llega”; “el que ve” y “lo que es visto”. Son idénticos, “El que sabe” es Su atributo. “Lo que es sabido” es Su sustancia o “naturaleza íntima”. “El que llega” es Su atributo y “aquel que llega” es Su sustancia. Porque la cualidad y el que la posee son idénticos. Tal es la explicación de la fórmula: “Quien se conoce a sí-mismo, conoce a Su Señor”. Quien capta los sentidos de esta similitud comprende que no hay unión, fusión o llegada, ni separación; comprende que “el que sabe” es Él y que “el que es sabido” es también Él; que “el que ve” es Él y “lo que es visto” es también Él; que “el que llega” es Él y “aquel al cual se llega” en la unión es también Él. Nadie distinto de Él puede juntarse con Él o llegar a Él. Nadie distinto de Él puede separarse de Él. El que puede comprender esto total y plenamente, está exento de la más grande de las idolatrías.

“Comprender total y plenamente” es algo que se obtiene por grados, lentamente, mediante duros y prolongados procesos de realización. La primera “comprensión” suele ser como una revelación, un motivo de alegría íntima acompañado del sentimiento de haber penetrado en un lugar no hollado hasta entonces. Es posible después olvidar aquél relámpago de la conciencia, que probablemente no se volverá a repetir, pero si no se olvida, si el viajero toma la pequeña y nueva luz y la coloca en su lámpara para caminar con ella, será entonces como la semilla caída en buena tierra: ella sola profundizará a través de las capas sucesivas de la conciencia. El fruto ulterior, que en definitiva es uno mismo, es la “comprensión plena y total”.

2.2.2 Muchos de los iniciados que creen conocer su “proprium”, así como a Su Señor y que se imaginan escapar así de las ataduras de la existencia, dicen que “la Vía” no es practicable o visible más que por medio de la “extinción de la existencia” y por la “extinción de esta extinción”. Dogmatizan así porque no han comprendido la palabra del Profeta –¡que Alá

esté sobre Él y le salve!-. Como han querido evitar la idolatría que resulta de la contradicción, han hablado de la “extinción” de la existencia y también de la “extinción de esta extinción” y también de la “destrucción” y de la “desaparición”. Pero estas explicaciones caen en la idolatría pura y simple, porque cualquiera que piense que existe algo distinto de Él y que aquello puede apagarse a continuación, o cualquiera que hable de la “extinción de la extinción” de aquella cosa, tal hombre, decimos nosotros, es culpable de idolatría por su afirmación de la existencia presente o pasada de algo distinto de Él. Que Alá –¡que Su Nombre sea enaltecido!-, les conduzca, y también a nosotros, por el verdadero camino.

En el comienzo de este párrafo se refiere el autor a los “iniciados” sufíes. Se sabe, en efecto, que en el sufismo han existido siempre las llamadas iniciaciones, con un sentido muy similar al que tuvieron en las antiguas religiones místicas de las culturas griega y romana. Se consideraba iniciado en aquellas religiones a todo aquel a quien le habían sido revelados los Misterios o secretos de la vida religiosa. Esta revelación, de efectos espirituales bien definidos se operaba por grados, por lo que había varias etapas de iniciación. Cada una de ellas significaba la “transmisión” al candidato del conocimiento necesario para provocar en él una expansión o apertura de su conciencia. El objeto definido de esta Vía religiosa era el paso de la vida mortal a la muerte de los atributos, para alcanzar así, tras la muerte figurada, la Vida eterna.

Según las más antiguas tradiciones, constaba la iniciación sufi de cuatro grados o períodos de iniciación. El primero de ellos tenía un carácter probatorio y durante él, el candidato mantenía la estricta observancia externa de los ritos musulmanes, pero con el estudio y conocimiento del verdadero significado de cada dogma y ceremonia. El segundo grado era la etapa de purificación o desarrollo interior. Durante el tercer grado había que obtener la Gnosis, hasta llegar a la intuición de “la naturaleza íntima” de las cosas. Por último, durante el cuarto grado, el candidato conseguía la “extinción” en la Realidad” (fanâ fi’L-Haqq), hasta llegar al arrobamiento (faor) o éxtasis.

Por su parte el Niffari describe cuatro jornadas interiores, de las cuales las dos primeras coinciden con los grados tercero y cuarto de la iniciación tradicional sufi. La primera etapa parte de la Gnosis, esto es de la búsqueda introspectiva del conocimiento de sí-mismo, hasta obtener la convicción de la no existencia del sí-mismo como existencia particularizada o individual. Esta convicción equivale a la extinción (fanâ) en los niveles conscientes y conduce a ese “morar en Dios” (baqa), que distingue la segunda etapa interior. Se dice que el que ha llegado a esta etapa del camino vive como una realidad (haqq) el estado unitivo (qutb) y se convierte en una esfera sin centro, o mejor dicho, con un número infinito de centros. En el Niffari se dice para describir ese estado místico que el que lo alcanza se convierte en un océano cuyas aguas bañan sin discriminación y por igual todas las playas y costas. En la tercera jornada, el Niffari describe a quien después de alcanzado lo anterior vuelve sus ojos a lo creado y lo enmarca también en la Realidad (haqq). Por último, la cuarta jornada está asociada a la muerte física. El poeta Afiduddin Tilimansi dice que “el Hombre Perfecto se convierte, por así decirlo, en el espejo de Dios”.

Como explica Bayazid:

“¿Hay alguien aquí sino Dios?”

- 2.2.3 Tu piensas que eres,
mas no eres y jamás has existido.
Si fueras, serías el Señor,
el segundo entre dos.
Abandona tal idea,
porque en nada diferís vosotros dos
en cuanto a la existencia.
Él no difiere de ti y tú no difieres de Él;

si por ignorancia piensas que eres
distinto de Él,
quiere decir que tienes una mente
no educada.
Cuando tu ignorancia cesa alcanzas la paz,
porque tu unión es tu separación y tu
separación es tu unión;
tu alejamiento, una aproximación y tu
aproximación una partida.
Siendo así que te vuelves mejor,
cesa de razonar y comprende por la Luz de
la intuición,
sin la cual te olvidas de Sus rayos.
Guárdate de dar un compañero a Alá,
porque en tal caso te envileces
con el oprobio de los idólatras.

Dios es, según el Corán, “La Luz de los Cielos y la tierra”, no visible, por cierto, a los ojos corporales, sino solamente a la mirada íntima del corazón. La “vista del corazón” (ru’yat al-qalb) se define como “la contemplación de lo que permanece oculto en el mundo invisible”, esto es, la contemplación de la Luz. La facultad del corazón para ver la Luz es la intuición, que por ser en definitiva una Luz reflejada es llamada a veces “la Luz de la intuición” o, si se nombra en relación con lo que su actividad aporta, “la Luz de la certidumbre”. Dios –se dice– ha proyectado en el corazón del hombre un rayo de su propia Luz divina y sólo merced a ella es posible al corazón del hombre ver a Dios. Como ha dicho un poeta sufi:

*“¿Cómo, si no, adoraríamos a quien no vemos? Es el propio Sol
el que permite que el Sol se vea”*

Es conveniente observar que todas estas explicaciones no se hacen desde la Unidad, en la cual lo único que se puede pretender es “que la Luz adquiriera conciencia de sí misma como tal Luz”, sino que se hacen desde el punto de vista de la dualidad, esto es, desde un mundo en el que la actividad humana busca liberarse de las tinieblas. La única guía accesible al que busca es esa Luz, o reflejo de la Luz, que centellea en su corazón y que al proporcionarle la visión interior, le dota del discernimiento (fi-rasat) necesario para caminar hacia Dios. La fase previa a la obtención o aparición de la visión interior es la purificación –la Vía purgativa de los místicos cristianos–. Cuando el corazón está purificado la “Luz de la certidumbre” se refleja en él y le convierte en un espejo luminoso. De ahí la frase sufi:

“Si desobedezco a mi corazón desobedezco a Dios”.

Hay que esclarecer en cierta medida el verdadero sentido del término “corazón” (qalb), según el pensamiento sufi. Este no es en realidad un órgano de carne y sangre y tiene muy poco o nada que ver con el corazón físico. En cualquier punto que se estudie aparece siempre descrito como un órgano de la intuición, del discernimiento, del conocimiento superior o Gnosis. La inteligencia normal no puede alcanzar el verdadero conocimiento de Dios, pero al corazón le es dado conocer la esencia de todas las cosas, ya que cuando es iluminado refleja en sí mismo el contenido total de lo divino. De ahí que el Profeta haya escrito: “Mi tierra y mi cielo no me comprenden y en cambio estoy encerrado en el corazón de mi servidor fiel”. El corazón es en definitiva un sentido espiritual que evita que el hombre esté absoluta y definitivamente desligado de la Realidad. Es el puente o “sendero” hacia Dios asignado por ventura a cada hombre; un santuario secreto donde, tal como el Sol del firmamento, Dios resplandece y cubre de esplendor al hombre cuyo corazón (qalb) está vuelto hacia Él. Hay que señalar que este acto importante de la “vuelta del corazón” no es otra cosa más que el arrepentimiento o “con-versión” que constituye el primer paso concreto y específico de la verdadera vida religiosa, merced al cual el hombre observa seriamente los movimientos de su mente –llámense éstas pasiones, pecados o condicionamientos (el “nafs”

sufi)–, y al darse cuenta de ellos procede así paciente y humildemente a su purificación. Una vez la purificación conseguida, el converso puede entregarse sin obstáculos a la contemplación de Dios, pues ningún velo, ningún elemento de su existencia particular, cierra el paso al resplandor de la Luz. Según el sufismo, sobre la cancela²⁷ de la “conversión” ha sido escrito:

“Renunciad a lo que sois vosotros mismos, los que entráis por este umbral”.

A la “vuelta del corazón” le sigue la “vista del corazón” (ru’yat al-qalb), en igual medida que la meditación precede a la contemplación. Con la práctica de esta última, la contemplación llega a una concentración “natural” espontánea y pacificadora en algún punto de sí mismo. Al principio la contemplación es ciega, confusa. Para el recién llegado a tales sequedades ha dicho el Profeta: “Adorad a Dios como si le viérais”, pues el Profeta sabía, sin duda, que el contemplativo no debe desfallecer ya que su arrobamiento tiene como viraje obligado iluminarse poco a poco hasta que el corazón vea. Después de todo, la proximidad de Dios es absoluta y el Corán lo confirma cuando dice: “Yo estoy más cerca del hombre que la vena de su corazón” (Corán 50, 15)

La “vista del corazón” es, en su sentido profundo, desde la Unidad, el corazón que mira al corazón. Todo “converso”, que se concentra y luego contempla, descubre dentro de sí ese corazón que no es de carne y de sangre, sino de Luz. Se dice que es de Luz porque trae la intuición de la Luz y es la Luz de la certidumbre, como rayo que es de Luz divina. Cuando el contemplador mira con hondura al corazón consigue que de éste brote una llama que luego se extiende más y más hasta el infinito. La llama es, además de llama, conocimiento. Cuando el conocedor la mira amorosamente, olvidado de sí mismo, es tocado por la llama y se hace llama también. Al-Hallaj, el sufí, lo ha explicado muy bien:

*“Cuando algo Te toca, me toca.
He aquí que siempre Tú eres yo”.*

(Para el estudio de las posibles conexiones o coincidencias de “qalb” con la “buddhi” de la Vedânta, cfr. Svetasvatara Upanisad, VI, 11 y Shankarâchârya: Viveka-Shuda-Mani, párrafos 189 y 132, donde se explica que Âtman resplandece en la “buddhi”, denominada “caverna del corazón”).

2.3 VER LA EXISTENCIA PROPIA TAL COMO ES.

2.3.1 Si alguno dice: “Pretendes que el conocimiento de tu “proprium” es la Gnosis, es decir, el Conocimiento de Alá –¡que Su Nombre sea exaltado!–, que el hombre es distinto de Alá puesto que debe conocer su “proprium”. Pero lo que es distinto de Alá ¿cómo puede conocerle?”. La respuesta es: “Quien se conoce a sí mismo, conoce a Su Señor”. La existencia de tal hombre no es la suya, ni la de otro, sino la de Alá, sin la fusión de dos existencias en una, sin que su existencia entre en Alá, salga de Él, conviva con Él o resida en Él. Pero Él ve su existencia tal como es.

Ver la existencia propia “tal como es”, significa el conocimiento de que no hay nada distinto de la Unidad, o bien, conocer que no hay existencia propia y distinta, sino solamente la existencia. Tal conocimiento es el conocimiento verdadero o Gnosis.

2.3.2 Nada llega a ser que no haya existido antes y nada deja de existir por destrucción o extinción, o extinción de la extinción. La aniquilación de una cosa implica su existencia anterior. Pretender que una cosa existe por sí misma equivale a creer que esta cosa se ha creado a sí misma, que no debe su existencia al poder de Alá, lo que es absurdo a los ojos

²⁷ [Cancela = verja]

y a los oídos de todos.

La doctrina es aquí profundamente metafísica. Nada existe que no sea preexistente, es decir, anterior a la existencia y postexistencia, es decir, posterior a la no existencia. Esto significa que lo que llamamos “existencia” es sólo una forma limitada, una parcela, de la Existencia absoluta. El estudiante debe acostumbrarse a intuir lo que está más allá del par de opuestos, pues esto último es siempre la dual manera de manifestarse lo absoluto. Así, existencia y no existencia, vida y muerte, son únicamente la captación limitada de la mente del aspecto ser de la Unidad.

2.3.3 Debes observar que el conocimiento que posee el que conoce su “*proprium*”, es el conocimiento que Alá posee de Su “*proprium*”, de sí-mismo, porque Su “*proprium*” no es distinto de Él. El Profeta –¡que Alá esté sobre Él y le salve!– ha querido designar por “*proprium*” la existencia misma. Cualquiera que llegue a ese estado de alma, en su exterior y en su interior, no es distinto de la existencia de Alá, de la palabra de Alá; su acción es la de Alá y su propósito de conocer su “*proprium*” es el propósito de la Gnosis, es decir, el Conocimiento de Alá.

El autor está a punto de culminar su propósito de demostrar que el “*hadith*” del Profeta, “*Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor*”, es una revelación histórica fundamental. Lo que tal revelación lleva entrañado es nada menos que la identidad del sí-mismo y el Señor, esto es, que el Dios interior y el Dios exterior son uno mismo. La realización de tal identidad es la tarea que todo hombre tiene asignada como fundamento de su existencia. ¡Lástima que sean tan pocos los hombres capaces de emprender la búsqueda que determina tal propósito!.

2.3.4 Tú abrigas ese propósito, ves sus actos y tu mirada busca un hombre distinto de Alá, puesto que tú te ves a ti mismo distinto de Alá. Mas eso proviene de que no posees el conocimiento de tu “*proprium*”. Pero si “el creyente es el espejo del creyente”, entonces ese hombre es Él mismo por su sustancia, o por su ojo, es decir, por su mirada. Su sustancia, o su ojo, es la sustancia, o el ojo de Alá; su mirada es la mirada de Alá sin especificación ninguna. Ese hombre no es Él según tu visión, tu ciencia, tu opinión, tu fantasía o tu sueño, sino según Su visión, Su ciencia y Su sueño. Si dice: “Yo soy Alá”, escúchale con atención porque no es él, sino Alá mismo quien por su boca pronuncia esas palabras: “Yo soy Alá”. Es evidente que no has alcanzado el mismo grado de desarrollo mental que él. De otro modo, comprenderías su palabra, dirías lo que él y verías lo que él ve.

Es un hecho que el hombre se ve a sí mismo distinto de Dios, pero esta diferencia no es debida a que Dios y el sí mismo son diferentes, sino a que la mirada es errónea. Para quien ha llegado a entender esto, su “*sendero*” ya no consiste en un esfuerzo ascendente para llegar a Dios, sino en poner una atención sostenida para encontrar en todos los hechos de su vida diaria los factores de error que residen en su mirada. Ahora bien, puesto que tanto Dios como el sí mismo son totalmente desconocidos para la mirada, es evidente que los factores de error no provienen de lo que se conoce de Dios y del sí mismo, sino de lo que no se conoce de ello, es decir, de la idea, necesariamente errónea por lo previa, que se tienen de Dios y del sí mismo. Si esto anterior es cierto y se comprende como cierto, esto es, si se ve como cierto que es la idea –errónea– de la diferencia, lo que se opone a que Dios y el sí mismo sean vistos como idénticos, no hay duda de que resulta necesario un cambio de tal idea. Por lo pronto, lo que se sabe es que Dios y el sí mismo no pueden ser distintos, no son distintos. De ahí que el *sendero*, ahora se ve claro, consiste especialmente en ir desechando, una a una, humildemente, como falsas, aquellas ideas que presentan a Dios y al sí mismo como distintos. El fundamento de tal diferencia se encuentra en que la idea de Dios se presenta deshumanizada, esto es, como una suma de atributos en la que la esencia apenas

cuenta. Mas si alguien es capaz de ver que los atributos del mundo son Sus atributos –para lo cual hace falta una tremenda dosis de humildad– y que la esencia del hombre sólo puede ser Dios, que es la única esencia, tal vez pueda desmoronar sus ideas de Dios y de sí mismo y dejar de mirar la dualidad. Quien tal haga podrá encontrarse de pronto, para eterna felicidad suya, en el reino de la Unidad. Esto debió sentirlo el poeta sufí Abú Alí de Sind cuando escribió:

*“Y pues que yo ya no soy yo
el alto Dios es su espejo en mí”.*

2.4 RESUMEN.

2.4.1 Resumamos: La existencia de las cosas es Su existencia sin que las cosas sean. No te dejes engañar por la sutilidad o la ambigüedad de las palabras, de forma que imagines que Alá ha sido creado. Ciertamente ha dicho: “El sufí es eterno”, mas él ha hablado así después de que todos los Misterios le fueran revelados y todas las dudas o supersticiones dispersadas. Entretanto, este inconmensurable pensamiento sólo puede convenir a aquel cuya alma se ha convertido en más vasta que los dos mundos. En cuanto a aquel cuya alma aún no ha alcanzado tal grandeza, este pensamiento no es adecuado. Porque en verdad, este pensamiento es más grande que el mundo sensible y el suprasensible, tomados los dos conjuntamente.

La mayor parte de los sufíes, desentendiéndose de la etimología de la palabra “sufí”, la hicieron derivar de una raíz arábiga que da a entender la idea de pureza, según la cual “sufí” significaría “el puro de corazón” o, también, “el elegido”. Algunos estudiosos europeos la asimilan al griego “sophía”, sabiduría. Por otra parte, la actual filología europea intenta demostrar que la palabra deriva del “suf” (lana) y que en principio se aplicó a ciertos ascetas que se vestían con sayal de lana tosca en señal de penitencia y renunciación a las vanidades del mundo. Sin embargo, a juzgar por su atribución de eternidad, Ibn El-Arabi emplea el vocablo “sufí” en su acepción de “sabiduría”, de lo que resulta un interesante dato histórico en oposición a la tesis filológica. Por otra parte, el autor, haciendo una vez más uno de sus bellos juegos de la inteligencia, emplaza la atribución del término “sufí” no a la palabra o a su contenido en sí, sino a un hombre que se comporta como sufí.

Está claro que en tal caso sólo convendrá la afirmación de “eterno” en aquel para quien todos los Misterios han sido revelados y todas las dudas o supersticiones dispersadas. En cuanto a aquel cuya alma aún no ha alcanzado tal grandeza, debe ser cauto y llegar antes de nada a la más extrema humildad, pues para aquel que todavía cree ser algo distinto de Él, sólo como la nada absoluta puede aparecer Él en su mente.

2.4.2 En fin, sabe que “el que ve” y “el que es visto”; “el que da la existencia” y “el que existe”; “el que conoce” y “el que es conocido”; “el que crea” y “el que es creado”; “el que comprende” y “el que es comprendido”, son todos lo mismo. Él ve Su existencia por Su existencia, la conoce por ella misma y la obtiene por ella misma, sin ninguna especificación fuera de las condiciones o normas ordinarias de la comprensión, de la visión o del saber. Como Su existencia está incondicionada, Su visión de Sí-mismo, Su inteligencia de Sí-mismo y su ciencia de Sí-mismo están igualmente no condicionadas.

La clave del arco de la Gnosis es el descondicionamiento, o sea, la desaparición de la ignorancia. Pero ésta –la ignorancia– no es un agente independiente, un Adversario de la Sabiduría, sino simplemente la ausencia de esta última. Así pues, el descondicionamiento no es la adquisición de nada, sino la erradicación de lo que no es. Para tal trabajo no se precisa la creación de nada, pues “lo que es” aparece una vez se ha eliminado “lo que no es”. De igual forma, una vez desechada la ignorancia, “lo que es”, la Sabiduría, resplandece. Esto

es fácil de entender y la consecuencia de este entendimiento, cuando es serio, verdadero, es parte del conocimiento de sí mismo. El autor dice que la existencia está incondicionada, como lo están Su ciencia, Su inteligencia y Su visión. Pero ocurre que cualquier cosa incondicionada es y en otro caso no es, sea esto la Existencia, la Inteligencia o la Visión. Cualquier cosa incondicionada, esto es, sin ignorancia, sin recubrimiento alguno, aparece tal como es. Y eso “que es”, visto desde la búsqueda del gnóstico, es la Sabiduría, es decir, lo que resplandece y existe por sí mismo, eternamente y en toda ocasión, si necesidad de efectuar ningún cambio. La Sabiduría, como la Existencia, es incanjeable.

- 2.4.3 Si alguno pregunta: “¿Cómo miras lo que es repulsivo o lo que es atrayente? Si ves, por ejemplo, una inmundicia o una carroña, ¿dices que es Alá?”. La respuesta es: Alá es sublime y puro y no puede ser esas cosas. Nosotros hablamos con el que no ve una carroña o una basura como una basura. Hablamos a los videntes y no a los ciegos. El que no se conoce es un ciego de nacimiento y hasta que no se acabe su ceguera, natural o adquirida, no podrá comprender lo que queremos decir. Nuestra conversación es con Alá, sólo con Alá y no con los ciegos de nacimiento. El que ha llegado al grado espiritual que es necesario para comprender, sabe muy bien que nada existe fuera de Alá. Nuestra conversación es con el que busca con firme intención y perfecta sinceridad obtener el conocimiento de su “*proprium*”, el conocimiento de Alá –¡que Él sea exaltado!–, y que en su corazón guarda en toda su frescura la “forma” que le mueve a preguntar y desear llegar a Alá. Nuestro discurso no va dirigido a los que no tienen intención ni finalidad alguna.

El autor ensaya aquí una respuesta anticipada a posibles objeciones. Con su alusión a la ceguera espiritual traza agudamente una divisoria muy definida entre los que buscan el conocimiento de sí mismos y aquellos que no alcanzan ni a imaginar la necesidad o la existencia de tal conocimiento. Estos últimos, muy abundantes, en abrumadora mayoría, son semejantes a niños que miran la existencia como un juguete adecuado para su diversión infantil. En cuanto a los primeros, muy pocos en número, son aquellos en los que aparece, como un oscuro presentimiento, la esperanza de que su “corazón” guarda en toda su frescura la “forma” de la Realidad. Llámesele como se quiera, aquella “forma” o imagen apenas entrevista arranca al hombre de su encantamiento ante los “juguetes” que el mundo le ofrece y le mueve a iniciar su camino de Retorno. Este camino, o sendero propio, podrá ser duro y pedregoso, largo y escarpado, pero el hombre a quien le llega el presentimiento de aquella imagen que lleva dentro, queda como mordido por una serpiente y cual un nuevo Prometeo, roído en sus entrañas, es incapaz de contener sus ansias de ser uno con la imagen. Un hombre tal ha sido “elegido” y necesita encontrar la respuesta que, sin saberlo, lleva en su interior.

- 2.4.4 Si alguno objeta: “Alá –¡que Él sea bendito y santo!– ha dicho: las miradas no pueden alcanzarle, pero Él alcanza las miradas. Tú dices lo contrario, ¿dónde está entonces la verdad?”. La respuesta es: Todo lo que hemos dicho está conforme con la palabra divina: las palabras no pueden alcanzarle, es decir, nadie, ni las palabras de nadie, pueden alcanzarle. Si dices que hay en lo que existe alguien distinto de Él, debes convenir que ese alguien distinto de Él puede alcanzarle. Pero en estas Sus palabras árabes: “las miradas no pueden alcanzarle”, advierte Alá al creyente que no hay nada distinto de Él. Quiero decir que alguien distinto de Él no puede alcanzarle, porque quien le alcanza es Él, Alá, Él y ningún otro. Sólo Él alcanza y comprende Su verdadera “naturaleza íntima”, no otro. Las miradas no le alcanzan porque son estrictamente Su existencia.

Nada es posible añadir a una frase donde el autor desenvuelve impecablemente la doctrina del no dualismo absoluto. De cierto, antes de alcanzar la Unidad es preciso la anulación de lo dual. Quien alcanza la Unidad es la Unidad misma, que, en definitiva, fue siempre Unidad

y sólo Unidad.

- 2.4.5 A propósito del que dice que las miradas no pueden alcanzarle porque son creadas y lo creado no puede alcanzar lo increado o eterno, nosotros decimos que quien tal dice no conoce aún su “*proprium*”. No hay nada, absolutamente nada; ni miradas ni ninguna otra cosa, que exista fuera de Él, sino que Él comprende Su propia existencia sin que esta comprensión exista en manera alguna.

El contenido de este párrafo enfrenta con la verdadera condición de la Gnosis, de conocimiento. Se trata, por supuesto, de un saber de primera mano, directo e intransferible, un saber del que puede decirse que conocer y ser son una misma cosa, una sola realidad.

- 2.4.6 “He conocido a mi Señor por mi Señor, sin confusión, ni duda.

Mi “naturaleza íntima” es la Suya,
realmente, sin falta ni defecto.

Entre nosotros dos no hay tiempo
y en mi alma el mundo oculto se manifiesta.

Después de haber conocido mi alma
sin mezcla ni desorden,

he llegado a la unión con el objeto de mi amor,
sin largas ni cortas distancias.

He recibido las gracias, sin que nadie a mí descienda,
sin reproches ni motivos.

No he destruido mi alma por Su causa,
ni tengo duración temporal que pueda destruirme.”

“He conocido a mi Señor, por mi Señor”. Así es como encuentra ahora su versión no dualista definitiva el “*hadith*” del Profeta que dio motivo al Tratado. El autor parece despedirse con un breve poema que es en sí una síntesis de todo lo dicho en el Tratado.

- 2.4.7 Si alguno pregunta: “Afirmas la existencia de Alá y niegas la existencia de cualquier otra cosa además de Él: ¿qué son entonces las cosas que vemos?”. La respuesta es: Estos discursos se dirigen a los que no ven nada además de Alá. En cuanto a los que ven cosas fuera de Alá, no tenemos nada con ellos, ni pregunta, ni respuesta, porque la verdad es que, aunque crean otra cosa, no ven nada más que a Alá en todo cuanto ven.

El sentido de este párrafo hay que entenderlo como una continuación de 2.4.3. Hay una divisoria, en efecto, entre los que buscan el conocimiento y los que ni siquiera sospechan que tal conocimiento existe. Lo que dice ahora el autor es que hasta éstos últimos son hijos del conocimiento, aunque lo ignoran y viven en la Unidad aunque no lo saben.

- 2.4.8 El que no conoce a su “*proprium*” no ve a Alá, porque no todo recipiente deja filtrar su contenido. Nos hemos extendido ya mucho sobre este tema. Ir más lejos sería inútil, porque el que no ha visto ya no verá, pese a nuestros esfuerzos. No comprenderá y no podrá alcanzar la verdad. El que puede ver, ve, comprende y alcanza la verdad; para el que ha llegado, pero aún no lo sabe, es suficiente una ligera indicación para que a su Luz pueda encontrar el verdadero sendero, caminar por él con toda energía y llegar al fin de su sendero, con la gracia de Alá.

Los distintos grados iniciáticos del sufismo constituyen en su conjunto el “sendero” (*taricat*), cuyo recorrido consta de etapas o jornadas (*macamat*), al final de las cuales el investigador (*talib*) se transforma en gnóstico (*arif*). Durante las etapas de investigador debe efectuar una disciplina ascética y ética que consta de siete acciones diversas. En el poema “El lenguaje de los pájaros” (*Mantic Uttair*), su autor, el poeta persa Attar, describe con

cierto simbolismo el “viaje” que treinta pájaros emprenden en busca del príncipe Simorg, “el Creador”. Los pájaros, para alcanzar el objeto de su búsqueda, deben atravesar siete Valles, bien definidos y explicados en el poema, y, cuando al final llegan ante “Si-morg” (treinta pájaros), descubren que ellos mismos eran Si-mor, con lo que “la Vía queda abierta, pero ya no hay viajeros ni viaje” (v.4.333). La travesía de los Valles constituye el conjunto de etapas o jornadas por las que debía pasar el iniciado sufí hasta alcanzar su realización religiosa y tanto los nombres de los Valles como la descripción de ellos constituye una completa explicación del “sendero” sufí. Los siete Valles son: 1) de la Búsqueda (talab), 2) del Amor (‘ischc), 3) del Conocimiento o Gnosis (ma’rifat), 4) del Bastarse a sí mismo o de la Independencia (istignâ), 5) de la Unidad (ta-uhíd), 6) del Arrocamiento (hairat) y 7) de la Desnudez (facr) y de la Extinción (fanâ). (Cfr. M.Garcín de Tassy: *Mantic Uttair*, o “El lenguaje de los pájaros” del poeta persa Farid Uddin Attar. Paris. Impremiere Impériale, 1863, caps. 38-43). La descripción de los Valles, aunque denominada por una fórmula de expresión simbólico-poética, es una lección completa de mística sufí y permite conocer con cierto detalle los pasos espirituales del viajero o iniciado, según el sufismo.

COLOFÓN

¡Que Alá prepare a los que ama y los acoja con palabras, actos, ciencia, inteligencia, luz y verdadera dirección!

¡Él todo lo puede y responde a toda plegaria con la respuesta justa!

¡No hay otro mundo o poder que el de Alá, el Altísimo, el Inconmensurable!

¡Que Él esté sobre la mejor de sus criaturas, sobre el Profeta y sobre todos los miembros de su familia!

AMEN

FIN DEL TRATADO DE LA UNIDAD

ORACIÓN DE LA UNIDAD²⁸

Concédenos, Señor, la conciencia absoluta y eterna de la Unidad

Que nuestros pensamientos, palabras y actos sean siempre Sus pensamientos, Sus palabras y Sus actos.

Que la mutación de nuestra conciencia y la Suya no nos haga sentirnos elegidos Suyos.

Concédenos, Señor, morir para los atributos al fin y para siempre.

Que la nada nos acoja y pacifique.

Que no florezca en nosotros la Unidad. Sólo que la Unidad sea, para que no aparezca manchada con la sombra nuestra.

Concédenos, Señor, que cese nuestra mente por la muerte real o figurada.

Que algo de la mente recuerde cuando cese que la mente suspendida es la Unidad.

Que la mente sepa y no olvide que cuando cesa, ella eres Tú.

Concédenos, Señor, que conozcamos que todo nos ha sido concedido en el principio.

Que seamos felices con la felicidad que somos.

Que conozcamos con el conocimiento que somos.

Que amemos con la llama del Amor que somos.

Concédenos, Señor, lo único que aún no nos tienes concedido:

Que el Señor reconozca al Señor en el Señor.

**FIN DE LOS COMENTARIOS AL
TRATADO DE LA UNIDAD**

²⁸ Aporte del comentarista.