Fernando Mora

Ibn ʻArabī

Vida y enseñanzas del gran místico andalusí

Kairós

Fernando Mora

IBN ʻARABĪ

Vida y enseñanzas del gran místico andalusí

editorial Kairós

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.

© 2011 by Fernando Mora
© de la edición en castellano:
2011 by Editorial Kairós, S.A.
Numancia 117-121, 08029 Barcelona, España
www.editorialkairos.com

Primera edición en papel: Octubre 2011
Primera edición digital: Septiembre 2016

ISBN papel: 978-84-9988-023-5
ISBN epub: 978-84-9988-537-7
ISBN kindle: 978-84-9988-538-4
ISBN Google: 978-84-7245-855-0

Composición: Pablo Barrio

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, **www.cedro.org**) si necesita algún fragmento de esta obra.

A María,
sin la cual nada hubiese sido posible

¡Oh maravilla!, un jardín entre las llamas…
Mi corazón se ha hecho capaz de todas las formas.
Es pradera para las gacelas y monasterio para los monjes,
templo para los ídolos y Kaaba del peregrino,
tablas de la Torá y libro del Corán.
Profeso la religión del Amor y cualquier dirección
que tome su montura, el Amor es mi religión y mi fe.

El intérprete de los deseos, poema XI

SUMARIO

Introducción

PARTE I: EL SOL DE OCCIDENTE.

Apuntes biográficos

1. Aproximación a la vida y obra de Ibn ‘Arabī

PARTE II: MARES SIN ORILLAS.

Enseñanzas de Ibn ‘Arabī

2. Palabras y silencios en el mensaje divino: la totalidad de los sentidos implicados
3. Unidad del ser: «No hay, en el ser, sino Dios»
4. La presencia de los mundos
5. La paradoja de Dios
6. El *barzaj* y la luz de la imaginación
7. «Luz sobre luz»: más allá de las imágenes
8. La ciencia del corazón
9. Creación continua
10. Unidad del conocimiento: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor»
11. Unidad del amor: «Sólo existe un amante y un amado»
12. Adoración esencial y adoración ritual
13. El Viaje Nocturno y la Ascensión
14. Estados y estaciones espirituales
15. El ser humano perfecto
16. Los amigos de Dios

Notas
Bibliografía

INTRODUCCIÓN

El murciano Ibn ‘Arabī es, sin duda, uno de los autores, pensadores, visionarios y contemplativos de mayor altura –y, probablemente, de más proyección universal– que ha alumbrado este país, por más que su ingente e importante obra haya sido prácticamente ignorada, hasta hace muy poco, en su tierra natal. Su figura ha sido merecedora, en el contexto cultural islámico, de diversos sobrenombres laudatorios como, por ejemplo, «el más grande de los maestros» o *Magister Maximus* (*al-Šayj al-Akbar*), defensor de la religión (*Muḥyīddīn*), sello de los santos de Muḥammad, maestro exaltado, guía del mundo, sultán de los conocedores o el alquímico «azufre rojo» y otros títulos, más o menos esotéricos, cuya enumeración ocuparía una página entera, lo cual nos brinda una somera idea de la importancia que reviste el personaje, no sólo para la historia del sufismo, sino también para la historia universal de la espiritualidad.

Según algunos estudiosos contemporáneos –como Henry Corbin, Mircea Eliade o René Guénon, por citar a unos pocos– Ibn ‘Arabī es uno de los más insignes representantes de la llamada Filosofía Perenne o Tradición Unánime. Mircea Eliade escribe que constituye uno de los genios más profundos del sufismo y de la historia de la espiritualidad. Por su parte, Henry Corbin, quien ha dedicado encomiables estudios al pensamiento del Šayj al-Akbar, también afirma rotundamente que es uno de los mayores teósofos y visionarios de todos los tiempos.[1] Sin embargo, no es menos cierto que, desde la intransigencia más recalcitrante, ha recibido asimismo otros epítetos menos amables por parte de sus detractores, quienes han llegado a calificarlo de destructor de la religión, ateo y enemigo de Dios o, sin llegar a tales extremos, como un mero «gramático del esoterismo musulmán».[2] Y ha habido especialistas que, tal vez, sin pretender enturbiar deliberadamente su figura, han arribado a conclusiones un tanto reduccionistas sobre su vida y su pensamiento como, por ejemplo, que era un contumaz panteísta. No obstante, es este un calificativo que no sólo se ha endosado al sabio murciano, ya que Menéndez Pelayo, por ejemplo, en su *Historia de los heterodoxos españoles*, subsume toda la

filosofía mística hebrea y musulmana –y, por ende, también el pensamiento de Ibn ‘Arabī– bajo el dudoso epígrafe de «panteísmo semítico».[3]

Al igual que otros importantes sabios y místicos musulmanes de la historia de nuestro país, el Magister Maximus fue un completo desconocido en su tierra de origen hasta que, de la mano del sacerdote aragonés Miguel Asín Palacios –discípulo, por cierto, de Menéndez Pelayo–, comenzó a ser rescatado de las catacumbas de nuestra historia cultural. Curiosamente, a pesar de la encomiable tarea de estudio, traducción y difusión llevada a cabo por este insigne sacerdote, que permitió sacar a la luz una mínima parte del tesoro de la sabiduría de Ibn ‘Arabī, una de las conclusiones más chocantes a las que arriba es que el Šayj al-Akbar estaba aquejado de una grave epilepsia, responsable, en buena medida, de sus profundas experiencias visionarias y espirituales. Por otro lado, también sostiene que recibió importantes influencias cristianas ya que, en su opinión, es imposible que, al margen de la Iglesia católica, puedan producirse genuinos fenómenos espirituales. Tales son los prejuicios que, muchas veces, atenazan a los estudios religiosos.

No debemos menospreciar, arrastrados por oscuros motivos ideológicos, el decisivo papel desempeñado por Ibn ‘Arabī, y otros personajes como él, en la génesis de la espiritualidad peninsular. No se puede entender la historia religiosa y cultural de este país desdeñando la influencia que ha tenido en ella el factor islámico. Nosotros, que hemos sido grandes “exportadores” de doctrina cristiana, parecemos ignorar que, entre los contemplativos musulmanes que nacieron y crecieron en esta tierra, hay muchos que merecen enmarcarse entre los grandes genios de la espiritualidad universal. La península ibérica no sólo ha sido reserva de espiritualidad cristiana, con representantes de la talla de santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz o Miguel de Molinos, sino también con insignes personajes, en la historia religiosa musulmana, como el cordobés Ibn Masarra, el almeriense Ibn al-‘Arīf y el sevillano Abū Madyan, entre otros muchos. Y también podríamos citar, en el mismo sentido, a gigantes de la filosofía y la mística hebrea como el cordobés Maimónides, el aragonés Abraham Abulafia o Moisés de León, etcétera. Por esa razón, cuando el emperador Carlos I afirmara que, para hablar con Dios, el mejor idioma era el castellano, olvidaba por completo que, siguiendo ese mismo razonamiento, en nuestro país se podía conversar con Dios en hebreo y en árabe con idéntica fluidez, puesto que los místicos judíos y musulmanes alcanzaron idénticas cotas espirituales, si no más, que los místicos católicos. Sería una horrible mutilación de la historia y el

espíritu ibérico concluir alegremente que la espiritualidad hebrea y musulmana no han tenido influencia destacable alguna en la espiritualidad cristiana posterior.

En lo que concierne, más concretamente, a Ibn ʻArabī, este no sólo fue un viajero de lo desconocido, un genuino cartógrafo espiritual en el más estricto sentido del término y un contemplativo consumado que cultivó diversas ramas del saber tradicional, como alquimia, poesía o teosofía, sino también un conocedor directo de la insondable profundidad divina y, por consiguiente, un genuino «amigo de Dios», pues así es como se denominan los santos musulmanes. Además de experimentar profundos estados de conciencia místicos y visionarios supo sistematizarlos y explicarlos de manera pormenorizada. En el terreno filosófico, su pensamiento ha sido comparado con el del germano Meister Eckhart y también con Nicolás de Cusa, y no faltan los estudios que abordan las similitudes entre su doctrina y el taoísmo.[4] El mismo título del trabajo pionero de Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, no parece sino hacerse eco, aunque de manera inconsciente, de la universalidad de un mensaje que, si bien se le antojó cristiano al insigne arabista aragonés, bebe de fuentes que trascienden las diferencias religiosas superficiales.

Por otro lado, sus abundantes escritos –en especial su enciclopédica obra *Las iluminaciones de La Meca*, compendio de todo el saber musulmán– no sólo contienen profundas enseñanzas religiosas y filosóficas, sino también abundantes detalles autobiográficos que constituyen un auténtico escaparate de experiencias espirituales, revelaciones, visiones y vivencias personales de muy variada naturaleza. Muchos sabios musulmanes fueron, al igual que Ibn ʻArabī, renacentistas *avant-la-lettre*, esto es, individuos que no dividían el cultivo del saber y que dominaban campos de conocimiento muy dispares, si bien es cierto que todas las ciencias convergían, a la postre, en un solo objetivo: el conocimiento divino. La producción literaria del Šayj al-Akbar es colosal y sólo ha sido traducida de manera muy fragmentaria, tanto al castellano como a otras lenguas occidentales. Es autor de más de trescientas cincuenta obras reconocidas, aunque se le atribuyen alrededor de ochocientas.[5] Algunos de esos tratados son de dimensiones voluminosas, como la obra recién citada, *Las iluminaciones de La Meca*, la cual consta de quinientos sesenta capítulos y ocupa varios miles de páginas, mientras que otros son opúsculos y epístolas de apenas unas cuantas hojas. Mención aparte merece su producción poética, sobre la que se cierne todavía, a falta de buenas traducciones y ediciones críticas, un espeso manto de olvido en el contexto

literario occidental. La excepción en ese sentido es el poemario titulado *El intérprete de los deseos*,[6] que ha sido objeto de algunas versiones en distintas lenguas europeas.

Visionario, poeta, místico, teósofo, viajero, pueden aplicarse muchos calificativos a la persona de Ibn ʻArabī, pero él se definió a sí mismo como un *trujamán*, un intérprete de la pasión, un traductor del más ardiente anhelo divino y un heredero de la sabiduría profética. En el entorno musulmán, su vida y obra, sus inmensos conocimientos y llamativas experiencias personales, no sólo han influido en distintas escuelas de pensamiento –tanto chiíes como sunníes–, sino que han sido objeto de todo tipo de leyendas apócrifas. Son varias las que se le atribuyen: desde que fue asesinado por dos fanáticos religiosos, y que murió siendo inmensamente rico, hasta que mantuvo encuentros reales, muy poco probables, con personajes como Šams de Tabriz, compañero y maestro del famoso místico y poeta persa Rūmī, y Suhrawardī, el llamado «maestro de la luz» y uno de los sabios persas más importantes de la época. En el terreno puramente intelectual, su nombre gozaba de tanto prestigio durante el imperio otomano, que bastaba con que algún texto se le adjudicase para que pasase a formar parte de la biblioteca del sultán. Y es que su inmensa sabiduría también ha sido motivo de leyenda. Tal es así que, a su ya de por sí voluminosa obra, se han agregado erróneamente textos e incluso traducciones ajenas como, por ejemplo, la versión sufí de un texto yóguico-tántrico titulado *Amratkund*.[7] Un caso similar es el del pequeño opúsculo conocido como *El tratado de la unidad*, uno de los textos más publicados en castellano, que ha sido atribuido una y otra vez a Ibn ʻArabī, a pesar de que Michel Chodkiewicz, especialista en la obra akbarí, haya demostrado que pertenece a un seguidor llamado Awḥad al-Dīn Balyānī (m. 1288).[8] Otra anécdota histórica relacionada con nuestro autor, índice de la relevancia del personaje en el ámbito cultural islámico, es que el Taj Mahal, el famoso mausoleo de la India, fue construido de acuerdo con los planos del paraíso que figuran en *Las iluminaciones de La Meca*.[9]

Este humilde trabajo únicamente aspira a ser una invitación a navegar por el "océano sin orillas" que constituye la vida y obra del más grande de los maestros, procurando que sea la propia voz del Šayj al-Akbar la que vaya relatando algunos de los hitos externos e internos de su vida y describiendo los rasgos más importantes de su pensamiento. A diferencia de otros estudios, el presente libro tan sólo es una aproximación o presentación, y por esa razón me he decantado por la sencillez expositiva en detrimento de otras consideraciones de carácter más erudito y académico.

El apartado biográfico que abre el libro no intenta, ni mucho menos, ser exhaustivo, sino tan sólo destacar y ubicar cronológicamente algunos de los principales eventos vivenciales, literarios y espirituales que jalonan la trayectoria vital de Ibn ʻArabī –como, por ejemplo, su temprana iluminación a la edad, a lo sumo, de catorce o quince años–, haciendo hincapié en algunas de sus obras escritas más importantes. Dada su vastísima producción literaria resultaría imposible consignarlas en su totalidad. De especial ayuda ha sido, en este apartado, el excelente estudio titulado *La búsqueda del azufre rojo*, de Claude Addas, hija del profesor Michel Chodkiewicz, quien ha mamado desde muy niña la filosofía y la espiritualidad del Šayj al-Akbar, y corrige algunas imprecisiones, no por repetidas menos graves, relativas a su biografía. En ese capítulo, también ha sido fuente de obligada referencia la titulada *Vidas de santones andaluces: La «epístola de la santidad»*,[10] una colección hagiográfica de inestimable valor y una auténtica radiografía de la vida religiosa en el al-Ándalus de la época.

Por lo que respecta a la sección de las enseñanzas, hay que señalar que el sinuoso discurso de Ibn ʻArabī no se deja sistematizar con facilidad y, mucho menos, resumir. No se puede encorsetar en el molde de las ideas preestablecidas y es demasiado exuberante para acotarlo en las categorías filosóficas y teológicas habituales. Muchos de sus textos suelen ser densos, y el estudio exhaustivo de su obra, y de lo que en ella se trata, es labor que insumiría una vida entera. No obstante, ciertos mensajes recurrentes van cobrando fuerza a medida que profundizamos en sus escritos, proporcionando también algunos de los cauces por los que transcurre la presente introducción a su pensamiento.

Tal vez el más importante de ellos sea el elevado valor asignado al conocimiento, entendido este en su triple acepción de conocimiento del cosmos, de uno mismo y de Dios, pues los tres constituyen los indispensables pasos lógicos que conducen a un solo desenlace epistemológico. La tradición sufí siempre ha considerado que el conocimiento del propio yo es el requisito indispensable para arribar, en la medida en que este resulte posible, al siempre paradójico conocimiento de Dios. Asimismo, es el conocimiento el que permite discernir la unidad del ser bajo la aparente multiplicidad de los existentes y también el que nos lleva a percibir a un mismo adorado bajo nuestros múltiples ídolos mentales, emocionales y materiales. Deseo precisar tan sólo que el conocimiento al que se hace referencia aquí constituye una aprehensión directa de la realidad, una percepción inmediata o de "sabor" –como él la denomina–, basada en la apertura espiritual.

Sin desdeñar el papel esencial que desempeña el conocimiento en la cosmovisión akbarí, no podemos olvidar que el amor aporta el contrapeso inevitable en cualquier empresa espiritual. El amor, en Ibn ʻArabī, es tan arrebatado y entregado, como lúcido y sabio, dado que el auténtico amante también es, en su opinión, un profundo conocedor que sabe perfectamente quién es el sujeto y el objeto último de su pasión, es decir, Dios o la realidad última. La ignorancia a este respecto no sólo aboca a todo tipo de idolatrías, más o menos burdas, sino que también escinde el amor total –el amor que es, al unísono, cuerpo y espíritu– en inagotables y fragmentados objetos de deseo. Señala, además, que la mujer es el más adecuado soporte para la contemplación de la belleza divina; y con ello se enmarca abiertamente en la tradición de los llamados Fieles de Amor, quienes sostienen que el culto a Dios, personificado en el principio femenino, conforma un sendero de sabiduría autónomo y completo en sí mismo. Pasando del amor humano al divino, el Šayj al-Akbar subraya una y otra vez, a lo largo de su obra, la preeminencia de la misericordia y la compasión divinas sobre cualquier otra consideración, tanto en el movimiento original que hace emerger a la creación desde el no-ser, como en su desenlace último, pues todo ha de retornar de manera inexorable al amor de donde ha surgido. En consecuencia, ningún sufrimiento, ningún padecimiento –incluido el hipotético castigo eterno postulado por las teologías dogmáticas–, perdura para siempre.

Otra cuestión decisiva es la denominada incomparabilidad y semejanza divinas –o trascendencia e inmanencia–, vinculadas respectivamente a las facultades de razón e imaginación. Si la primera sostiene que Dios es inconcebible y está más allá de cualquier atributo que podamos tratar de asignarle, la imaginación es capaz de concebirlo de todos los modos posibles. Razón e imaginación deben cooperar estrechamente en materia de religión. En ese sentido insiste en denunciar los extremismos en que pueden incurrir las citadas posturas teológicas y explica que es el mensaje del profeta Muḥammad, maestro por excelencia de la síntesis, el que combina perfectamente ambas perspectivas. No son pocas las ocasiones en las que señala que el Alcorán alude a dicha síntesis en la declaración, aparentemente contradictoria, de que: «Nada hay como Él. Él es el Vidente, el Oyente» (42:11),[11] puesto que la primera parte de la frase expresa la completa incomparabilidad de Dios, mientras que la segunda lo asimila a cualidades sensibles como visión y audición. Es una variación sobre el destacado tema de la «coincidencia de opuestos» que el Šayj al-Akbar y otros maestros sufíes refieren como una de las posibles definiciones de la divinidad.

Otro punto capital en la cosmovisión akbarí es el de la imaginación, tanto en su sentido ontológico, porque más o menos imaginaria o metafórica es la naturaleza de todo lo que no es Dios, como epistemológico, ya que la facultad imaginativa constituye un adecuado instrumento de comprensión que, combinado con el ejercicio de la razón, puede equilibrar nuestra visión del mundo y de nosotros mismos. Pero la imaginación también es un dominio autónomo, dotado de vida propia, en el que –según la definición de Ibn ʻArabī– se materializan los espíritus y se espiritualizan los cuerpos, un ámbito de encuentro entre realidades complementarias donde asciende el místico en su adoración y donde desciende el Dios inaccesible para convertirse en objeto "visible" de amor y conocimiento. En cualquier caso, no podemos soslayar que, por más importante que sea el *mundo imaginal*, el Šayj al-Akbar también nos informa de la existencia de otros dominios ontológicos –como el plano puramente inteligible de los significados desnudos– y de profundos estados místicos, ubicados más allá de formas e imágenes, en los que no sólo se diluye cualquier visión, sino que también se extingue, provisionalmente, la conciencia del yo.

Con independencia de otras consideraciones teóricas, lo que nos describe Ibn ʻArabī en sus escritos no son sino los pormenores del prodigioso viaje espiritual que conduce, pasando por los diferentes reinos de la naturaleza –humano, animal, vegetal y mineral– y ascendiendo a través de las esferas celestiales, hasta arribar al corazón de la existencia y el horizonte supremo, que es una de las denominaciones que recibe Dios en el Corán (53:7). El viaje –exterior e interior– es un motivo recurrente, tanto en la obra de Ibn ʻArabī como en su propia vida. Por otra parte, el modelo de esta clase de periplo metafísico nos lo proporciona, en el ámbito del sufismo, el llamado Viaje Nocturno y la Ascensión, un tipo de experiencia mística, cuyo principal exponente es el recorrido iniciático del profeta Muḥammad, donde el sujeto se ve transportado hasta la presencia inmediata de Dios.

El Šayj al-Akbar concede especial importancia a los pormenores prácticos concernientes a la vida religiosa: oración, recuerdo de los nombres divinos, ayuno, peregrinación, examen de conciencia, retiro, etcétera. En ese contexto distingue entre adoración esencial y adoración ritual. La primera de ellas se refiere a la adoración natural que, en su exclusivo y desconocido lenguaje, rinden a Dios todos los seres sin saberlo, mientras que la segunda consiste en los mandamientos transmitidos por los diferentes enviados religiosos. Resulta imperativo tomar conciencia de dicha adoración esencial e

ineludible, ya que aporta la base de la adoración prescrita y voluntaria. Sólo el ser humano está en condiciones de conjugar ambos tipos de adoración.

El conjunto de la doctrina de Ibn ʻArabī converge, a la postre, en su concepción del ser humano perfecto, quien es, en su opinión, el espejo y el ojo de Dios en el cosmos. De ese modo, el individuo que ha realizado plenamente su potencial espiritual se transforma en eje que comunica cielo y tierra, en confluencia de tiempo y eternidad y en compasivo ojo a través del cual el Todo-Misericordioso derrama sus bendiciones sobre los mundos. En tanto microcosmos y síntesis de la creación, el ser humano congrega realidades contrapuestas. Por eso, buena parte del trabajo espiritual estriba en la armonización de los aspectos en apariencia contradictorios del ser. En consonancia con su naturaleza universal y sintética, el ser humano perfecto también respeta las distintas religiones y creencias como expresiones de una sola verdad.

Y, como epítome de dicha perfección, no podemos sino evocar a los santos o "amigos de Dios" y, entre ellos, a las "gentes de la reprobación" (*malāmiyya*) y los "solitarios" (*afrād*), los cuales engrosan las filas de la santidad suprema. A pesar de sus más que encomiables virtudes, quienes componen ese selecto grupo disimulan sus profundas experiencias espirituales y, por tanto, suelen ser considerados personas ordinarias que no se arrogan ninguna sabiduría ni poder especial. Como reza un antiguo adagio sufí: «Cuando están, nadie advierte su presencia y, si se marchan, ninguno se percata de su ausencia».

Una importante cuestión que no podemos dejar de abordar en esta breve introducción es la utilización del vocablo "Dios" o "Allāh". A pesar de que hay quienes sostienen que el primer término está espiritualmente manipulado y que despierta asociaciones culturales erróneas para las personas que tratan de introducirse en el Islam, pienso que el término "Allāh" no se halla expuesto a menores peligros de la misma índole. En mi modesta opinión, ambas nociones son plenamente intercambiables e igualmente inabarcables e inagotables. Me parece una aberración distinguir entre Dios y Allāh –como si este último fuese la divinidad adorada exclusivamente por los musulmanes–, olvidando que los cristianos árabo-parlantes también dicen o escriben "Allāh" para designar a lo que denominamos "Dios" en castellano. Es como si se plantease que el inglés "God" o el francés "Dieu" se refieren a la divinidad que adoran ingleses y franceses, respectivamente.

Para algunos, la palabra "Dios" –no digamos ya Allāh– parece comportar una suerte de agresión intelectual que despierta una reacción defensiva automática. Sin embargo, si las críticas hacia la idea de Dios son superficiales, los argumentos que suelen esgrimirse en su defensa no lo son menos. En cualquier caso, eso que llamamos "Dios" siempre está, por naturaleza, más allá del alcance de nuestras posibilidades intelectuales. Así, muchos pueden opinar que Dios existe o no existe, o que es esto o aquello, pero pocos parecen comprender que trasciende existencia y no-existencia, que son nociones enteramente humanas y, por consiguiente, condicionadas. Y, si Dios no está limitado, como nos dice el Šayj al-Akbar, siquiera por la ausencia de límites, entonces, no existe como un objeto material, emocional o mental –es decir, como un trozo de madera, un libro, una sofisticada construcción teológica o un blanco ideal donde proyectar nuestros deseos y temores más profundos–, sino que Él puede mostrarse como quiera y asumir cualquier forma o ninguna de ellas. Por eso, apegarse a un solo tipo de revelación o manifestación divina aboca a una peligrosa e insana idolatría. Cada existente, cada flor, cada mariposa, cada nuevo aliento, puede ser ciertamente un signo divino, pero Él no está atado a ningún lugar ni cosa, sino que también reside en el no-donde, en la no-cosa, en el no-estar.

El Dios al que aludimos en estas páginas es el Dios de los místicos, el Dios de la belleza y el amor, pero también el Dios de los filósofos –motor inmóvil, pensamiento del pensamiento, acto puro, *coincidentia oppositorum*–, el Uno-Ser-Todo de los antiguos sabios helénicos, sin olvidar tampoco al Dios del «carbonero» y al Dios ignorado de aquellos que creen carecer de él. Como veremos, el Dios buscado por todos ellos es una misma realidad capaz de asumir muy diversas expresiones que siempre estarán en consonancia con nuestra capacidad de comprensión. Para algunos, por ejemplo, Dios es puro amor, sabiduría y belleza mientras que, para otros, es una figura terrible e intransigente que juzga a vivos y a muertos desde una nube inaccesible, e incluso hay muchas personas para las que su Dios –o su "Señor", como matizaría Ibn ʻArabī– es el poder, el dinero, el sexo o el consumo. No obstante, todos son reflejos, más o menos opacos, de una verdad inabarcable que, si bien se nos muestra sin cesar, nunca es percibida tal como es porque, como el agua, siempre adopta la forma del recipiente que la acoge.

Tampoco quisiera dejar de mencionar la cuestión de si hace falta saber árabe para adentrarse en este tipo de estudios. Planteémoslo de otro modo, ¿hay que dominar el

idioma sánscrito para escribir sobre hinduismo o el tibetano para hablar de budismo? Definitivamente, no. Desde luego, un somero dominio del idioma en que están vertidos los textos originales es de inestimable ayuda. De cualquier modo, aunque este no es un libro que verse sobre cuestiones lingüísticas, dada la importancia que Ibn ʻArabī atribuye a la palabra y a su interpretación, es imposible que, en ocasiones, no se haga referencia a determinados términos y etimologías árabes. No obstante, en aras de la simplicidad he optado por reducir, en la medida de lo posible, ese tipo de tecnicismos. La misma orientación sigo en los textos traducidos, eliminando casi todos los vocablos árabes que los traductores suelen situar entre paréntesis.

Tan sólo espero haber leído bien y haber resumido, con un mínimo de coherencia, mis lecturas. Ojalá que otros lectores puedan extraer algún provecho de ellas.

Siempre un estudiante, un aprendiz…

FERNANDO MORA ZAHONERO

Valencia, 9 de septiembre de 2010

PARTE I:

EL SOL DE OCCIDENTE. APUNTES BIOGRÁFICOS

Señor de los dos Orientes y Señor de los dos Occidentes.

Corán 55:17

En el levante el rayo ha contemplado
y se quedó prendado del oriente;
mas si hubiera brillado en el poniente,
a occidente se habría encaminado.
De tierras no depende o paradores:
mi amor se debe al rayo y sus fulgores.

El intérprete de los deseos, poema XIV

1. APROXIMACIÓN A LA VIDA Y OBRA DE IBN ‘ARABĪ

ANTECEDENTES FAMILIARES Y PRIMEROS AÑOS

Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad b. al-‘Arabī al-Ṭā’ī al-Ḥātimī, como él mismo firma la mayoría de sus obras, nace en Murcia, el 28 de julio de 1165 (17 del mes del Ramadán del año 560 de la Hégira), en el seno de una familia bien situada. De padre murciano y madre bereber, tuvo dos hermanas, fue el primogénito y el único varón. Falleció a los setenta y cinco años, en la ciudad de Damasco, el día 22 del mes de *rabī’* del año 638 de la Hégira, esto es, el 10 de noviembre de 1240. En dicha ciudad reposan sus restos, en la mezquita que porta su mismo nombre, ubicada al pie de la ladera sur del monte Qāsiyūn.

En cuanto al nombre correcto de nuestro insigne personaje es, en realidad, Ibn al-‘Arabī y no Ibn ‘Arabī, como generalmente se le conoce. Sin embargo, son muchos los autores occidentales que, al igual que hicieron turcos y persas –principales difusores históricos de la obra akbarí–, se refieren a él de esa manera, algo que sirve, de paso, para distinguirlo de un reputado juez sevillano del mismo nombre, un tal Abū Muḥammad Ibn al-Arabī, discípulo de Ibn Ḥazm y fallecido en Egipto, en el año 1099. Por su parte, el sobrenombre de al-Ḥātimī al-Ṭā’ī guarda relación con uno de sus supuestos ancestros, célebre poeta árabe preislámico, legendario por su generosidad y arrojo en la batalla, que vivió durante el siglo VI.

No obstante, ciertas consideraciones suscitan dudas más que razonables sobre las raíces extrapeninsulares, por línea paterna, de nuestro autor, ya que nada permite justificar esa pretendida descendencia –creíble pero indemostrable[1]– del insigne poeta de la península arábiga. No son pocos los musulmanes que, sin tener un origen árabe, han adoptado a lo largo de la historia ese mismo sobrenombre para evocar su alto sentido de la justicia y el amor cortés. Se trata de un tipo de referencia nominal que reviste un

carácter más metafórico u honorífico que genealógico. Por otro lado, la expresión «Ibn al-ʻArabī», que significa, obviamente, "hijo del árabe", también podría ser indicativo de un topónimo. De hecho, existen varios lugares en España –uno de ellos, por cierto, ubicado en Murcia– que responden a dicha denominación y que bien podría utilizarse para designar a alguien procedente de alguna de esas zonas. Por último, en Marruecos cientos de rifeños y otros bereberes portan los nombres de ʻArabī o al-ʻArabī, aun siendo de origen bereber. En cambio, no se utilizan apenas dichos nombres entre los propiamente árabes, como tampoco en el ámbito oriental del sufismo.

Sea como fuere, en el momento de su nacimiento reinaba en Murcia y Valencia Ibn Mardanīš –conocido en las crónicas cristianas como «rey Lobo»–, quien tras resistir durante largos años los embates de los ejércitos almohades, acabaría sucumbiendo a ellos en el año 1172, fecha en que fallece y momento que aprovechan sus descendientes para entregar la plaza y rendir vasallaje a los vencedores. Los almohades culminaban de ese modo su conquista de al-Ándalus y de buena parte del Magreb. Una vez que Murcia –hasta ese entonces una próspera urbe– claudica a la ocupación almohade, la familia de Ibn ʻArabī sigue al victorioso sultán Abū Ya'qūb Yūsuf I y se traslada a Sevilla, donde el padre pasa a formar parte de la administración del sultán, quien había heredado un considerable territorio, tanto en el sur de la península ibérica como en el norte de África, al que agregó sus propias conquistas.

En principio, el movimiento almohade –surgido en las montañas del Atlas y derivado, etimológicamente, de la palabra "unitario" (*al-muwaḥḥid*)– tuvo un carácter religioso y propugnaba el retorno a las fuentes de la ortodoxia islámica. Los almohades no sólo se enfrentaron y vencieron al imperante poder almorávide, al que acusaban de permisividad y desviación en cuestiones de fe, sino que también consiguieron detener, provisionalmente, el avance cristiano en el norte. En poco más de treinta años forjaron un vasto imperio que incluía vastas zonas del norte de África y casi toda la mitad sur de la península ibérica. Culturalmente, también fue un período de gran esplendor pues, con independencia de sus inflexibles tendencias religiosas, los príncipes almohades no tardaron en recibir la sofisticada y cosmopolita influencia del ambiente andalusí, protegiendo la investigación científica y filosófica y creando diversas joyas arquitectónicas como la Giralda de Sevilla y su homólogo, el minarete de la mezquita Kutubbiya, en Marrakech. Pero, si bien consiguieron derrotar inicialmente a las tropas castellanas, navarras y aragonesas, capitaneadas por Alfonso VIII, en la batalla de

Alarcos (1195), la posterior victoria cristiana en la batalla de Las Navas de Tolosa (1212) señaló el principio del fin de la dinastía, no sólo por el resultado adverso de la batalla, sino porque la muerte del entonces califa Muḥammad al-Nasir y las luchas sucesorias que le siguieron sumieron al califato en el caos político. En el curso de pocas décadas, las principales ciudades andalusíes pasarían a manos cristianas y el imperio almohade también acabaría disgregándose en el norte de África.

Una vez instalados en la antigua Hispalis, centro neurálgico del poder cultural, político y económico en al-Ándalus, el padre de Ibn ʻArabī ingresa, como hemos apuntado, en el aparato gubernamental del nuevo régimen, mientras que el niño –que, a la sazón, cuenta ocho años de edad– inicia su educación formal con la perspectiva de ocupar, en el futuro, un puesto similar en la Administración. Un documento, descubierto no hace mucho, arroja algo de luz sobre la relación del padre con los nuevos gobernantes. Según su autor, un tal Ibn al-Ša'ār (m. 1256), quien se entrevistó con Ibn ʻArabī en la ciudad siria de Alepo, en el año 1237, indagando sobre su infancia y juventud, este le respondió que pertenecía a una familia de "militares" que estaba al servicio de la clase dirigente del país.[2]

En esa época, el pequeño parece aficionado, como cualquier otro niño, a jugar a los soldados pues, tal como recoge en uno de sus poemas, desde muy temprana edad estaba «acostumbrado a cabalgar, afilar espadas y maniobrar en campamentos militares».[3] Sin embargo, educado también para la erudición y las letras, alterna sus correrías infantiles con los estudios tradicionales (Corán, retórica, leyes, poesía, etcétera) y, como era costumbre entre las clases acomodadas de la época, recibe formación de diversos preceptores particulares como, por ejemplo, su vecino ʻAbd Allāh Muḥammad al-Jayyāṭ, de quien aprendió a recitar el Corán y con el que forjaría una sólida y duradera amistad. Pero, si bien la brillantez demostrada en sus estudios hizo que su familia depositase en él buena parte de sus esperanzas mundanas, el joven estaba destinado a tareas mucho menos prosaicas.

No podemos pasar por alto que Ibn ʻArabī también cuenta, entre sus antecedentes familiares, con parientes de sobradas credenciales espirituales, circunstancia que contribuyó, sin duda, a su temprana vocación religiosa. Aunque no pertenecían a su círculo familiar inmediato, dos de sus tíos maternos eran ascetas consumados. El primero de ellos, Yaḥyā ibn Yugān –anteriormente gobernante en la ciudad de Tremecén, ubicada al norte de Argelia–, había renunciado a su poder mundano y vivía como un

simple asceta acarreando leña y efectuando humildes trabajos para su maestro. Su otro tío materno, de nombre Abū Muslim al-Jawlānī, pasaba las noches en vela rezando. Y uno de sus tíos paternos, llamado ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn al-‘Arabī al-Ṭā’ī, ingresó en la vía sufí a los ochenta años y, aunque falleció tres años después, pasó todo ese tiempo en retiro, siendo capaz de predecir su propia muerte. Debemos precisar asimismo que, además de ser una persona influyente, el padre de Ibn ‘Arabī también fue un contemplativo avezado, cuyo fallecimiento estuvo marcado por un extraño suceso lumínico sobre el que volveremos más adelante.

Cuando apenas cuenta con doce años, Ibn ‘Arabī cae gravemente enfermo, es muy probable que aquejado de la peste negra que, alrededor del año 1176, azotó el sur peninsular y el norte de África.[4] Esta es, dicho sea de paso, la referencia autobiográfica más antigua que aparece en sus escritos y también la primera alusión a las abundantes y profundas experiencias visionarias que ya no le abandonarían a lo largo de su vida:

> Un día –cuenta Muḥyīddīn– caí gravemente enfermo y me hundí en el coma, hasta el punto de que se me creyó muerto. Vi entonces gentes de aspecto horrible que intentaban hacerme daño. Percibí entonces a una persona graciosa, poderosa, que exhalaba un delicioso perfume que me defendió de ellos y logró vencerlos. «¿Quién eres tú?», le pregunté. Aquel ser me respondió: «Soy la azora coránica *Yā-sīn*, yo te protejo». Inmediatamente recobré el conocimiento y encontré a mi padre –¡Dios se haya apiadado de él!–, que me velaba, todo cubierto de lágrimas; acababa de terminar la recitación de la azora *Yāsīn*.[5]

Pero Sevilla era una urbe heterogénea y cosmopolita, habitada tanto por eruditos y ascetas como por juglares, rufianes y vividores de toda índole. Por eso, según se desprende de los detalles que él mismo brinda en varios pasajes de sus libros, parece que, a pesar de sus dotes espirituales innatas y de los antecedentes familiares, el joven no sabe o no quiere sustraerse a la influencia del relajado ambiente sevillano y es bastante aficionado a fiestas nocturnas, justas poéticas y partidas de caza en la campiña de Carmona y Lora del Río. En sus escritos de madurez se lamenta del tiempo perdido durante esa temprana época –que él denomina período de “ignorancia” (*ŷāhiliyya*)– en que alterna la diversión con los estudios, hasta que escucha la irresistible llamada divina que le lleva a renunciar a sus intereses mundanos. Según menciona uno de sus biógrafos, hallándose en plena fiesta nocturna, en casa de un poderoso personaje de la sociedad sevillana, escucha una voz misteriosa que le espeta: «¡Oh Muḥammad, no es para esto para lo que te he creado!».[6] Siempre según las mismas fuentes, abandona precipitadamente el lugar y, tras intercambiar sus elegantes ropas con las de un criado, se

encamina a las afueras de la ciudad hasta que encuentra un cementerio, junto a un arroyo, donde se instala en una tumba abandonada. Aquí emprende su primer retiro (*jalwa*) lejos del mundo alcanzando, de manera espontánea, la iluminación (*fatḥ*) y buena parte de la sabiduría de que haría gala en sus escritos posteriores.

ILUMINACIÓN INICIAL Y ENCUENTROS CON EL FILÓSOFO AVERROES

Aunque la fecha de la *metanoia* y la subsiguiente apertura espiritual de Ibn ʻArabī ha sido objeto de debate entre los especialistas (y él mismo tampoco se muestra demasiado explícito al respecto), podemos deducir, a partir de las referencias que existen –como, por ejemplo, su célebre entrevista con el gran filósofo Averroes–, que esa decisiva experiencia sucedió, como mucho, a la edad de catorce o quince años. De hecho, Averroes, que también era médico personal de los califas almohades, deseaba conocer a alguien que hubiese experimentado realmente la iluminación. Ibn ʻArabī refiere en los siguientes términos su encuentro, acaecido en la ciudad de Córdoba, con el principal comentarista medieval de Aristóteles. Dicha entrevista con el viejo filósofo pone de relieve que el árbol del pensamiento del joven Muḥyīddīn ya hundía raíces muy profundas:

> Cierto día, en Córdoba, visité la casa de Averroes (Abū al-Walīd Ibn Rušd), quien había expresado el deseo de conocerme personalmente, porque había oído hablar de ciertas revelaciones que yo había recibido, mientras me hallaba en retiro, que le habían asombrado. Por consiguiente, mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió a su casa con el pretexto de cierto encargo, sólo para dar así ocasión a que Averroes pudiese ponerme a prueba. Era yo a la sazón un muchacho imberbe. Así que hube entrado, se levantó del lugar en que estaba y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: «¡Sí!», y se mostró muy complacido al ver que yo le había entendido. Yo, por otro lado, percatándome por el motivo de su alegría, le respondí: «No». Entonces Averroes se apartó de mí, su color cambió y pareció dudar de la opinión que en principio se había forjado de mí. Entonces me formuló la siguiente pregunta: «¿Cuál es la solución, pues, que te ha aportado la iluminación mística y la inspiración divina? ¿Coincide con lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?». Le respondí: «Sí y no. Entre el sí y el no los espíritus vuelan más allá de la materia y las cervices se separan de sus cuerpos». Palideció Averroes, sobrecogido de terror, y le vi temblar mientras recitaba: «No hay poder salvo Dios», pareciendo entender el sentido de mi alusión.[7]

Según cierta interpretación, la afirmación del anciano filósofo cordobés y la negación que Ibn ʻArabī le ofrece como réplica hacen referencia a la resurrección de los cuerpos, dado que la mencionada entrevista aparece en el capítulo 15, dedicado a este particular, de *Las iluminaciones de La Meca*. No obstante, si nos fijamos más detenidamente en el desarrollo del conciso diálogo, observamos que, tras el intercambio inicial de un «sí» y un «no», que por cierto no van precedidos por pregunta alguna, sino por una mera muestra de consideración y cariño por parte del viejo filósofo, este plantea explícitamente la antigua pero candente cuestión de si filosofía y religión arriban a las mismas consecuencias en sus pesquisas. Tras agotar todas las posibilidades lógicas, el joven concluye con lo que, en terminología técnica sufí, se denomina una alusión (*išāra*). El lenguaje de las alusiones constituye una perspicaz llamada de atención que intenta despertar la comprensión del interlocutor para que capte aquello que no contiene la expresión literal. La palidez y el estupor de Averroes evidenciaron que había captado plenamente el profundo sentido de tan escueto intercambio de palabras.

Así pues, en la mentada entrevista Ibn ʻArabī emite una afirmación, después una negación, seguida de una afirmación y una negación simultáneas («sí y no»), y concluye apuntando a aquello que se ubica entre afirmación y negación («entre el sí y el no»), una realidad intermedia donde los espíritus vuelan lejos de sus cuerpos, pero también –no lo olvidemos– donde asumen forma corporal, un lugar de encuentro entre la materia ascendente y el espíritu descendente. El conciso intercambio de palabras que el imberbe Muḥyīddīn mantiene con el filósofo más prestigioso de la época no sólo recuerda a un *mondo* Zen, sino que también incide, muy posiblemente, en un aspecto esencial de su doctrina, esto es, la posibilidad de asignar o no atributos a Dios o, dicho de otro modo, ¿es posible aplicarle cualidades positivas como luz, amor, bondad, etcétera, o tal vez el medio idóneo para alcanzar el conocimiento de Dios es la negación de cualquier atributo que pueda limitarlo? ¿O quizá sólo podemos llegar a vislumbrarlo combinando afirmación y negación, inmanencia y trascendencia, semejanza e incomparabilidad? Por último, la dramática mención de que las cabezas se separan de sus cervices, nos advierte de que, en ese delicado ejercicio de combinación entre negación y afirmación, entre trascendencia e inmanencia, uno se arriesga a perder la propia cabeza a manos de quienes ejercen una mal entendida y recalcitrante ortodoxia religiosa.

La anécdota está narrada, como refiere el mismo Ibn ʻArabī, en el lenguaje de las alusiones, y así habría que entender, tal vez, algunas de las referencias autobiográficas

diseminadas en sus escritos. A pesar de la concisión de la entrevista, el gran filósofo cordobés acertó a intuir buena parte de las promesas intelectuales y espirituales que atesoraba el muchacho pues, tal como sigue explicando Ibn ʻArabī en el capítulo donde recoge sus encuentros con Averroes:

> Más tarde, después de esta entrevista que tuvo conmigo, solicitó de mi padre que le expusiera éste si la opinión que se había formado de mí coincidía con la de mi padre o era diferente. Porque, como Averroes era un gran pensador y un especulador racional, no podía menos de dar gracias a Dios, que le permitía vivir en un tiempo en el cual podía ver con sus propios ojos a un hombre que había entrado ignorante en el retiro espiritual para salir de él como había salido, sin el auxilio de enseñanza alguna, sin estudio, sin lectura, sin aprendizaje de ninguna especie. Por eso exclamó: «Es éste un estado psicológico cuya realidad nosotros hemos sostenido con pruebas racionales, pero sin que jamás hubiésemos conocido a persona alguna que lo experimentase. ¡Loado sea Dios que nos hizo vivir en un tiempo en el cual existe una de esas personas dotadas de tal estado místico, capaces de abrir las cerraduras de sus puertas, y que además me otorgó la gracia especial de verla con mis propios ojos!».[8]

La cita precedente nos informa sobre algunas de las características de la irreversible ascensión espiritual que el jovencísimo Ibn ʻArabī emprendió en esa época: se produce a muy temprana edad, en un corto período de tiempo y, como él mismo detalló, «sin el auxilio de enseñanza alguna, sin estudio, sin lectura, sin aprendizaje de ninguna especie». Las palabras no dejan lugar a demasiadas interpretaciones. Pero, sobre todo, llama la atención la descripción que ofrece Averroes sobre la singular personalidad de Ibn ʻArabī, esto es, una persona «capaz de abrir las cerraduras de sus puertas». Cabe advertir que ese tipo de apertura espiritual impremeditada no resulta en absoluto ajeno a la historia del sufismo, pues siempre han existido individuos que, a cualquier edad y sin pasar por disciplina ascética alguna, han sido arrebatados por Dios desde su estado de conciencia ordinario. Ibn ʻArabī explica, en uno de sus textos, que el célebre sufí Sahl al-Tustarī (m. 896) obtuvo sendas realizaciones a la precoz edad de seis años y, posteriormente, a los once años, cuando alcanzó la estación de la postración del corazón.[9] La comprensión que procura ese tipo de iluminación espontánea – explica el Šayj al-Akbar– dimana directamente de Dios y no suele revelarse a teólogos, sacerdotes y otros profesionales de la religión, sino más bien a personas que no albergan ideas preconcebidas al respecto:

> Sabe que, anteriormente a su misión profética, ningún profeta conoció jamás a Dios mediante la reflexión racional y no es apropiado que ningún profeta obre de ese modo. De igual manera, los amigos elegidos por Dios no tienen conocimiento alguno acerca de Dios que proceda de la consideración racional. Ningún

> amigo de Dios que posea un conocimiento de Dios a través de la consideración racional es un «elegido», por más que sea amigo de Dios.[10]

Y, aunque vuelve a encontrarse una vez más, en vida, con el filósofo cordobés, dicha visita sucede en un ámbito sutil, más allá de las limitaciones del cuerpo físico. A diferencia del anterior episodio, esta vez es Ibn ʻArabī quien desea ver de nuevo al filósofo. Pero, si bien él percibe a Averroes, este no es consciente de su presencia:

> Quise después volver a reunirme con él (es decir, con Averroes), y por la misericordia de Dios, se me apareció en el éxtasis, bajo una tal forma, que entre su persona y la mía mediaba un velo sutil, a través del cual yo le veía, sin que él me viese ni se diera cuenta del lugar que yo ocupaba, abstraído como estaba en él, pensando en sí mismo. Entonces dije: «En verdad que no puede ser conducido hasta el grado en que nosotros estamos».[11]

Pese a la opinión de algunos estudiosos, para quienes esta serie de encuentros no hace sino corroborar la superioridad de la vía mística frente al enfoque especulativo de la filosofía, Ibn ʻArabī tenía en muy alta estima al filósofo y médico cordobés, al que consideraba, además de un gran sabio, un auténtico creyente, tal como evidencian los siguientes comentarios elogiosos que le dedica:

> Hemos conocido a muy pocos hombres verdaderamente inteligentes. Ellos son los que tienen un mayor conocimiento de la medida de los mensajeros de Dios, siguen celosamente la Sunna del Mensajero y están preocupados por su preservación. Conocen la veneración debida a la majestad divina y son conscientes del conocimiento de Sí mismo que Dios sólo otorga a Sus servidores –los Profetas y quienes les siguen– mediante una especial efusión divina que está más allá del aprendizaje ordinario y que no puede ser adquirida a través del estudio y el esfuerzo o alcanzada mediante el poder reflexivo de la razón. Yo encontré a uno de los grandes entre ellos. Él vio que Dios me había iluminado sin auxilio de lectura o consideración racional alguna, sino en un retiro en el que me encontré a solas con Dios, aunque no buscaba ese conocimiento.[12]

La temprana iluminación de Ibn ʻArabī nos conduce a otro punto a tener en cuenta en su siempre sorprendente biografía, dado que él mismo declara que no fue iniciado formalmente en el camino del sufismo hasta el año 1184, cuando ya había cumplido veinte años: «Yo mismo he obtenido esas estaciones o moradas en mis comienzos en la Vía, en el año 580 (1184), en un corto período de tiempo».[13] Esa declaración, sumada a las observaciones referentes a su primera gran apertura espiritual –acaecida, a lo sumo, a los catorce o quince años, sin mediación de enseñanzas específicas ni guía de maestros humanos conocidos–, pone de manifiesto que su retorno a Dios se dio, más o menos,

cinco años antes de su entrada formal en el sufismo. Es de suponer, pues, que el abandono definitivo de la vida secular no fue tan repentino como sugieren los relatos de su iluminación ya que, entre ese primer retiro y su entrada formal en la vía sufí, transcurre un significativo período de tiempo. A ello debemos añadir que, antes de relacionarse con maestro alguno de carne y hueso, el joven Muḥyīddīn disfrutó de la guía de varios maestros invisibles de los que recibió consejo e instrucción a través de sueños, visiones y distintas experiencias místicas. Por otro lado, las reticencias iniciales respecto a seguir las reglas establecidas de un sendero espiritual y de un maestro concreto no hacen sino sugerir su carácter independiente y, tal vez, hasta rebelde. Al parecer es la intercesión visionaria de Jesús (‘Isā), su auténtico primer maestro, la que le impele a cambiar radicalmente de rumbo vital poniendo en práctica el desprendimiento absoluto:

> Es así como yo mismo me despojé de todo cuanto me pertenecía; sin embargo, en aquella época, yo no tenía maestro (terrestre) a quien confiar el asunto y entregar mis bienes. Por lo tanto recurrí a mi padre; después de haberle consultado puse en sus manos todo cuanto poseía. No recurrí a nadie más porque no regresé a Dios por intermedio de un maestro, puesto que en aquel entonces no conocía a ninguno. Me separé de mis bienes como un muerto se separa de su familia y de sus propiedades.[14]

En la mentada visión no sólo se le aparece Jesús, sino también las otras dos principales figuras del monoteísmo –Moisés y Muḥammad–, brindándole cada uno de ellos un consejo específico. Si Jesús le exhorta a la renuncia de los bienes mundanos, Moisés le augura el logro del conocimiento trascendental de la unidad, mientras que el Profeta le recomienda que se aferre a él para salvarse. Y precisa Ibn ‘Arabī que, a partir de entonces, ya no abandonó el estudio de las tradiciones proféticas durante toda su vida.[15] Por extraño que parezca, ese tipo de guía invisible no es ajeno en el ámbito del sufismo, sino que cuenta con reputados antecedentes históricos que se remontan a la época del mismo Muḥammad. Quienes se benefician de ella poseen el estatuto de *uwaysī*, en alusión a la figura de Uways al-Qaranī, contemporáneo del Profeta, que fue instruido por este sin que ambos se encontrasen físicamente.

Asimismo es la humildad demostrada por uno de los hijos del califa la que le lleva a romper definitivamente las últimas ataduras que le sujetan al mundo que ha conocido hasta ese momento para seguir, de manera formal, las enseñanzas de diferentes maestros humanos. La siguiente escena, ocurrida en la mezquita de Córdoba en junio del año

1184,[16] constituye el postrer grano de arena que decanta la balanza de su biografía del lado de la vida interior:

> La razón que me llevó a abandonar el ejército y a entrar en la Vía es la siguiente. Cierto día fui a Córdoba en compañía de Abū Bakr b. Yūsuf b. ‘Abd al-Mu’min. Nos dirigimos a la gran mezquita donde lo observé inclinarse, postrarse y suplicar con humildad a Dios. Entonces pensé lo siguiente: «Si ese personaje, que es uno de los dirigentes del país, se muestra tan sumiso y humilde y se comporta de ese modo ante Dios, entonces, es que este bajo mundo no vale nada». Yo lo abandoné ese mismo día, sin volver a él jamás. Desde entonces me consagré a la Vía.[17]

VISITAS A MAESTROS ANDALUSÍES

En el caso de Ibn ‘Arabī, no obstante, la relación formal con sus maestros siempre estuvo marcada por su especial condición discipular, pues era acreedor de conocimientos y experiencias que no poseían la mayoría de ellos. Sea como fuere, a partir del momento en que comienza a frecuentar a ascetas, sabios y distintos practicantes de la vía espiritual, no deja de visitar a todos cuantos se ponen a su alcance, recibiendo muy variados consejos de ellos. Sin embargo, si bien es verdad que se relaciona con numerosos maestros, no es menos cierto que nunca se hizo discípulo de ninguno exclusivamente. En esa época, su curiosidad intelectual y espiritual es insaciable y sólo se contenta con testimonios de primera mano:

> No conozco grado de la vida mística, ni religión o secta, de que yo no haya visto a alguna persona que las profesase de palabra y en ellas creyera y las practicase según confesión propia. No he referido jamás opinión o herejía alguna, sino fundándome en referencias directas de individuos que fuesen secuaces de ellas.[18]

A partir de 1184 son muchos los ascetas y místicos que frecuenta durante un largo período de consolidación espiritual, y de los que nos ha dejado cumplida cuenta en dos de sus libros: *Vidas de santones andaluces: La «epístola de la santidad»*, obra compuesta tiempo después en La Meca –entre los años 1203 y 1204– y *La perla preciosa concerniente a la mención de aquellos de quienes he obtenido algún beneficio en el camino del más allá*, texto que constituye una sinopsis de otro trabajo perdido, mucho más amplio, que portaba el mismo título y que dejó en al-Ándalus o el Magreb al emprender su definitivo viaje a Oriente.[19] Ambas obras transmiten de manera fehaciente

la febril atmósfera espiritual en que se desenvolvió la primera parte de la biografía del Šayj al-Akbar. Como traslucen esos escritos, el más grande de los maestros no fue un fenómeno aislado que brotase por azar en una tierra espiritualmente estéril. Al-Andalus era un lugar, rayano en el prodigio, que albergaba a eremitas, santos, peregrinos, contemplativos y maestros de muy variado carácter y distintas extracciones sociales: nobles, ricos, comerciantes, recolectores de hierbas, zapateros, mendigos, eruditos, analfabetos, mujeres, hombres, niños, etcétera. A juzgar por su número y por algunas de sus proezas, muchos de ellos parecen entresacados de la crónica de un viaje a un mundo legendario. Aun así, de no ser por la mención que de ellos hace Ibn ʻArabī, la mayoría de sus nombres hubiese desaparecido en el olvido. Entre los sabios y santos consignados en los trabajos mencionados hay algunos que, por el influjo que ejercieron en el joven Ibn ʻArabī, merecen especial mención como, por ejemplo, Abū-l-ʻAbbās al-ʻUryabī, Abū Yaʼqūb Yūsuf al-Kūmī, Abū Muḥammad al-Maurūrī o ʻAbd al-ʻAzīz al-Mahdawī, así como las célebres maestras Yasmīna de Marchena y Fāṭima de Córdoba.

Sobre al-ʻUryabī, un "iletrado" (*ummī*) en el sentido más profundo y espiritual del término –es decir, alguien que ha olvidado completamente los conceptos y juicios del intelecto–, y uno de los preceptores que más cita en *Las iluminaciones de La Meca*, relata lo siguiente:

> El primero que encontré en el Camino fue Abū Ŷaʼfar Aḥmad al-ʻUryabī. Había llegado a Sevilla cuando yo comenzaba apenas a adquirir el conocimiento de esta noble Vía. Fui el primero de los que se apresuraron a acudir a él. Encontré un hombre entregado a la invocación (*ḏikr*). Me presenté a él e inmediatamente supo la necesidad espiritual que me había llevado allí. Me dijo: «¿Estás firmemente resuelto a seguir el camino de Dios?» Respondí: «¡El siervo está resuelto pero es Dios quien decide!» Me dijo entonces: «Cierra tu puerta, rompe tus ataduras, haz compañía al Generoso, Él te hablará sin velo». ¡Puse aquello en práctica, y obtuve la iluminación![20]

Llama la atención la recomendación de que, aplicándose al retiro espiritual –sabemos que Ibn ʻArabī emprendió varios retiros de diversa duración en distintas etapas de su vida–, Dios le hablaría sin velo alguno. La ausencia de intermediarios es uno de los puntales de la genuina exploración espiritual, o, dicho de otro modo, cualquier ser humano tiene el derecho, la facultad e incluso la necesidad de relacionarse directamente con el infinito – nuestra dimensión más íntima–, más allá de lo que prescriban teólogos y clérigos profesionales. La completa independencia con respecto a lo creado y la absoluta servidumbre con relación a lo divino son rasgos definitorios de la trayectoria espiritual

de Ibn ‘Arabī y de todos los genuinos buscadores de la sabiduría sufí. Al-‘Uryabī también parecía poseer ciertos conocimientos sobre Ibn al-‘Arīf (m. 1141), importante maestro almeriense que, si bien había fallecido varios años atrás, ejerció una cierta influencia doctrinal en la obra de Ibn ‘Arabī ya que, además de citarlo en varias ocasiones, se refiere a él como «maestro de espíritu»:

> La última vez que le visité –Dios se haya apiadado de él– en compañía de otras personas, declaró: «Examinemos un problema que ya te he planteado, Abū Bakr –y me señaló con el dedo–, ya que siempre me ha sorprendido esta frase de Abū l-Abbās Ibn al-‘Arīf, “Hasta que se apague lo que nunca ha sido y permanezca lo que nunca ha dejado de ser”. Sin embargo, todos sabemos que lo que nunca fue se apaga, y subsiste lo que nunca ha dejado de ser. ¿Qué quiere decir con eso?» Como ninguno de mis compañeros tenía capacidad para responder, se dirigió a mí. Aunque, contrariamente a ellos, yo conocía la respuesta, me abstuve de hablar, ya que tenía por costumbre forzarme a guardar silencio; el šayj comprendió y no insistió.[21]

Aquel maestro, parco en saber mundano pero docto en ciencia divina, solía efectuar la siguiente petición en sus oraciones: «Señor, aliméntame con el deseo de amar, no con el amor».[22] A ese respecto, señala Ibn ‘Arabī en uno de sus escritos: «El Dios Amor no se halla oculto en la rosa, sino que reside en la capacidad de oler su perfume».[23] Ya estuviese despierto o dormido, dicho maestro nunca cejaba en la recitación del nombre de Dios. Al-‘Uryabī también estaba plenamente instalado en el estado de “servidumbre” (*‘ubūdiyya*) que señala el retorno de la criatura a su nada original, siendo este la condición característica de los *malāmiyya* o gentes de la reprobación. Si bien no constituyen una escuela independiente dentro del sufismo, las gentes de la reprobación pertenecen a un género muy especial de santos que, además de disimular sus profundas experiencias espirituales, no dudan en cargar con la culpa, el oprobio y la vergüenza, tanto propia como ajena, siguiendo la aleya coránica: «No temen la censura de nadie» (5:54).

Sin embargo, como hemos señalado, una relación ambigua parece haberse desarrollado entre Ibn ‘Arabī y sus preceptores humanos, ya que estaba investido, por un lado, de una autoridad innata –debido a sus revelaciones espirituales y a sus encuentros con maestros invisibles–, mientras les debía, por el otro, la obediencia y el respeto que cualquier seguidor de la vía sufí debe mostrar a sus mentores. Dicha tensión se torna patente en el primer y fugaz encuentro que mantiene con un insólito personaje, de

nombre al-Jaḍir («El-que-verdece»), a raíz de una discrepancia con al-‘Uryabī relativa al grado de desarrollo espiritual de cierta persona. La anécdota es como sigue:

> […] Salí de su casa para dirigirme a la mía. Por el camino, un individuo que yo no conocía me abordó; empezó por saludarme poniendo en ello mucho amor y consideración, y luego me dijo: «¡Acepta lo que Abū l-‘Abbās te ha dicho de Fulano!» Comprendí lo que quería. Volví inmediatamente junto al šayj para decirle lo que me había sucedido. Cuando aparecí ante él me dijo: «¡Oh, Abū ‘Abd ‘Allāh!, ¿hará falta que Jaḍir vaya a ti, cada vez que dudes en admitir mis palabras, a decirte “Acepta lo que fulano te dijo?” ¿Y cómo va a suceder eso cada vez que no aceptes mi opinión?» Le respondí: «La puerta del arrepentimiento está abierta». Me dijo: «El arrepentimiento está aceptado».[24]

Ese misterioso personaje, al-Jaḍir, es uno de los inmortales de la tradición sagrada islámica, aparece mencionado en el Corán (18:59-81) como el incomprendido y fugaz maestro de Moisés. Según la tradición islámica, al-Jaḍir vive eternamente, se desplaza de continuo de un lugar a otro y, sobre todo, es el guía de quienes carecen de maestros humanos. Ibn ‘Arabī remonta la ascendencia humana de al-Jaḍir hasta el remoto profeta Noé, mencionando también un relato, aparentemente tomado de las tradiciones populares sobre los antiguos profetas, donde explica el modo en que descubrió la Fuente de la Vida:

> Formaba parte de un ejército, cuyo comandante le envió a buscar agua, pues se les había acabado. Encontró la Fuente de la Vida y bebió de ella, y es por ello que vive todavía. Ignoraba que Dios había concedido la longevidad a quien bebiera de dicha agua, pues esa Fuente de la Vida (es) el agua mediante la cual distingue con la vida (espiritual) a quien bebe de ella. Entonces retornó con sus compañeros y les habló del agua y todos corrieron hacia ese lugar para beber. Pero Dios apartó su mirada de ella para que no pudiesen alcanzarla. Y ése fue el resultado que le procuró su esfuerzo por los demás… Así pues, nadie conoce cuál es su rango con respecto a Dios porque todas sus acciones son para beneficio de Dios, no por su propio beneficio, pues prefieren a Dios sobre aquello que demanda su propia naturaleza (corporal y psicológica).[25]

Antes de abandonar definitivamente al-Ándalus –muchos años después–, Ibn ‘Arabī se encontrará dos veces más con aquel que hace reverdecer la tierra yerma, no teniendo, que se sepa, ningún otro encuentro en Oriente. No obstante, a pesar de la importancia que algunos estudiosos otorgan a dicha relación, parece que tiene más relevancia la que mantiene, más allá de los confines del espacio y el tiempo, con Jesús y que le lleva, en última instancia, a renunciar a todas sus posesiones mundanas. No olvidemos, dicho sea de paso, que al-‘Uryabī, el primer maestro humano con el que traba relación, era un santo que estaba a los pies de Jesús y, asimismo, que este y al-Jaḍir conforman, junto a

los profetas Idrīs y Elías, los llamados "cuatro pilares" (*awtād*), todos ellos inmortales, que son los puntales que sustentan la jerarquía espiritual invisible que rige este mundo. Se trata de cuatro personajes que, en muchas ocasiones, aparecen vinculados a lo largo de la historia del monoteísmo.

Prueba del carácter independiente de la búsqueda espiritual de Ibn 'Arabī es otra extraña visión en la que se entrevista con un no menos extraño personaje, llamado el «*imān* de la izquierda» –perteneciente, de hecho, al grupo de los cuatro pilares recién mencionado, siendo el sobrenombre de uno de ellos–, quien le recomienda visitar a todos los maestros que se pongan a su alcance, aunque también le aconseja que se convierta únicamente en seguidor de Dios:

> Por otro lado, me prohibió que me afiliara a los maestros que yo frecuentaba, diciéndome: «No te afilies nada más que a Dios, pues ninguno de los que has encontrado tiene autoridad sobre ti, sino que es Dios mismo el que te ha tomado a su cargo en Su bondad. Menciona, si quieres, las virtudes de los que conozcas, pero no te afilies a ellos. Afíliate a Dios».[26]

El siguiente maestro reseñable, Abū Ya'qūb Yūsuf al-Kūmī, era compañero del célebre sabio sevillano Abū Madyan (m. 1198), posiblemente el maestro vivo más destacado de la época y también una influencia importante en la formación de Ibn 'Arabī, aunque no tuvieron oportunidad de conocerse físicamente. Al-Kūmī, personaje con el que traba relación en el año 1190, no sólo había rechazado el puesto de gobernador de la ciudad de Fez, sino que tenía por costumbre honrar a los pobres y humillar a los ricos.[27] Según señala Ibn 'Arabī, dicho maestro cuidó de él con gran afecto durante su aprendizaje, si bien muchas veces balbuceaba y temblaba como una hoja en su presencia a causa de la profunda reverencia y el respeto que sentía hacia él. Especifica también que, hasta que no comenzó a tratar con al-Kūmī, nunca antes había visto tratado alguno de mística e ignoraba incluso que ningún autor hubiese escrito nada al respecto. Ni siquiera conocía –confiesa– el sentido de la palabra "sufismo".[28] También señala que dicho maestro, seguidor de los preceptos de las gentes de la reprobación, al igual que muchos de sus otros maestros, le transmitió importantes instrucciones sobre las reglas tradicionales de la vía y el estado de unión espiritual. Durante ese período, Ibn 'Arabī pasa largas temporadas retirado en distintos cementerios de Sevilla, lejos de la gente y consagrado exclusivamente al recuerdo de Dios y a la comunicación con los espíritus de los difuntos:

> En cierta época, yo tenía la costumbre de retirarme cerca de las tumbas para aislarme. Supe que mi maestro Yūsuf b. Yajlaf al-Kūmī había exclamado: «Fulano –refiriéndose a mí– prefiere la compañía de los muertos a la de los vivos». Envié a alguien a decirle: «Si te unes a mí, verás perfectamente a quién frecuento». Hizo la oración del alba y salió solo a unirse a mí; me buscó y me encontró sentado entre las tumbas, la cabeza baja, conversando con los espíritus que me hacían compañía. Vino a sentarse junto a mí lleno de respeto. Me volví hacia él para mirarle y vi que había cambiado de color y parecía desasosegado. No podía levantar la cabeza a causa del peso que se había abatido sobre él; me quedé mirándolo sonriendo, pero él no pudo devolverme la mirada de tan turbado como estaba. Cuando hube terminado mis conversaciones y terminó el *warid* (el «instante espiritual»), el šayj se distendió y, aliviado, se volvió hacía mí para besarme entre los ojos. Le dije: «Maestro, ¿quién, pues, frecuenta a los muertos, tú o yo?» Me respondió: «Soy yo quien frecuenta a los muertos.[29]

Ibn ʻArabī efectuó, como hemos dicho, numerosos retiros de variable duración a lo largo de su vida. Si bien algunos fueron de pocos días, otros se prolongaron más de un año. Se trata de una práctica que, junto a los ayunos más o menos extensos, no abandonó en ningún momento. Mucho se ha hablado de la capacidad visionaria de Ibn ʻArabī y de sus numerosos ayunos y retiros. Basándose en la crónica del damasceno Ibn al-Ḏahabī (m. 1348),[30] un historiador musulmán poco afín al sabio murciano, Miguel Asín Palacios concluye que tantos retiros llegaron a trastornarlo y también atribuye sus abundantes visiones a una dolencia epiléptica. Sin embargo, es difícil determinar cómo una obra filosófico-espiritual tan copiosa como coherente puede ser fruto de la caótica mente de un perturbado. Más bien parece cuestión de que, en toda época y lugar, siempre ha habido individuos privilegiados, capaces de acceder, de manera más o menos espontánea, a estados de conciencia inusuales que les brindan una percepción de la realidad distinta a la suministrada por otras fuentes de información como, por ejemplo, los sentidos y el pensamiento discursivo.

El año 1190 supone un punto de inflexión en la biografía de Ibn ʻArabī ya que experimenta, en la ciudad de Córdoba, la primera de dos visiones –no sabemos con certeza la distancia temporal que media entre ambas– que serán clave en el curso de su existencia posterior, puesto que en ellas se le revela que es, nada menos, que el llamado «sello de la santidad muḥammadí», es decir, el último santo en recibir íntegramente la herencia espiritual del profeta Muḥammad. En cualquier caso, las referencias a que él cobra conciencia de tan magna misión en el transcurso de esas visiones no proceden directamente del propio Šayj al-Akbar, sino de sus discípulos más allegados, quienes lo

han transmitido oralmente de generación en generación. Estos son algunos de los comentarios que dedica, de manera tangencial, a este asunto:

> Esa misma noche soñé que estaba en una gran llanura con nubes bajas en el horizonte. De pronto, escuché relinchos de caballos y retumbar de sus cascos y vi una multitud de hombres, tanto montados como a pie, descendiendo de los cielos en tal número que llenaban el firmamento. No había visto nunca hombres de facciones tan delicadas, ropajes resplandecientes y cabalgaduras excelentes. Entonces vi en medio de todos ellos a un hombre alto, con una barba muy larga, el cabello plateado y una mano sobre el pecho. Entonces me dirigí a él y le pregunté por el significado de todo aquello. Me respondió que los hombres que veía eran los Profetas desde Adán a Muḥammad. Cuando le pregunté quién era él, me respondió que era Hūd, del pueblo de ‘Ad…[31]

Según recoge en *La epístola de la santidad*, la asamblea inmemorial de todos los profetas se había congregado con motivo de la muerte de un asceta cordobés llamado Abū Muḥammad al-Qabāyilī, quien rogaba por todas las criaturas del Cielo y la Tierra e incluso por los peces del mar. Y, en *Las iluminaciones de La Meca*, se refiere a ambas visiones en los siguientes términos:

> Vi –cuenta Ibn ‘Arabī– a todos los profetas, desde Adán hasta Muḥammad; Allāh me mostró igualmente a todos los que creen en ellos, los que han sido y los que serán hasta el día del *Qiyama* (resurrección), desde el más grande hasta el más pequeño […]. Allāh me los mostró en un único lugar, en dos momentos diferentes.[32]

Aunque Ibn ‘Arabī no es el primer autor musulmán en referirse al sello de la santidad muḥammadí, el hecho de que se vea investido de dicha función marca profundamente su trayectoria personal y el destino de su carrera espiritual. Por esa razón, no es factible concebir dicha trayectoria como una biografía al uso, ni su enseñanza como una mera exposición de carácter filosófico, teológico y ni siquiera esotérico, porque perderíamos de vista la relevancia que tiene tal atribución en su vida y su obra. Por otro lado, las visiones de Córdoba no constituyen sino el preludio de un drama sagrado que se desarrollará, en varios actos intermitentes, en lugares y momentos distintos: Túnez (año 1194), Fez (1196) y La Meca (1202).

Pero tendremos oportunidad de volver sobre esta cuestión en otras secciones del presente trabajo. De momento, sigamos viendo lo que nos transmite Ibn ‘Arabī sobre algunos de los ascetas, tanto mujeres como hombres, que frecuentara en su juventud como, por ejemplo, ‘Abd Allāh Muḥammad de Aljarafe, quien pasó cincuenta años en su celda sin encender luz ni fuego,[33] o Abū ‘Alī al-Šakkāz, al que nunca se le oyó

pronunciar la palabra "yo".[34] Asimismo explica lo siguiente a propósito de un singular maestro, de tan sólo diez u once años, a quien conoce en la mezquita al-'Udais, en Sevilla, y que recuerda a Ibn 'Arabī las palabras que escuchó la noche en que decidió emprender su primer retiro:

> Poco antes de encontrarlo, había recibido ciertas revelaciones sobre la Vía que nadie más conocía. Por tanto, cuando lo vi en la mezquita, quise aparecer como su par espiritual. Lo miré y me devolvió la mirada con una sonrisa. Entonces le hice un signo y él me respondió del mismo modo. De pronto, su presencia me hizo sentir como un completo fraude. Me dijo: «Sé diligente porque bendito es quien sabe para lo que ha sido creado». Después realizó conmigo la oración de la tarde, cogió sus sandalias, me saludó y se marchó. Pero, aunque salí tras él para averiguar dónde vivía, no pude encontrar su rastro, ni nadie supo decirme dónde vivía. Yo no lo había visto ni había oído hablar de él hasta ese día. Algunos maestros son jóvenes, otros viejos.[35]

Otro destacado personaje con el que entabla relación durante esa época es el ya citado Abū Muḥammad al-Maurūrī, también discípulo del célebre Abū Madyan y natural de la población de Morón, «quien tenía una mujer bellísima y muy joven, mejor que él todavía y de más intensa vida espiritual».[36] Estos son algunos de los especiales carismas de que hacía gala ese santo:

> Cierto día, nos encontramos con un depósito de agua salada y amarga que no era adecuada para beber. Él pronunció el nombre de Dios Todo Poderoso y, a continuación, nos ofreció el agua, la cual se había tornado de sabor agradable y dulce. También fui testigo de la contracción de la tierra llevada a cabo por su poder espiritual. Una vez vimos una gran montaña distante en la lejanía, a varios días de camino, acercarse hasta quedar tan sólo a un paso; de manera que al dar ese paso, la dejamos atrás a la misma distancia.[37]

También data, de esos años de retiros, constantes visitas a maestros e intenso estudio espiritual, su relación con dos ancianas extraordinarias de las que conservará un recuerdo imborrable. La primera es Yasmīna –también conocida con el nombre de Šams Um al-Fuqarā' («Ojo de Sol, Madre de los Pobres»)–, quien habitaba en la localidad de Marchena y a la que Ibn 'Arabī frecuenta cuando esta ya ha cumplido ochenta años. De ella refiere que ocultaba sus estados místicos y tenía el poder de dar voz a los pensamientos ajenos. La segunda maestra es Fāṭima de Córdoba, extática de más de noventa y cinco años y preceptora de numerosos discípulos, quien vivía en continuo trato con Dios y que, a pesar de su avanzada edad y de que sólo se alimentaba de las sobras que la gente dejaba a su puerta, tenía un rostro hermoso, de sonrojadas mejillas y facciones regulares, como el de una adolescente. Al referir los poderes espirituales de

que hacía gala aquella venerable anciana, relata Ibn ‘Arabī que tenía a su servicio a la azora al-Fātiḥa («La-que-abre»), la primera plegaria del Corán, la cual asumía la forma de un ángel que cumplía cualquier deseo de aquella mujer gracias al poder de su intensa concentración espiritual. Refiere también que construyó con sus propias manos una choza de cañas para Fāṭima, donde habitó hasta que falleció. Esta solía decir al joven Ibn ‘Arabī lo siguiente: «¡Yo soy tu madre divina y la luz de tu madre terrestre!». En cierta ocasión en que su madre fue a visitar a Fāṭima –cosa que, al parecer, hacía con cierta frecuencia–, la anciana se dirigió a ella en los siguientes términos: «¡Oh luz! ¡Éste es mi hijo y él es tu padre! ¡Trátale con piedad filial y no lo aborrezcas!».[38] La expresión de que la madre es hija del hijo no es exclusiva de la casi centenaria maestra, puesto que también se afirma de modo parecido, en el marco del cristianismo, que la virgen María es «hija de su hijo», tal como reza, en *La divina comedia* de Dante, el primer verso del canto XXXIII del Paraíso.

Por otra parte, el consejo que la vieja Fāṭima ofrece a la madre de Ibn ‘Arabī, «no lo aborrezcas», así como las palabras que, como veremos después, le dirigirá su padre en el lecho de muerte («ahora te comprendo y antes no te comprendía»), parecen indicar que, tras su temprana iluminación y después de su renuncia al mundo, la relación con sus padres tal vez no fue siempre fácil, sobre todo teniendo en cuenta que debía hablarles de sus extrañas visiones y de sus profundas vivencias espirituales, las cuales le habían llevado a abandonar una prometedora carrera en la Administración y a desprenderse de sus bienes materiales. Pero, a pesar de la relativa tensión que, posiblemente, provocó la eclosión de sus inquietudes religiosas, todo permite deducir que siempre fue un hijo muy respetuoso con sus padres. Prueba de ello es que, incluso cuando ya es una autoridad espiritual consumada –y cuenta con casi treinta años–, no duda en solicitar el permiso materno para emprender su primer viaje a Túnez, viaje en el que, por cierto, va acompañado de su padre.

Además de las ancianas Fāṭima y Yasmīna, el Šayj al-Akbar también cita a otras dos mujeres que le impresionaron por su profunda capacidad mística. La primera es una dama de la que omite el nombre, que vivió y murió en los aledaños de La Meca y que tenía el poder de cubrir grandes distancias con extrema rapidez, además de comunicarse con árboles, rocas y montañas. Hacía gala, en grado sumo, de todas las virtudes de la caballería espiritual –como la generosidad que lleva a poner a los demás por encima de uno mismo– y, con frecuencia, ayunaba día y noche, pese a lo cual era de fuerte

complexión. Y concluye diciendo: «No he visto, en nuestra época, a nadie más caballerosa que ella. Consagrada a la exaltación de la majestad divina, no se concedía importancia alguna a sí misma».[39]

Otra mujer excepcional, de la que también se hace eco en su memorable recensión de contemplativos andalusíes, es Zaynab al-Qal'iyyah, una de las más afamadas ascetas de su tiempo. Señora rica y de belleza extraordinaria, lo había abandonado todo y moraba en las inmediaciones de la ciudad santa. Ibn 'Arabī declara que mantuvo contactos con esa mujer tanto en Sevilla como en Oriente:

> En ocasiones, cuando se sentaba a practicar la invocación, se elevaba a una altura de varios metros; y, cuando finalizaba, descendía de nuevo. Yo, que la acompañé de Meca a Jerusalén, nunca vi a nadie tan estricto en la observación de los períodos de plegaria. Era una de las personas más inteligentes de su época.[40]

Algunas anécdotas dispersas nos permiten deducir que la profunda veneración que Ibn 'Arabī albergaba hacia la vida religiosa, así como el gran respeto que inspiraba a quienes trataban con él, no estaban exentos de un cierto sentido del humor que le permitía incluso poner a prueba la paciencia de los santos más curtidos como, por ejemplo, Ṣāliḥ al-Jarrāz, de Sevilla, quien se sumía desde niño en estados extáticos, sólo hablaba si era absolutamente indispensable y se ganaba la vida como zapatero remendón. Ese humilde personaje, que vivía en secreto su pasión de amor místico ejerciendo la humilde profesión de zapatero remendón, no aceptaba ningún encargo de clientes que pudiesen sentir alguna consideración hacia él y, por ese motivo, sólo trabajaba para extraños que ni lo conocían ni eran conocidos por él. Cierto día, Ibn 'Arabī convence a uno de sus compañeros de que se rompa deliberadamente un zapato y lo lleve a remendar a dicho personaje para entablar conversación con él. Sin embargo, después de poner mil excusas y de rechazar un precio ventajoso por la compostura, el zapatero se niega rotundamente a efectuar el trabajo. Cuando el amigo retorna al lugar desde el cual Ibn 'Arabī, a prudente distancia, observa la escena, este le dice:

> Vuelve ahora por segunda vez y dile: «Cóseme el zapato y que Dios te lo pague, pues no he de pagarte por tu trabajo absolutamente nada». Volvió y le dijo eso. El zapatero se lo quedó mirando en silencio, y después de un rato dijo: «Tú vienes enviado por alguien». Entonces alzó la mirada y me vio. Luego dijo a nuestro compañero: «Deja tu zapato y vete. Al caer la tarde, vuelve, y si me encuentras vivo, te lo entregaré arreglado; pero si me encuentras muerto, que se encargue de tu asunto, si te parece, ese vecino», y me señaló con el dedo. Yo entonces me acerqué a él, y me dijo: «¿Es así como se trata a los amigos?

> ¿Correspondiendo a su amistad fraternal con molestias? ¡Que no vuelvas a hacerme cosa semejante! Pues, si no fuera por el afecto que Dios quiere que yo te profese, seguro que no te volvería ya a ver jamás. ¡Y que me guardes en adelante el secreto!»[41]

Otro incidente del mismo corte ocurre durante su primera visita a Fez. Al percatarse de la presencia en la mezquita de un hombre de Dios, el cual no había dado, en sesenta años, la espalda a la dirección (*quibla*) en que se efectúa la oración, Ibn ‘Arabī se le acerca, pegándose a él durante la plegaria y llegándose a sentar parcialmente encima. Él mismo reconoce que, a pesar de comportarse pésimamente y de ser amonestado por aquel santo, llegó a frecuentar su compañía y a beneficiarse de sus bendiciones.[42] De ese maestro, de nombre Abū ‘Abd Allāh al-Mahdawī (no confundir con el tunecino ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī), relata que pertenecía a las gentes de la reprobación y a la categoría espiritual de los hombres del deseo ardiente, quienes nunca superan el número de cinco y cumplen inexorablemente con las oraciones obligatorias:

> Es por medio de ellos como Allāh preserva la existencia del mundo; la aleya de éstos es: «Observad las oraciones, sobre todo la oración intermedia» (2:238); no cesan nunca de rezar, tanto de noche como de día. Ṣāliḥ al-Barbarī, a quien conocí y del que fui compañero hasta su muerte, era uno de ellos, así como ‘Abd Allāh al-Mahdawī de Fez, del que fui compañero.[43]

Esos santos anónimos ocupan, en nuestro mundo, el lugar de los ángeles en el cielo y, por ese motivo, nunca abandonan la adoración, ni de noche ni de día, porque la adoración perpetua desempeña, entre otras, la función de preservar el orden cósmico. Como veremos en la Segunda Parte, la oración también se inviste, en el contexto del sufismo, de un matiz ontológico, ya que todos los seres, incluidas las piedras –para Ibn ‘Arabī no existen objetos inanimados–, alaban involuntariamente a Dios en su propio lenguaje desconocido, y ese acto de alabanza constituye la raíz misma de su existencia.

PRIMER VIAJE A TÚNEZ Y ACCESO A LA TIERRA DE LA REALIDAD

Aún no ha concluido el año 1193 cuando Ibn ‘Arabī se encuentra en Algeciras, dispuesto a emprender su primer viaje más allá de las costas de al-Ándalus. Tiene, en ese momento, veintiocho años. De ese modo, tras abandonar la península, permanece algún

tiempo en Ceuta y, seguidamente, se dirige a Túnez. Tanto en esa primera estancia en la ciudad, como en la segunda –acaecida ocho años después–, frecuenta la compañía de ʻAbd al-ʻAzīz al-Mahdawī, también discípulo del omnipresente Abū Madyan. Aunque este último e importante maestro vivía en Bujía –en la actual Argelia– y, por tanto, en la ruta que conduce a Túnez, ambos nunca se encontraron, al menos físicamente, a juzgar por las afirmaciones del propio Ibn ʻArabī.[44]

Pero al-Mahdawī no es el único personaje insigne que visita en la ciudad, ya que también frecuenta al maestro de este, el šayj Muḥammad al-Kinānī quien, además de desempeñar el oficio de cirujano, era un distinguido sufí al que ya habían visitado antes dos de los preceptores andalusíes de Ibn ʻArabī, al-Kūmī y al-Maurūrī. Y, al igual que ellos hicieran, también él recorre descalzo, bajo el sol abrasador, el camino que conduce a casa del maestro tunecino, recibiendo de él una acogida más afable que la dispensada, en principio, por al-Mahdawī. La distante acogida inicial de éste último no impide que Ibn ʻArabī le dedique, más adelante, el prólogo de su magna obra *Las iluminaciones de La Meca*, así como *La epístola de la santidad*, como muestra de la amistad indestructible que ambos acabarían forjando.

Ese primer periplo fuera de los confines de al-Ándalus revestirá drásticas consecuencias tanto en su formación doctrinal –pues emprende el estudio de varias obras de importantes sufíes del pasado, como el algarvés Abu'l-Qāsim Ibn Qāṣī y el sevillano ʻAbd al-Salām Ibn Barraŷān, ambos víctimas del poder almohade– como en sus profundas vivencias espirituales. Durante dicha estancia en Túnez mantiene su segundo encuentro con al-Jaḍir:

> Me encontraba en el puerto de Túnez, en una embarcación sobre el mar, cuando de pronto me dio un dolor de vientre. Mientras los pasajeros dormían, subí a cubierta a contemplar el mar. De pronto, a la luz de la luna, que esa noche estaba llena, vi a lo lejos venir a alguien hacia mí caminando sobre el agua. Cuando llegó a mi altura, se detuvo y luego levantó un pie, apoyándose sobre el otro; reparé en que la planta de su pie estaba seca; hizo lo mismo con el otro pie y constaté idéntica cosa. A continuación, me habló según un lenguaje propio de él; luego se despidió y se marchó en dirección del faro situado en la cima de una colina, casi a tres kilómetros de allí. Franqueó esa distancia en tres pasos. Pude escuchar cómo alababa a Dios en el faro. Tal vez se dirigía a casa de nuestro šayj Ibn Jamīs al-Kināni, uno de los grandes maestros del camino, que vivía en Marsà ʻĪdūn, de cuya casa venía esa noche. Cuando volví a la ciudad un hombre con el que me encontré me preguntó qué me había ocurrido durante la noche en el barco con al-Jaḍir, qué me había dicho y qué le había dicho yo a él.[45]

El año 1194 también es fundamental en la biografía espiritual del Šayj al-Akbar porque, como él mismo señala, mora en la denominada Tierra de la Realidad desde esa fecha. La Tierra de la Realidad o «vasta tierra de Dios» (29:56), bautizada por Henry Corbin como *mundus imaginalis*, ha sido construida a partir de un grano sobrante de la arcilla con que fuera creado Adán, siendo la dimensión donde, según la conocida formulación akbarí, se materializan los espíritus y se espiritualizan los cuerpos, el ámbito donde confluyen lo inteligible y lo sensible, el lugar donde el adorador contempla directamente su objeto de adoración. Asimismo –escribe nuestro autor–, aquel a quien Dios ilumina percibe la Tierra de la Realidad en todas las cosas porque, para ese, Dios nunca deja de estar presente. Esté donde esté, siempre se encuentra en la vasta tierra de Dios.[46] El Magister Maximus también la denomina Morada de los Símbolos, pues ese dominio inconmensurable está poblado por imágenes vivas que hablan, en lenguajes ignotos, a los intrépidos viajeros que se aventuran en él. Un extraño evento sonoro jalona el acceso de Ibn ʻArabī a ese reino extraordinario:

> Cuando penetré en esa morada, en la época en que me hallaba en Túnez, lancé inconscientemente un grito; nadie lo oyó sin perder el conocimiento. Las mujeres que se encontraban en los terrados vecinos se desmayaron; algunas cayeron del terrado al patio; pero, a pesar de la altura, no se hicieron ningún daño. Yo fui el primero en recobrar el conocimiento; estábamos cumpliendo con el rito de la oración detrás del *imām*; vi que habían caído todos fulminados; al cabo de un momento, volvieron en sí, y yo les pregunté: «¿Qué os ha sucedido?» Me respondieron: «¡Eres tú quien tienes que decirnos qué te ha ocurrido! Has lanzado tal grito que has provocado lo que ves». Les dije: «¡Por Dios, no me he dado cuenta de que yo haya lanzado ningún grito!».[47]

Además, en su voluminoso *Dīwān al-akbar* (*Dīwān incomparable*), recopilación de buena parte de su obra poética, Ibn ʻArabī sostiene que ese mismo año –esto es, mientras permanece en Túnez– cobra plena conciencia de que es el heredero y el sello de la estación muḥammadí, algo que, como hemos señalado, ocurrirá en distintas ocasiones a lo largo de la primera mitad de su existencia:

> Soy sin ninguna duda el heredero de la ciencia de Muḥammad y de su estado, secretamente y ostensiblemente.
> Supe esto en la ciudad de Túnez
> Por una orden divina que me vino durante la invocación (*ḏikr*).
> Eso me sucedió en el año 590 (1194)…[48]

Han transcurrido casi diez años desde que ingresara formalmente en la vía sufí y quince desde su gran apertura espiritual, acaecida durante su primera adolescencia en Sevilla, y eso nos permite colegir que lo que llamamos iluminación no es tanto el final como el principio del camino. La iluminación reviste incontables matices y ha de ser integrada y perfeccionada con la piedra de toque de la vida cotidiana y de la relación no sólo con quienes han atravesado experiencias similares, sino también con el resto del mundo. Por ese motivo, con independencia de sus profundas e intensas vivencias espirituales, Ibn ʻArabī jamás abandona el estudio del Corán y de las tradiciones proféticas, ni deja de recibir cuantas enseñanzas se ponen a su alcance, así como la orientación y el influjo espiritual de muy variados maestros. De ese modo, a quién sirve la iluminación o cómo se utiliza esta, son cuestiones tan relevantes como la iluminación misma. En el caso del Šayj al-Akbar, el esclarecimiento espiritual está, sin duda, al servicio de la compasión, algo que se traducirá en infatigables años de enseñanza y de producción literaria consagrados a poner al alcance de todos los creyentes –ricos y pobres, eruditos e ignorantes– los tesoros de los misterios divinos.

RETORNO A AL-ÁNDALUS

Antes de concluir el año 1194, ya se encuentra de vuelta en al-Ándalus. Al poco de regresar ocurre el fallecimiento de su padre, hecho acaecido, muy probablemente, en la ciudad de Sevilla. Su muerte constituye un valioso testimonio de una experiencia de luminosidad corporal en el momento del óbito. Refiere Ibn ʻArabī que, dos semanas antes de fallecer, su padre predijo –al igual que hiciera su tío paterno– el día en que sucedería y que, llegada la fecha, entró en el proceso de agonía cubriéndose su cuerpo de un blanco resplandor que iluminó la estancia entera. El capítulo 35 de *Las iluminaciones de La Meca*, titulado «Concerniente al conocimiento interior de la persona que ha alcanzado la Morada de los Hálitos y sus secretos tras su muerte», contiene un conmovedor relato del acontecimiento:

> Y, entre los atributos del maestro de esta morada espiritual (de los Hálitos), después de su muerte, es que, cuando alguien mira su rostro una vez que ha fallecido, dirá que esa persona está, sin duda, viva, ¡aun cuando la falta de pulso indique que ha muerto! […]. Yo constaté eso en mi padre –Dios se apiade de él– pues lo enterramos con la duda entre el aspecto de su rostro, que era el de quien vive, y el hecho cierto de

que sus venas estaban sin pulso y su respiración había desaparecido, señales seguras de la muerte. Quince días antes de su fallecimiento, me había asegurado que iba a morir y que su muerte tendría lugar en miércoles, como efectivamente sucedió. Al llegar ese día, aunque estaba gravemente enfermo, se sentó sin apoyo de nadie, y me dijo: «¡Hijo mío! ¡Hoy es el viaje y el encuentro con Dios!» Le dije yo: «Pueda Dios concederte un viaje seguro y bendecir tu encuentro con él». Esas palabras mías le llenaron de gozo, y respondió: «Dios te recompensará, hijo mío, con la felicidad después de mi muerte, porque todo cuanto acostumbraba a escucharte y no entendía y que a veces incluso negaba, ahora puedo testificarlo directamente». Y, de improviso, apareció sobre su frente un blanco resplandor que contrastaba con el color de su cuerpo y que producía una luz centelleante. Mi padre se dio cuenta de eso. Luego, aquel brillo se fue extendiendo por su rostro y, poco a poco, llegó a invadir todo su cuerpo. Entonces le tomé de la mano y me despedí de él, abandonando el aposento tras decirle: «Me voy a la mezquita principal, hasta que vengan a anunciarme tu muerte». Exclamó él entonces: «¡Vete y que no entre aquí nadie!». Mandó luego venir todos los de casa y a sus hijas, y a la hora del mediodía vinieron a notificarme su muerte. Volví a casa y lo encontré como antes dije: en un estado que hacía dudar si estaba vivo o muerto. Así lo enterramos.[49]

No podemos obviar que el padre menciona que, en algún momento pretérito, no comprendía del todo a su hijo. Debemos, pues, sacar a colación de nuevo si las experiencias místico-visionarias de Ibn ʻArabī y la alta y compleja misión a la que se sabía destinado fueron motivo de preocupación para los padres y otros familiares. En dicho testimonio, el padre declara: «todo cuanto acostumbraba a escucharte y no entendía y que a veces incluso negaba, ahora puedo testificarlo directamente», poniendo de manifiesto que Ibn ʻArabī no ocultaba sus profundas experiencias espirituales a sus allegados. En apoyo de esa idea, también hay que tener en cuenta el episodio –ya mencionado– en el que la anciana Fāṭima de Córdoba aconseja a la madre que no contraríe a su hijo.

Al poco de regresar de Túnez mantiene, camino de Rota, su tercer y, que sepamos, último encuentro con el escurridizo al-Jaḍir, el maestro de los que no tienen maestros humanos:

Algún tiempo después (del segundo encuentro en Túnez), salí de viaje a lo largo de la costa, en compañía de un hombre que negaba el poder milagroso de los santos. Me detuve en una mezquita en ruinas para hacer con mi compañero la oración del mediodía. En ese momento, un grupo de hombres, de esos que van errantes apartados del mundo, penetró en la mezquita con el fin de realizar igualmente la oración. Entre ellos estaba ese personaje que me había hablado en el mar y del que me habían dicho que era Jaḍir; había también un hombre de alto rango, jerárquicamente superior a Jaḍir. Ya nos habíamos encontrado antes y habíamos entablado amistad. […]. Comencé a hablar con él en la puerta de la mezquita cuando aquél del que he dicho que era Jaḍir tomó una pequeña alfombra de oración que se encontraba en el *miḥrāb* (nicho de adoración que señala a La Meca), y la extendió en el aire a siete codos del suelo, y se puso encima a rezar las oraciones supererogatorias. […]. Me dijo: «No he hecho esto nada más que por ese incrédulo», y señaló

> con el dedo a mi compañero que negaba los milagros de los santos, el cual, instalado en el patio de la mezquita, estaba mirándonos.[50]

Todavía en el año 1194, escribe *Las contemplaciones de los santos misterios y las ascensiones de las luces divinas*,[51] libro dividido en catorce capítulos que recogen diversas experiencias visionarias en las que mantiene una serie de asombrosos diálogos con Dios. Sobre el modo en que compuso ese admirable texto, explica:

> Por ello quiero hacer saber (a quienes sólo perciben lo sensible) que este libro ha descendido desde la presencia de la Santificación. Se me dijo: «Cógelo con fuerza y haz saber de él a todo el que te encuentres; verifícalo, examínalo con detenimiento y sé preciso (en su transmisión), y si alguien te preguntara "¿cómo puedes pretender que se trate de un escrito revelado, inspirado por el divino discurso, si después de Mahoma (según la tradición islámica) no puede haber más inspiración (profética)?", responde entonces: "Aunque al haberse interrumpido el ciclo de la profecía no vuelva a descender Gabriel, el Ángel de la Revelación, no por ello ha dejado de descender la (divina) inspiración a los pechos de los santos […], pues la divina Realidad ni ha cesado, ni cesará de inspirarles Sus misterios, haciendo que se alcen en sus corazones los soles y las lunas de Su saber. Las súbitas iluminaciones que a sus corazones (sutiles) hace Dios llegar son infinitas, ilimitadas, como mares sin orillas"» […].[52]

He aquí una somera muestra de las fascinantes palabras que contiene el citado trabajo:

> Dios me hizo contemplar la luz del silencio al aparecer la estrella de la negación y me dejó sin habla. (Sin embargo), no quedó un solo lugar en todo el universo en el cual no estuviera inscrita mi palabra, ni se ha compuesto escrito alguno que no procediera de mi propia substancia y mi dictado.
> Luego me dijo: «El silencio es tu realidad esencial».
> Luego me dijo: «El silencio no es otra cosa que tú mismo, aunque no se refiere a ti».
> Luego me dijo: «Si hicieras de lo silente el objeto de tu adoración, seguirías el proceder de los que rindieron culto al becerro y estarías entre los adoradores del sol y la luna. Pero, si no es lo silente el objeto de tu adoración, entonces eres (siervo) Mío y no suyo».
> Luego me dijo: «Con el habla te he creado y (el verbo) es la realidad esencial de tu silencio, de modo que, aunque hables, callas».
> Luego me dijo: «Por ti hablo, por ti doy, por ti tomo, por ti expando, por ti aprieto, por ti doy la existencia, por ti se Me conoce».[53]

El ser humano perfecto (*al-insān al-kāmil*), uno de los puntales de la cosmovisión akbarí, constituye el tema de otro de sus escritos de esa época, traducido al castellano con el título de *El divino gobierno del reino humano*[54] y elaborado, durante una visita a la población de Morón, en el transcurso de cuatro días. Debemos señalar que el estilo de ambos trabajos difiere notablemente ya que, si el primero está escrito en prosa rimada y se basa en distintas experiencias visionarias, el segundo tiene un carácter más discursivo

y pedagógico, siendo una exposición didáctica del papel desempeñado por el intelecto, el alma y los sentidos en la restauración del estatuto primordial del ser humano. La mención en este último texto de otras seis obras, ya concluidas, es índice de la febril actividad literaria que desarrolla durante ese período,[55] todo ello sin olvidar que, mientras tanto, no ceja en sus infatigables peregrinaciones por la geografía exterior e interior.

VIAJES POR EL MAGREB

En efecto, a partir de esa fecha la actividad viajera de Ibn ‘Arabī se multiplica, pues no deja de atravesar el Estrecho en ambas direcciones. Transcurre el año 1195 cuando viaja a Fez, centro del saber académico, fortaleza del sufismo y refugio de numerosos andalusíes emigrados. La ciudad magrebí también será escenario, en las tres visitas que efectuará, de decisivas revelaciones espirituales. Sobre los motivos que le llevaron a emprender ese breve y primer viaje, algunos autores conjeturan que se debió al acoso que el monarca castellano Alfonso VIII estaba sometiendo a los sevillanos. Pero lo único cierto es que, antes de que se produzca la victoria musulmana de Alarcos –el 18 de julio de 1195–, Ibn ‘Arabī ya está de vuelta en Sevilla, razón por la cual difícilmente pudo haber sido esa la causa. En cambio, es más probable que buscara aliviar las presiones familiares a las que se ve sometido desde el momento en que, tras el fallecimiento del padre (al que no tardó en sumarse el de la madre), sus dos hermanas quedan a su cargo, así como entablar relaciones con los círculos sapienciales de la ciudad magrebí. Entre las amistades que consolida, tanto en esta como en ulteriores visitas, destaca la de un esclavo liberto de origen abisinio, llamado ‘Abd Allāh Badr al-Ḥabašī, quien ya no le abandonará en sus sucesivos viajes, hasta que fallece en Anatolia, veintitrés años después.

Todos esos problemas familiares le habían sido vaticinados, varios años atrás, por Ṣāliḥ al-‘Adawī, asceta consumado y perteneciente también a la categoría de las «gentes del deseo ardiente», quien vivió cuarenta años aislado en los montes y cuarenta en una mezquita de Sevilla, y que se despojaba de parte de sus ropas durante la plegaria debido al intenso calor interno que generaba. Ese asceta pronosticó a Ibn ‘Arabī algunos eventos de su vida que siempre demostraron ser ciertos. Este es el relato que nos brinda sobre lo

que le manifestó –posiblemente alrededor del año 1188– con respecto a las vicisitudes familiares que afrontaría en el futuro:

> En esa época yo había comenzado a seguir la Vía y había recibido ciertas indicaciones de naturaleza espiritual que no había revelado a nadie. Me dijo: «¡Oh, hijo mío, cuando has saboreado la miel, ya no quieres probar el vinagre! Dios te ha abierto el camino, así que permanece firme en él. ¿Cuántas hermanas tienes?» Le respondí que tenía dos hermanas. Me preguntó entonces si estaban ambas solteras, a lo que contesté afirmativamente, añadiendo que la mayor estaba prometida al emīr Abū al-Alā' b. Ghazūn. Entonces me dijo: «Hijo mío, sabe que esa unión no llegará a producirse, porque tanto tu padre como el hombre del que hablas morirán y sólo quedarás tú para hacerte cargo de tu madre y tus hermanas. Tu familia intentará convencerte de que retornes al mundo para que te ocupes de ellas. No cedas a sus demandas, ni hagas caso de sus palabras, y recita en cambio las palabras de Dios: «Prescribe a tu gente la plegaria y persevera en ella. No te pedimos sustento porque somos Nosotros quienes te sustentamos. El buen fin está destinado a los que temen a Dios» (20:132). Limítate a eso porque Dios ha dispuesto para ti el camino de tu liberación. Pero, si los escuchas a ellos, serás negado tanto en esta vida como en la próxima y abandonado a tu propia suerte». Antes de que concluyese ese año, el emīr murió sin consumar el matrimonio con mi hermana. Seis años después, mi madre murió. El šayj también había fallecido. Pasado algún tiempo, mi familia acudió a mí y me reprendió por no hacerme cargo de las personas que dependían de mí. Mi primo también me solicitó con gran amabilidad que retornase al mundo por el bien de mi familia […].[56]

Incluso llega a recibir, por mediación de un emisario, una oferta personal del mismísimo sultán Ya'qub Yūsuf al-Manṣūr para entrar a su servicio, acompañada de una propuesta de matrimonio para sus hermanas. Pero Ibn 'Arabī declina con diplomacia responder a ambas ofertas y decide marchar a Fez, acompañado por sus dos hermanas y por su primo paterno. Hay que reseñar que su salida de la capital sevillana se produjo con nocturnidad y de manera subrepticia, dejando al sultán a la espera de una contestación definitiva que, por supuesto, nunca llegó. En Fez consigue casarlas con partidos que le parecen más adecuados, liberándose definitivamente de sus obligaciones domésticas. A partir de ese momento, el camino vital de Ibn 'Arabī queda expedito para su plena consagración a la vida espiritual.

Su segunda estancia en la ciudad magrebí –que se prolonga un año aproximadamente– está marcada por profundas experiencias como, por ejemplo, el acceso a la «estación de la luz», que describe en los siguientes términos:

> En el año 593 (1197), en la ciudad de Fez, estaba haciendo la plegaria con un grupo de gente en la mezquita Azhar cuando vi una luz que parecía iluminar todo cuanto estaba ante mí, y eso a pesar del hecho de que, en cuanto vi esa luz, perdí toda noción de anterior o posterior y fue como si no tuviese espalda en absoluto. De

> hecho, durante esa visión no tenía ningún sentido de las direcciones y mi campo visual era, por así decirlo, esférico. Reconocía mi posición espacial sólo como una hipótesis pero no como una realidad.[57]

Como podemos apreciar, Ibn ʻArabī percibe que su cuerpo posee forma esférica, una puntualización llamativa ya que, en muchos de sus escritos, sostiene que, en el instante primigenio de su creación, tanto la forma del cosmos como la del ser humano perfecto son esféricas. Con respecto a dicha configuración, leemos en el Alcorán: «No descubre a nadie lo que tiene oculto salvo a aquel a quien acepta como enviado; entonces hace que le observen por delante y por detrás» (72:27). Y también recoge la tradición que Muḥammad era un hombre sin nuca, capaz de observar, sin obstrucción, tanto lo que había delante de él como lo que tenía a sus espaldas. Ese es, dicho sea de paso, uno de los signos distintivos de los santos y herederos muḥammadíes. Asimismo, durante esta segunda estancia en la ciudad de Fez vuelve a recibir indicaciones visionarias de que es él quien desempeña la elevada función de sello de la santidad muḥammadí, aunque los comentarios que brinda todavía son muy cautos: «Dios me lo dio a conocer y me mostró el signo de su función; sin embargo, no diré su nombre».[58]

También data del año 1197-1198 el *Kitāb al-isrā'* (*Libro del Viaje Nocturno*), escrito durante su segunda estancia en la ciudad magrebí y falto todavía de traducción completa. En esa obra magistral de la literatura andalusí, de fuerte vena poética, consigna su propia experiencia del mismo viaje nocturno y ascendente que efectuara el Profeta en varias ocasiones a lo largo de su existencia, hasta situarse a «dos arcos de distancia o menos» (52:9) de la realidad suprema, y que sirve de modelo al periplo iniciático que atraviesan todos los santos que arriban a la máxima proximidad de la presencia divina. Ibn ʻArabī relata que, en la cúspide de ese recorrido trascendental, se vio completamente transformado en luz, comprendiendo el significado de todos los nombres divinos y cobrando conciencia de que ese prodigioso viaje no había transcurrido sino en él mismo.[59]

DESPEDIDA DE AL-ÁNDALUS

Una vez retornado a al-Ándalus, el Šayj al-Akbar se dispone, antes de su partida definitiva a la ciudad santa de La Meca, para cumplir la gran peregrinación (*ḥaŷŷ*), a

recorrer la tierra que le ha visto crecer y madurar física y espiritualmente con el fin de despedirse de sus principales compañeros. De ese modo, visita Algeciras, Ronda, Sevilla, Córdoba, Granada, Murcia y Almería, ciudad esta última donde habita uno de sus muy estimados maestros y amigos, Abū Muḥammad ʻAbd Allāh al-Šakkāz, natural de Priego, gran aficionado a los ejercicios ascéticos y conocedor de los diversos sentidos del Corán, de quien afirma que es uno de los más grandes sabios que ha conocido. En diciembre de ese mismo año asiste, en Córdoba, al cortejo fúnebre del filósofo Averroes, fallecido varios meses atrás y cuyo cadáver había sido trasladado, desde Marrakech, para ser inhumado en la ciudad andalusí:

> Murió en el año 595 (1198), en Marrakech y fue trasladado a Córdoba, donde fue enterrado. Cuando el ataúd fue colocado sobre una bestia de carga, se pusieron sus obras en el costado opuesto para que sirvieran de contrapeso. Estaba yo allí parado, en compañía del alfaquí y literato Abū l-Ḥusain Muḥammad b. Jubair, secretario de Abū Sa'īd (uno de los príncipes almohades) y de mi compañero Abū l-Ḥakam ʻAmr ibn al-Sarrāj, el copista. Abū l-Ḥakam se volvió hacia nosotros y dijo: «¿No os fijáis acaso en lo que le sirve de contrapeso a Averroes? A un lado va el maestro y, al otro, sus obras». Ibn Jubair replicó: «¡No lo he de ver, hijo mío! ¡Bendita sea tu lengua!» Entonces tomé nota de las palabras de Abū l-Ḥakam para que me sirvieran de advertencia y recordatorio (¡Dios los haya perdonado a todos ellos pues ya no quedo más que yo de aquel grupo de amigos!). También compuse los siguientes versos:
>
> A un lado va el maestro; al otro, sus libros.
> Mas yo quisiera saber si sus anhelos se vieron
> al fin cumplidos.[60]

En enero de 1199, mientras todavía permanece en al-Ándalus, redacta la obra *Kitāb ʻanqāʼ mugrib* (*El Fénix: sobre el Sello de los Santos y el Sol de Occidente*).[61] En ese trabajo, fruto de una imponente visión, aborda el importante tema, tanto en su enseñanza como en su propia vida, del sello de la santidad universal –que, según él, es Jesús–, así como del sello de la santidad islámica, cuya identidad mantiene, de momento, en secreto, todo ello desarrollado en un lenguaje sumamente hermético. Según explica, fue el ciego Abū Yaḥyā al-Ṣinhāŷī, asceta errante y bien versado en cuestiones espirituales, quien le impulsó a redactar dicho tratado.[62] Hace algunos años, dicho sea de paso, se descubrió, en la Staatsbibliothek zu Berlin (Biblioteca Estatal de Berlín), una copia de puño y letra del propio Ibn ʻArabī, fechada en el año 1201, en la ciudad de Fez, que constituye el manuscrito más antiguo del Šayj al-Akbar descubierto hasta la fecha.

De su visita a la célebre escuela de Almería, fundada muchos años atrás por Ibn al-ʻArīf, refiere lo siguiente: «Después de eso, ya no visitaría a nadie más durante el tiempo que todavía permanecí allí».[63] En dicho lugar escribe, en julio de 1199, *El crepúsculo de las estrellas y la aparición de las lunas crecientes de los secretos y las ciencias*,[64] un texto denso y de carácter discursivo que aborda las prescripciones religiosas que afectan a distintos órganos corporales y los beneficios que se derivan de su cumplimiento. Sabemos que el manuscrito fue dedicado a su discípulo, amigo y perseverante compañero de peregrinaciones Badr al-Ḥabašī, y también sabemos que lo revisó, en Bujía, casi dos años después:

> Lo escribí en el curso de once días durante el mes de Ramaḍān en la ciudad de Almería, en el año 595 (1199). Este libro sustituye al maestro o, mejor dicho, el maestro también lo necesita, pues entre los maestros los hay de mayor o menor rango. Y este tratado se sitúa en el grado más elevado que pueda alcanzar un maestro. Más allá no hay estación alguna en esta Ley sagrada por la cual hemos estado sometidos a la adoración de Dios. El que posea este libro, que se apoye en él, con ayuda de Dios, pues le sacará un inmenso provecho. Lo que me impulsa a dar a conocer su rango es el hecho de que dos veces he visto a Dios en sueños y me ordenó: «¡Aconseja a mis siervos!» Y este libro es el mejor consejo que puedo dar y Dios es el que asiste y en su mano está la guía. No tenemos en ello poder alguno. Iblīs, el Mentiroso, dijo la verdad al Enviado de Dios –gracia y paz sean sobre él– cuando se encontró con él y éste le preguntó: «¿Tienes algo que decir?» «Conoce, oh mensajero de Dios – contestó Iblīs–, que Dios te creó para la guía pero ésta no está en tus manos, y que Dios me creó para la perdición pero ésta no está en mis manos». Nada añadió sino que se volvió y los ángeles lo apartaron del Enviado de Dios.[65]

Sobre la imperiosa y, en ocasiones, tortuosa inspiración que, al igual que sus otras obras, le llevó a escribir ese tratado, nos revela lo siguiente:

> Estaba yo ocupado redactando un libro inspirado, cuando me fue dicho: «Escribe: "Éste es un capítulo de una descripción sutil y de un desvelamiento rarísimo"». No supe qué escribir después; esperé la continuación de la inspiración, hasta el punto de que quedé perturbado y estuve a punto de perecer. Una tabla luminosa fue instalada delante de mí con líneas verdes radiantes, sobre las cuales estaba escrito: «Éste es un capítulo de una descripción sutil y de un desvelamiento rarísimo y el discurso concerniente a este capítulo es…» Lo copié todo hasta el final y luego la mesa fue retirada.[66]

En las postrimerías de ese mismo año cruza por última vez el Estrecho, y en octubre de 1200 se halla camino de Marrakech, capital del imperio almohade. A media distancia entre dicha ciudad y la población de Salé –donde se despide del maestro al-Kūmī–, en una pequeña localidad llamada actualmente Guisser, alcanza la denominada «estación de

la proximidad» (*maqām al-qurba*), último grado de la jerarquía de los santos y los amigos de Dios:

> Llegué a ese *maqām* (de la proximidad), en el mes de *muḥarram* del año 597 (1200), estando yo de viaje en un lugar llamado Iŷīsal, en el Magreb. Loco de alegría, me puse a errar por esa estación, pero no vi a nadie más y esa soledad me dio miedo […]. Cuando penetré en ese *maqām* en que me encontré solo y donde yo sabía que, si alguien se me aparecía, no me reconocería, me puse a explorar todos sus rincones y recovecos. Aunque estaba realizando esa estación y lo que Dios da a los que llegan allí, ignoraba su nombre. Vi a las órdenes de Dios mostrárseme y a Sus embajadores descender hacia mí, buscando mi compañía y mi amistad. En el estado de temor causado por mi aislamiento –pues no hay verdaderamente amistad más que en los seres de la misma especie–, me volví a poner en camino.[67]

La estación de la proximidad, de la que en principio ignora hasta el nombre, siéndole revelado posteriormente por un santo, ya fallecido, cuyo espíritu asume una forma perceptible para comunicarse con Ibn ʻArabī, constituye la estación suprema de la santidad, a la cual sólo tienen acceso las gentes de la reprobación (*malāmiyya*) y, en especial, los solitarios (*afrād*), quienes no se hallan sometidos a la autoridad espiritual de ningún maestro humano. Llegado por fin a Marrakech, no sólo estrecha lazos con diversos círculos sufíes de la ciudad, sino que también disfruta de una magnífica visión donde, además de contemplar el Trono divino, recibe la orden de buscar, antes de partir a Oriente, a un compañero de viaje, llamado Muḥammad al-Haṣṣār, al que encuentra, en Fez, poco tiempo después:

> Has de saber que Dios ha puesto pilares de luz para sostener el trono, ignoro su número, pero los he visto. Su luz semeja el destello del relámpago. Sin embargo, el trono proyecta una sombra donde reside una quietud inefable. Esa sombra es la de la concavidad del trono, y vela la luz de Quien está allí sentado, el Misericordioso. Vi igualmente el tesoro que se halla bajo el trono, que es de donde salieron las palabras «no hay fuerza ni poderío si no es por Dios el Sublime, el Magnífico». Ese tesoro es Adán, que la paz sea sobre él. Vi debajo muchos otros tesoros que reconocí, y bellos pájaros que volaban alrededor. Vi uno que era más hermoso que los demás, que me saludó y me hizo saber que debía tomarlo como compañero para ir a Oriente. Yo estaba en Marrakech cuando todo esto me fue desvelado. Pregunté: «¿Quién es ese compañero?» Se me respondió: «Es Muḥammad al-Haṣṣār, de Fez; él le ha pedido a Dios partir hacia el Oriente, tómalo contigo». Respondí: «Oigo y obedezco». Tras lo cual le dije a quien era aquel pájaro: «¡Serás mi compañero, si Dios quiere!» Cuando llegué a Fez, pregunté por ese hombre y él vino a visitarme. Le dije: «¿Has pedido algo a Dios?» «En efecto –respondió–, Le he suplicado que me haga llegar a Oriente, y me fue dicho: "Fulano te llevará"; desde ese momento, te espero». Lo tomé como compañero en el año 597 (1200) y lo llevé conmigo a Egipto, donde murió.[68]

Desde Fez, y acompañado por la persona designada en la visión anterior y también por Badr al-Ḥabašī –el amigo abisinio–, Ibn ʻArabī emprende la peregrinación a La Meca. Pero antes, en junio de 1201, mientras se encuentra en la población argelina de Bujía, experimenta otra importante visión en la que se une con las estrellas del firmamento y las letras del alfabeto:

> Vi una noche que yo contraía nupcias con todos los astros del cielo, sin que con uno solo de ellos dejase de unirme con gran deleite espiritual. Una vez que hube terminado mis nupcias con los astros, se me entregaron en matrimonio espiritual todas las letras (del alfabeto). Posteriormente, le conté esa visión a otra persona para que se la comunicase a alguien versado en la tradición visionaria, rogándole que ocultase mi nombre. Cuando le relató mi visión al hombre, éste dijo: «Es un océano inconmensurable y el hombre que ha tenido esa visión alcanzará el conocimiento supremo de los santos misterios y de las propiedades de las estrellas, mayor que cualquier otra persona de su época». Entonces, tras permanecer en silencio un rato, añadió: «Si la persona que ha tenido esa visión está en esta ciudad no puede ser otro que el joven andalusí recién llegado».[69]

La siguiente etapa del itinerario es Túnez, donde permanece un período de nueve meses volviendo a frecuentar la compañía de ʻAbd al-ʻAzīz al-Mahdawī. Durante esa estancia completa parcialmente el *Kitāb inšā' al-dawā'ir al-ihātiyya* (*La producción de los círculos*),[70] un texto conciso, que cuenta con algunos diagramas, en el que expone los principios de su pensamiento, siendo uno de sus escritos de carácter más filosófico. En el prólogo, el autor señala que el objeto de la obra es el ser humano en tanto microcosmos e imagen de Dios en el mundo, abordando, en ella, las siguientes cuestiones: el ser y la nada, las diferentes clases de existentes, la substancia primordial, los nombres divinos y la naturaleza del conocimiento intuitivo.

Siempre junto a sus compañeros de peregrinación, abandona Túnez y prosigue su viaje –es posible que por vía marítima–, pasando por Alejandría y El Cairo. Aquí se reencuentra con un círculo de sufíes amigos, algunos de ellos procedentes de Sevilla, como Abū Muḥammad al-Jayyāṭ y su hermano, Aḥmad al-Ḥarīrī –quienes a su regreso de la gran peregrinación, se habían asentado en la ciudad de El Cairo–, y también el viejo maestro andalusí al-Maurūrī.[71] Allí pasan juntos el mes de Ramaḍān. Mientras permanece en casa de al-Jayyāṭ, entregado a la adoración nocturna junto a sus compañeros, accede a otra de sus especiales visiones:

> Todos estábamos sentados en dirección a la *quibla* y cada uno tenía la cabeza entre sus rodillas, practicando la invocación y la contemplación. De pronto, una suerte de sueño se apoderó de mí y vi que tanto yo mismo

como mis acompañantes estábamos en una habitación muy oscura, de tal manera que «…si una persona estirase el brazo difícilmente podría distinguir su mano» (24:40). De la esencia de cada uno de los presentes emanaba una luz que iluminaba su entorno. Mientras permanecíamos sentados en la luz de nuestra esencia, llegó una persona que, tras cruzar la puerta de esa habitación oscura, nos dijo: «Soy el mensajero de la verdad». […] Entonces le dije: «Oh, mensajero, transmítenos la buena nueva que has traído». Y respondió: «Sabe que el bien reside en la existencia y el mal en la no-existencia. Dios, en su generosidad, ha creado al ser humano y lo ha hecho único en su creación, pues lo ha creado según sus nombres y atributos, pero el ser humano ha perdido conciencia de ese hecho prestando atención solamente a su esencia (individual), viéndose a sí mismo a través de sí mismo. Pero el número retorna a su origen, y Él es él y no tú». Entonces recobré la conciencia y desperté de la visión relatando a mis compañeros lo que había presenciado.[72]

Pero el Egipto que encuentran los peregrinos está devastado por la hambruna y las plagas. Es mucha la gente que ha sucumbido a la peste y el hambre que asola el país desde hace un año. Tal es así que, en la ciudad de El Cairo, fallece, probablemente a causa de la peste, Muḥammad al-Haṣṣār, la persona señalada en la visión de Marrakech. Después, Ibn ʻArabī y el fiel al-Ḥabaši ponen rumbo a Palestina, donde visitan, en Hebrón, la tumba del profeta Abraham. Y seguidamente, desde Jerusalén, prosiguen su camino a Medina, para presentar sus respetos ante la tumba del Profeta, arribando después a la sagrada ciudad de La Meca en agosto del año 1202.

JUNTO A LA PIEDRA NEGRA

En la ciudad santa, centro espiritual del mundo islámico, Ibn ʻArabī lleva a cabo las ceremonias prescritas en la gran peregrinación. No ha transcurrido mucho tiempo desde su arribada cuando vuelve a recibir, en una visión acaecida durante el mismo mes de la peregrinación, la postrera confirmación de que es el sello de la santidad muḥammadí:

Le vi (al Profeta) en ese mundo (imaginal), soberano, inaccesible, protegido de las miradas, ayudado y asistido: los Enviados estaban junto a él en fila, su comunidad –que es la mejor de las comunidades (3:106)– le rodeaba, los ángeles de la Dominación estaban alrededor del trono de su Estación, y los ángeles engendrados por los actos (de los hombres) estaban alineados delante de él. El Verídico (Abū Bakr) estaba sentado a su diestra sublime, el Discriminador (ʻUmar) a su santa izquierda; el Sello (Jesús) estaba en cuclillas delante de él, contándole la historia de la Mujer, mientras ʻAlī –sobre él la gracia y la paz– interpretaba las palabras del Sello en su lengua, y que el Poseedor de las dos luces (ʻUtmān), revestido del manto de su pudor, estaba delante de él a su manera. […]. El Profeta me vio detrás del Sello (Jesús), lugar en que me encontraba en razón de la comunidad de estatuto que existe entre él y yo, y le dijo: «Ése es tu par, tu hijo y tu amigo. Coloca para él ante mí el púlpito de tamarisco». A continuación me hizo una señal

diciéndome: «Levántate, oh Muḥammad, sube al púlpito y celebra la alabanza de Aquél que me ha enviado y la mía propia, pues hay en ti una partícula de mí que no puede ya soportar estar lejos de mí y es esa partícula la que gobierna tu realidad íntima» […]. Entonces el Sello instaló el púlpito en ese lugar solemne. Sobre su frontal estaba escrito con luz azul: «¡Ésta es la estación muḥammadí más pura! El que sube aquí es su Heredero; Allāh lo ha enviado para preservar la Ley sagrada». En ese instante me fueron concedidos los Dones de las Sabidurías: y era como si me hubieran sido otorgadas las Palabras Totalizadoras. […]. Finalmente fui reexpedido de esa sublime visión hacia el mundo de abajo y puse como prólogo de este libro, la alabanza santa que acababa de pronunciar.[73]

En una de sus frecuentes visitas a la Kaaba –también al poco de su llegada– disfruta de otra experiencia visionaria que señala un punto de inflexión en su cometido espiritual y en el destino de su obra. Al pasar por el lado este de la Piedra Negra se encuentra con un joven, absorto en sus devociones, con el que entabla una comunicación, más allá del espacio y el tiempo, que le procura la comprensión suprema de su yo esencial. Es la misma visión y experiencia que inaugura el *Libro del Viaje Nocturno*, escrito en Fez cuatro años atrás. Precisar que el *fatāh*, palabra que significa "joven" y también "el que abre", es aquel que rompe los ídolos; y el ídolo más importante de todo ser humano –puntualiza el Šayj al-Akbar– es su propio ego.[74] Ese encuentro no sólo aporta el capítulo inicial de su enciclopédica obra *Las iluminaciones de La Meca*, sino que constituye la principal fuente de información que le permitió componerla:

He aquí que, estando embargado ante la Piedra Negra, me encontré al joven caballero fugaz, elocuente y silencioso, el cual no está ni vivo ni muerto, el compuesto simple, el envolvente y lo envuelto […]. Entonces Dios me reveló el rango espiritual de ese joven caballero y su trascendencia respecto al «dónde» y al «cuándo»… Me indicó, con un gesto enigmático, que era cualidad innata en él no dirigirse a nadie si no es por signos. Me dijo: «Mi código de signos, cuando lo conozcas, lo hayas experimentado y comprendido, sabrás que no lo aprehende ni la elocuencia de los oradores, ni alcanza a articularlo la retórica de los prolijos». Entonces le dije: «Oh, mensajero de buenas nuevas, éste es un gran bien. Enséñame tu código y muéstrame el modo de acción de tu llave. ¡Yo quiero conversar por la noche contigo y deseo emparentar con tu familia!» […]. Hizo un gesto y comprendí. Se epifanizó la realidad de su belleza y me embelesó. Quedé desconcertado y al instante se me reveló por completo. Cuando volví de mi desmayo, estremecido de temor, (el joven caballero) supo que su ciencia había sido adquirida […]. Dijo: «Examina el detalle de mi constitución y el orden de mi apariencia. Encontrarás inscrito lo que me has pedido, puesto que yo no soy hablante ni interlocutor. No es mi Ciencia otra que Yo. Mi Esencia no es diferente de mis nombres. Yo soy el conocimiento, lo conocido y el conocedor. Soy la sabiduría, lo sabiamente establecido y el sabio». Luego el joven caballero me dijo: «Haz las circunvalaciones siguiendo mis huellas y contémplame por medio de la luz de mi luna, para que tomes de mi disposición aquello que transcribirás en tu libro y dictarás a tus copistas. Hazme saber qué sutilezas te ha puesto Dios por testigo». Por eso, al final yo vuelvo a mí mismo. Por esto, retorna el brazo del compás al punto mismo del inicio cuando alcanza el objeto de su existencia, y

> enlaza el final del asunto con su origen. Se enlaza su eternidad sin fin con la eternidad sin principio, puesto que no hay sino una existencia continua bajo un aspecto estable y permanente.[75]

La excelente reputación del maestro andalusí no tarda en propagarse por la ciudad, recibiendo una calurosa acogida de parte de algunas de las familias más distinguidas del lugar. Entre ellas, tal vez la más célebre fuese la familia de un preceptor religioso llamado Abū Šuŷā' Zāher b. Rostem al-Isfahānī, y su hermana, una mujer de muy avanzada edad, tan piadosa como erudita. Ese hombre –del que Ibn 'Arabī recibe una transmisión de los dichos proféticos– tenía una hija cuya belleza, virtud y conocimiento motivaron que el Šayj al-Akbar sacase a la luz, casi doce años después, su famosa y profundamente alegórica colección de poemas de amor místico, *El intérprete de los deseos*.[76] En la introducción a dicho poemario describe su encuentro con la joven inspiradora del libro. Como muchas de las profundas experiencias de que disfruta durante ese período, ese evento también sucede mientras circunvala la Piedra Negra:

> Estaba yo una noche realizando el periplo ritual al santuario de la Kaaba, cuando de repente sentí un deleite causado por aquella situación y un estado que ya me era conocido me hizo estremecer. Salí entonces del patio pavimentado para evitar el gentío y me puse a realizarlo fuera, caminando sobre la arena. Así se me ocurrieron unos versos que me puse a recitar en voz alta de manera que yo mismo los podía oír y también los hubiera escuchado quien conmigo estuviera, de haber habido alguno. Eran los que siguen:
>
> Yo quisiera saber si comprenden
> qué corazón han poseído.
> Y que mi corazón supiera
> las sendas de montaña que han granjeado.
> ¿Crees que están a salvo? ¿Crees que han perecido?
> Los príncipes del amor se confunden
> en el amor y se extravían.[77]

De pronto, alguien le roza en el hombro y, al darse la vuelta, descubre a una joven de singular belleza con la que entabla un substancioso diálogo nocturno. Tras confesarle que ha escuchado accidentalmente sus palabras, la joven le reprocha su aparente falta de sabiduría en un asunto, como el amor espiritual, en el que se supone que el Doctor Maximus es una de las principales autoridades. Rebatiendo línea por línea los argumentos poéticos de Ibn 'Arabī, la hermosa joven concluye que el amante perdido en el amor no puede sentirse confundido ni perplejo ante nada, puesto que sus sentidos, sus sentimientos, su inteligencia y, en suma, todo cuanto poseía ha dejado de pertenecerle y

es, en realidad, de su amado. Al concluir dicho intercambio de palabras, la muchacha revela su nombre, NiD am (Armonía), y añade el Šayj al-Akbar: «Más tarde llegué a conocerla y la frecuenté pudiendo comprobar que poseía los cuatro grados del conocimiento sutil, hasta un punto que nadie es capaz de describir».[78]

La relación –puramente platónica– con aquella joven contribuyó a cambiar radicalmente la opinión adversa que albergaba, hasta ese entonces, con respecto al sexo femenino, no tardando en contraer matrimonio. En primer lugar, con una mujer llamada Maryam –procedente de al-Ándalus o el Magreb– y, al poco, con otra, de nombre Fāṭima, hija de un insigne personaje de Meca, que será madre de su primogénito, Muḥammad ʻImād al-Dīn, nacido muy probablemente en el año 1203 o 1204. A partir de ese momento son varias las uniones matrimoniales que, como veremos posteriormente, establece en el curso de los años:

> Yo he sido el hombre más abominador de las mujeres y del comercio sexual en los comienzos de mi vida religiosa, y así continué cerca de dieciocho años, hasta que llegue a la experiencia de este grado místico. Antes tenía yo miedo de incurrir en la ira de Dios en esta materia; pero cuando advertí lo que en la tradición de Muḥammad se dice que Dios le hizo amables las mujeres y que él no las amaba por inclinación natural, sino tan sólo porque Dios le hacía amarlas, entonces tuve miedo de incurrir en la ira de Dios por odiar lo que Él hizo amar al Profeta, y cesó en mí, gracias a Dios, aquel mi estado de ánimo, y Dios me las hizo tan amables, que hoy soy yo el más tierno amador de las mujeres y el que con más cariño las trata; y esto porque sé ya de cierto a qué atenerme en esta materia; pero ese cariño nace de que Dios me hace amarlas y no de amor físico o natural.[79]

Buena parte del tiempo transcurrido en La Meca lo dedica a estudiar y debatir con los numerosos eruditos, teólogos y sufíes, de procedencias muy dispares, que habitan en la ciudad santa. Desde el punto de vista literario, también es un período sumamente prolífico en el que no sólo acomete su obra monumental *Las iluminaciones de La Meca* –cuyo primer manuscrito no concluirá hasta el año 1231, ya instalado en Damasco–, sino que también redacta otros trabajos como, por ejemplo, *El tabernáculo de las luces*,[80] el cual contiene una colección de "dichos santos" (*ḥadīṯ qudsī*) que, si bien proceden teóricamente del profeta Muḥammad, no siempre son admitidos por los juristas tradicionales. Otro breve pero revelador texto, que data de ese mismo período, es *El adorno de los abdal*,[81] un trabajo quintaesencial compuesto, en enero de 1203, en el intervalo de una hora, donde describe, con sus correspondientes ramificaciones externas e internas, los cuatro fundamentos del camino sufí: silencio, soledad, ayuno y vigilia.

Por su parte, el *Tāŷ al-rasā'il* (*La corona de las epístolas*), escrito en el año 1204, contiene una colección de cartas de amor, dirigidas a la Kaaba, escritas en prosa rimada. Ibn ‘Arabī compone ese texto después de un incidente visionario donde pone en duda el rango de la Piedra Negra como lugar teofánico en comparación con su propia realidad. Tras una experiencia aterradora en la que se ve perseguido por la Piedra Negra, que ha adoptado la guisa de una terrible dama, reconoce su error y decide componer un texto laudatorio dedicado a ella. Las siete misivas amorosas que componen el tratado se titulan del siguiente modo: carta divina sacrosanta, carta sobre la unión, carta señorial, carta visionaria, carta paradisíaca, carta virginal y carta existencial, cada una de ellas correspondiente a una de las siete circunvalaciones preceptivas en torno a la Kaaba.[82] En el lenguaje apasionado del amor, escribe:

> […] gentil y seductora, amada y familiar, de imponente belleza y excelsa majestad, fresca y luminosa, impregnada de un raro espíritu, de frente amplia, nariz aguileña, paso elegante y tersas mejillas, un jardín regado, ni tediosa ni aburrida, de grandes ojos y aspecto magnificente, de balanceantes caderas y delgado talle completamente blanco […] su respiración exhala el almizcle más fino, su mano es generosa, sus párpados perfumados de ámbar, sus palabras amables y su boca deliciosa; es dócil y terca en el amor y siempre te pone a prueba; su recuerdo no te permite dormir, tomando el control de tus pensamientos, hechizándote con la mirada, derritiendo tu cuerpo y aniquilando tu espíritu.[83]

También en el año 1204 escribe la ya referida *Epístola de la santidad*. Dividida en tres secciones, esta obra constituye una fuente inestimable de datos sobre el ambiente ascético-místico imperante en el occidente islámico de la época. En la primera parte, Ibn ‘Arabī se somete a una severa autocrítica, denunciando sus propios defectos espirituales, aunque también se queja de los excesos y la falta de comprensión de algunos pretendidos seguidores de la vía sufí que ha conocido en Oriente. La segunda parte está compuesta por cincuenta y cinco biografías de ascetas y místicos occidentales, casi todos ellos pertenecientes a la categoría de las gentes de la reprobación, mientras que la última sección está consagrada a distintos obstáculos que pueden aparecer a lo largo del sendero. El otro volumen, en el que recoge las anécdotas referentes a los ascetas del occidente islámico, es *La Perla Preciosa*, obra escrita en al-Ándalus, donde se perdió después de que su autor partiese a Oriente. No obstante, Ibn ‘Arabī compuso de memoria, cuando ya se había instalado en Damasco, una sinopsis de dicho trabajo.

A pesar de sus inmensas dotes espirituales, el Šayj al-Akbar no es ajeno al desánimo y, por eso, cierto día, siente que el desaliento se apodera de él al constatar que son

muchos los que entran en el camino, pero muy pocos quienes lo recorren hasta sus últimas consecuencias. Incluso se plantea consagrarse de manera anónima a su cultivo espiritual, siguiendo el ejemplo de los santos ocultos que viven su pasión de amor místico sin llamar la atención ni despertar la curiosidad ajena. Sin embargo, esa misma noche se ve, en un sueño, compareciendo ante el Altísimo el día del Juicio Final:

> Estaba ante mi Señor, con la cabeza agachada, temiendo que me castigara por mi negligencia. Pero me dijo: «¡Oh, siervo mío, no temas nada! Todo lo que te pido es que aconsejes a mis siervos». Después de haber tenido esa visión, enseñé a los hombres mostrándoles el camino evidente y los peligros que había que evitar, dirigiéndome a todos, alfaquíes, pobres de Dios, sufíes y simples creyentes.[84]

Asimismo, mientras permanece en La Meca refiere un extraño encuentro con los que denomina «las siete personas», que expone del siguiente modo:

> Me encontré con ellos en Meca, quiera Dios que todos los musulmanes se beneficien de ellos. Permanecí sentado a su lado en un lugar que se halla detrás del muro de los ḥanbalíes y el asiento de Zamzam. Ellos eran, de hecho, los elegidos de Dios. Tan sobrecogidos estaban por la santa tranquilidad (*sakīna*) que ni siquiera pestañeaban. Cuando los encontré, se hallaban en estado de contemplación. No intercambiamos palabra alguna sobre ningún asunto, pero pude percibir en ellos una calma casi inconcebible.[85]

También entabla comunicación visionaria, mientras camina en torno a la Kaaba, con uno de sus antepasados:

> Dios me mostró en visión, cuando yo efectuaba el *ṭawāf* (circunvalación) alrededor de la Kaaba, a un grupo de personas que yo no conocía y que me declamaron unos versos de los que sólo uno se me quedó en la memoria […]. Uno de ellos, que llevaba un nombre que yo nunca había oído, me dijo: «Soy uno de tus antepasados». Le pregunté: «¿Hace cuánto tiempo que estás muerto?» Me respondió: «Alrededor de cuarenta mil años». Le hice la observación de que ni siquiera Adán había vivido tanto tiempo. Me dijo: «¿De qué Adán hablas: del más próximo a ti o de otro?» Me acordé entonces de un dicho del Profeta, donde se refiere que Dios había creado cien mil adanes.[86]

Casi al final de su primera estancia en la ciudad santa conoce a Maŷd al-Dīn Isḥāq b. Yūsuf al-Rūmī, erudito procedente de Malatya (la antigua Melitene romana, situada en Anatolia), cuyo hijo –aún no nacido en esa época– sería Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (m. 1274), discípulo predilecto del Šayj al-Akbar y, en el futuro, su hijo adoptivo y uno de los principales comentaristas de su obra. Maŷd al-Dīn era un insigne personaje muy bien relacionado en la corte del sultán selyuquí Kayjusraw I y de su sucesor, su hijo Kaykā'ūs I. Él fue el que introdujo, en la corte, a Ibn ʻArabī, quien acabaría forjando una estrecha

relación amistosa y pedagógica con el rey Kaykā'ūs. Tal vez sea ese uno de los motivos de la gran veneración que, en el curso de los siglos, varios sultanes otomanos profesaron por su figura.

VIAJES POR ORIENTE MEDIO

Tras un fecundo y extático período de más de dos años en La Meca, Ibn ʻArabī emprende un largo periplo de aproximadamente dieciocho años de duración, con estancias más o menos prolongadas en diversas ciudades, que le lleva a recorrer de manera periódica buena parte de Irak, Anatolia, Palestina y Siria. No obstante, sus infatigables viajes no le impiden proseguir con una inmensa labor literaria que, en el curso de esos años, parece multiplicarse, al igual que su tarea docente, ya que no deja de enseñar y ampliar el círculo de sus discípulos. Así pues, constatamos que, a diferencia de lo que ocurría en el Magreb y al-Ándalus, en Oriente comienza a impartir enseñanzas formalmente. Ese cambio de actitud debemos atribuirlo al hecho de que ha recibido directamente de Dios, en distintas ocasiones, el mandato de aconsejar a todos sus siervos: nobles y plebeyos, poderosos y pobres, sabios o simples creyentes. También comprobamos que, a partir de esa fecha, ya no recibe más visiones confirmatorias de que es el sello de los santos muḥammadíes. La misión, por consiguiente, parece plenamente asumida.

Una característica de los abundantes viajes de la época de las peregrinaciones es el retorno, más o menos periódico, a la sagrada ciudad de La Meca, como si describiese un recorrido circular en torno a un mismo centro. Por otra parte, si bien disponemos de bastantes datos autobiográficos sobre la primera mitad de su existencia, parece como si, en este segundo tramo, fuese su imponente obra la que pasa a primer plano, mientras que el semblante del maestro se difumina detrás de sus escritos. La principal fuente de información sobre sus movimientos durante este período procede, principalmente, de los certificados de lectura (*samā'*) que figuran en varios manuscritos. A causa del carácter ambiguo de la lengua árabe –donde no se escriben las vocales del texto sino tan sólo las consonantes–, resulta imprescindible la lectura en voz alta por parte del autor o en presencia de este, para corregir posibles errores de interpretación y transmitir adecuadamente el texto. Después, la copia es validada recogiendo en ella los nombres de

los asistentes a la sesión de lectura y el lugar donde se ha producido esta. De ese modo, los sucesivos certificados de lectura concedidos por Ibn ‘Arabī nos informan esquemáticamente de los pasos que siguió en sus viajes por Oriente Medio.

A finales del año 1204 o principios de 1205, acompañado entre otros por el fiel abisinio al-Ḥabašī y por Maŷd al-Dīn –no sabemos si su esposa y su primer hijo también marchan con él–, Ibn ‘Arabī abandona La Meca y se encamina hacia Jerusalén, donde se detiene un breve lapso y prosigue su copiosa labor creativa escribiendo al menos cinco trabajos en el curso de un mes, casi todos ellos sobre el significado simbólico de las veintiocho letras del alfabeto árabe. Data de esa fecha el *Kitāb almīm wa-l-wāw al-nūn* (*Libro de mīm, wāw y nūn*), en el que enumera otros escritos que versan sobre la misma temática y donde cita, por cierto, el texto, hoy perdido, de las *Futūḥāt al-Fāsī* (*Las iluminaciones de Fez*):

> Nosotros hemos consagrado estudios a este asunto que suscitarían asombro, en especial un capítulo esencial de *Las iluminaciones de La Meca*; un capítulo, de mediana longitud, en *Las iluminaciones de Fez*, que hemos titulado «Principios y fines: sobre las maravillas y los signos contenidos en las letras del alfabeto»; un tratado, igualmente de mediana magnitud, donde hablamos de las letras «ignoradas» que preceden a ciertas azoras coránicas […] y, en fin, algunos tratados sucintos como éste y otros.[87]

Una vez que sale de Palestina, en marzo de 1205, el grupo de viajeros se encamina hacia Bagdad, permaneciendo tan sólo doce días en la ciudad califal.[88] El motivo de tan breve estancia es la visita de Maŷd al-Dīn a la corte del califa al-Nāṣir. Ibn ‘Arabī tiene oportunidad de efectuar dos lecturas públicas de *La epístola de la santidad*, dando a conocer, en Bagdad, las vidas de los sufíes andalusíes, al tiempo que establece contactos con el círculo de discípulos del gran ‘Abd-al-Qādir al-Ŷīlānī, fallecido en el año 1166. Pero los viajeros no tardan en partir hacia Mosul, situada al norte. Una vez allí redacta en pocos días uno de sus grandes tratados, el *Kitāb al-tanazzulāt al-mawṣiliyya* (*Libro de las revelaciones de Mosul*), obra compuesta de cincuenta y tres capítulos donde desentraña el sentido simbólico de la ablución y la plegaria y de qué manera cada sección del ritual cotidiano está vinculada a la estructura del macrocosmos. La introducción contiene algunas palabras de advertencia contra quienes califica de «sustentadores de las ciencias exotéricas» o, dicho de otro modo, contra los que intentan privar de su dimensión más profunda a la experiencia religiosa:

> He dispuesto, en este libro, las sutilezas de los secretos y los esplendores de las ciencias de las luces. Ha sido construido sobre el enigma y el símbolo de modo que quien intente comunicarse íntimamente con su Señor, al observar en este libro en qué consisten verdaderamente los frutos de ese encuentro, cobre conciencia de sus propios límites y de su impotencia. Pero, si he tratado de disimular esos divinos significados bajo palabras enigmáticas, se debe a mi celo e interés por mantener al margen de ellas a los sustentadores de las ciencias exotéricas y castigarlos por sus críticas, de igual modo que Dios ha puesto un sello sobre sus corazones y oídos y un velo sobre sus ojos (alusión a Corán 2:7), de manera que no son capaces siquiera de percibir la fragancia del hálito de las divinas verdades o de discernir la diferencia existente entre las visitas angélicas y las visitas satánicas que se apoderan de sus corazones.
>
> De ese modo, sigo el ejemplo de aquel (Abū Hurayra) que, al recibir la ciencia del infalible Profeta, afirmó: «Si lo divulgase, me cortarían el cuello»…[89]

Al hablar sobre la ablución explica, por ejemplo, que la limpieza ritual de rostro, manos y pies simboliza el vaciamiento de las creencias y concepciones intelectuales y el retorno del ser humano al estado de inocencia primordial.[90] Por su parte, cada movimiento corporal efectuado durante la oración es un reflejo de los distintos reinos naturales y de los seres que los habitan. La posición erecta se relaciona con el estado humano. La inclinación intermedia, en la que sólo se reclina la parte superior del cuerpo, se corresponde con el reino animal, mientras que la postración completa, con la frente tocando el suelo, se refiere al dominio vegetal y, por último, la postura sedente, adoptada para concluir esta serie de movimientos, representa la estabilidad y la quietud del reino mineral. La plegaria es un acto integral que, además de movilizar todas las instancias del ser –cuerpo, palabra y espíritu–, reproduce la adoración primordial en que se hallan inmersas todas las criaturas del universo.

Todavía en la ciudad de Mosul escribe otros textos menores como el *Libro de la majestad y la belleza*,[91] redactado en el intervalo de un día, donde comenta distintos versículos coránicos desde el punto de vista de dos aparentes contrarios –majestad y belleza–, aludiendo a un tercer aspecto que integra a ambos y que denomina «equilibrio de la perfección». En ese texto, Ibn ‘Arabī vincula el aspecto de “majestad” divina a la incomparabilidad de Dios tal como es en sí mismo, siempre oculto e inaccesible al entendimiento humano, mientras que asigna la “belleza” a la manifestación teofánica de atributos divinos como amor, luz, bondad, paz, etcétera, según la capacidad del receptor de dicha teofanía. En otro texto, *Lo que necesita el discípulo*,[92] escrito en abril/mayo de 1205, expone las prácticas indispensables para quienes aspiran a embarcarse en la aventura espiritual del sufismo, en términos de adhesión a la unidad divina, fe en los

mensajeros, práctica del recuerdo del nombre de Dios y búsqueda de un genuino maestro.

Durante esta época se produce un incidente que supone la ratificación final de que Ibn ʻArabī es uno de los herederos de al-Jaḍir, ese raro y escurridizo personaje con el que se encontrara tres veces en Occidente. Nos referimos a la transmisión del manto iniciático (*jirqa*), mediante el cual el discípulo queda ligado a su maestro y recibe la fuerza y la bendición espiritual de este. Si bien el Šayj al-Akbar ya había recibido mantos similares en Sevilla (año 1195), Fez (1197) y La Meca (1203), es a partir de la presente investidura cuando comienza a tener en muy alta estima el valor de dicha ceremonia. Esta ocurre en casa de un hombre llamado ʻAlī b. ʻAbd Allāh b. Ŷāmi, que vivía junto a un pequeño huerto, en las afueras de Mosul, donde se había encontrado personalmente con al-Jaḍir, recibiendo de sus propias manos el manto iniciático:

> Me la transmitió a su vez en el mismo lugar de su huerto donde la había recibido de Ja*ḍ*ir y de la misma manera que había sido efectuado por éste […]. A partir de ese momento, sostengo (la validez y el carácter operativo de) la investidura por medio de la jirqa y he revestido con ella a varias personas, pues constaté que Ja*ḍ*ir la tenía en gran consideración. Antes, yo no era partidario de la investidura por medio de la jirqa tomada en ese sentido: a mis ojos no era más que la expresión de la entrada en el gremio como aprendiz […]. Los maestros de los estados espirituales tienen costumbre, cuando constatan en alguno de sus discípulos alguna imperfección y desean perfeccionar su estado, de reunirse con él a solas. El maestro toma entonces la vestidura que lleve puesta, en el estado espiritual en que él se encuentra en ese momento, se la quita y se la pone al hombre que quiere conducir a la perfección. Lo estrecha a continuación contra él y el estado del maestro se expande en su discípulo, que alcanza así la perfección anhelada. Ésa es la «vestidura» tal como yo lo entiendo y tal como nos han transmitido nuestros maestros.[93]

Además, señala Ibn ʻArabī en algunos de sus poemas, que transmitió posteriormente el manto iniciático a quince personas, catorce de ellas mujeres, siendo el único varón su inseparable compañero abisinio, Badr al-Ḥabašī, lo cual no es óbice para que también lo haya entregado a otras personas sin que exista constancia escrita de ese hecho. Cabe añadir que casi todas esas transmisiones se dieron en el ámbito sutil de los sueños lúcidos.

Desde Mosul, lugar en el que permanecen entre dos y tres meses, los viajeros se dirigen más hacia el norte y, pasando por Ŷazira y Dunaysir, atraviesan lo que es, en la actualidad, el Kurdistán iraquí, para penetrar en Anatolia y, tras visitar Malatya –ciudad natal de Maŷd al-Dīn–, encaminarse rápidamente a Konya, donde habían sido invitados por el rey Kayjusraw I. Como hemos apuntado, Ibn ʻArabī establece profundos lazos de

amistad con Kaykā'ūs, hijo del citado monarca, con el que mantendrá una estrecha relación epistolar durante los años subsiguientes. El Šayj al-Akbar llega a afirmar que es como un padre para él. En Konya compone, entre septiembre y octubre de 1205, un tratado no muy extenso, pero cargado de profundo significado, publicado en castellano como *Viaje al Señor del Poder*,[94] en el que no sólo expone los requisitos que deben cumplimentar las personas que desean llevar a cabo un retiro espiritual en el contexto del sufismo, sino también un detallado mapa del prodigioso recorrido –el viaje nocturno (*isrā'*) y la ascensión (*mi'rāŷ*)– que conduce desde la intimidad de la celda de retiro, atravesando las distintas esferas de existencia, hasta alcanzar la fuente suprema del ser. Además de esa primera visita, que dura ocho meses aproximadamente, permitiéndole sembrar las semillas de prometedoras relaciones personales y discipulares, Ibn 'Arabī retornará a Anatolia en dos ocasiones más, permaneciendo varios años en la zona.

Es posible que, a finales del año 1205 y principios de 1206, viajase por primera vez a Siria. Esa hipótesis, que no se ve corroborada por ninguna mención explícita en la obra del Šayj al-Akbar, es formulada por Claude Addas basándose en imperativos cronológicos y geográficos. Hemos visto que, poco antes de concluir el año 1205, Ibn 'Arabī se encuentra aún en Konya, y también sabemos que, ocho meses después, se halla en Hebrón (Palestina), visitando de nuevo la tumba del profeta Abraham. De ese modo, para dirigirse de Anatolia a Palestina tuvo que pasar necesariamente por Siria. Una reseña contenida en *Las iluminaciones de La Meca* parece avalar dicha teoría, puesto que en ella menciona haber conocido a un «loco de Dios», de nombre Mas'ūd al-Ḥabašī, que vivía en Damasco y falleció en el año 1206.[95] Durante esa primera visita a la ciudad alcanza una profunda experiencia visionaria que le lleva a enloquecer de amor y a permanecer largo tiempo sin comer, y que recogemos en el capítulo titulado «La unidad del amor».

En su tránsito por Palestina prosigue la redacción de varios textos relacionados con la ciencia de las letras como, por ejemplo, el *Kitāb al-bā* (*Libro sobre la letra bā*), donde explica el simbolismo de la primera letra del alfabeto árabe, la cual representa la primera manifestación del ser y el intermediario entre unidad y multiplicidad; el *Kitāb al-Yaqīn* (*Libro de la certeza*), escrito en el curso de una tarde, donde aborda la naturaleza del conocimiento intuitivo que conduce a la plena evidencia; y, por último, un trabajo titulado *Išārāt al-Qu'rān* (*Alusiones en el Corán*) que, según su autor, complementa *Las*

revelaciones de Mosul y constituye una meditación interior sobre cada una de las azoras coránicas.

En el año 1207, Ibn ʻArabī se encuentra por segunda vez en la ciudad de El Cairo. Siempre según el rumor de la leyenda que suele acompañar a su biografía, algunos autores sostienen que el opresivo clima religioso imperante hizo que no tardase en verse acusado de herejía por parte de las autoridades locales, pudiendo librarse del castigo gracias a la intercesión directa del monarca al-Malik al-ʻĀdil,[96] hermano del famoso Saladino. Sin embargo, ningún dato objetivo permite ratificar dicha afirmación. Lo que sí corroboran las fuentes es que, durante esa estancia en Egipto, conoce a otro de sus discípulos más allegados y fieles transmisores de su pensamiento, Ismāʼīl ibn Sawdakīn, quien le acompañará en varias peregrinaciones durante los años subsiguientes y escribirá fidedignas recopilaciones de las enseñanzas del maestro.

Tras abandonar la tierra de Egipto, lo encontramos nuevamente, ese mismo año, en la ciudad santa de La Meca, donde prosigue sus estudios de las tradiciones proféticas y renueva sus lazos con la familia de la joven Niẓam, inspiradora de su famoso poemario. Aquí permanece aproximadamente un año y, luego, reemprende otro de sus incesantes viajes, que le llevará a establecerse en la ciudad siria de Alepo, entre los años 1208 y 1209, donde goza de la protección del rey al-Ḥāhir Gahzi, hijo de Saladino. Hay que precisar que, a lo largo de la época de las peregrinaciones, el Šayj al-Akbar visitará la milenaria ciudad de Alepo al menos en seis ocasiones. Aunque no es posible fecharlo con absoluta precisión, parece que durante esa estancia escribe el *Kitāb al-tayʾalliyāt* (*Libro de las teofanías*)[97] –o, al menos, efectúa la primera lectura pública de este–, un importante texto que despertaría el rechazo de algunos alfaquíes y donde mantiene, en varios de sus pasajes, entrevistas y debates doctrinales póstumos con insignes sabios del pasado, como al-Ŷunayd, al-Hallaŷ o Sahl al-Tustarī, fallecidos muchos años atrás. Ibn ʻArabī señala que esos encuentros acaecieron en el reino imaginal, cuya realidad equipara a la del dominio material. El término "teofanía" (*tayʾallī*) reviste especial importancia en el sistema akbarí, puesto que designa las infinitas manifestaciones que asume Dios, de acuerdo con la capacidad de los seres, con el fin de que estos se conozcan a sí mismos y, de ese modo, también puedan conocerlo a Él. El principal argumento filosófico del libro es la no contradicción entre la unidad del ser y la multiplicidad de sus ilimitadas e irrepetibles expresiones teofánicas, que no son sino las

formas en que Él se contempla a sí mismo en los ilimitados espejos de la creación. He aquí un somero ejemplo del contenido de ese sugerente texto:

> Amigo mío, con cada ola que mi océano barre la orilla en que te hallas, voy a tu encuentro y te llamo sin cejar nunca en mi empeño, porque infinita es mi paciencia e inexorable mi determinación. Escuchas el rumor de mi voz, admiras el poder de mi corriente, sientes que te acaricia la profundidad de mis vientos, ¿pero te percatas de la espuma? En verdad, no soy mar, ni ola, ni rumor, ni viento: soy la espuma que brota en la cresta de la ola y que desaparece de inmediato ante tus ojos. Búscame, pues, en la espuma. Si eres de los valientes, zambúllete en mi océano, aunque no esperes emerger de nuevo a la superficie, porque perderás completamente tu forma y te disolverás en mí. Serás entonces gota entre las gotas de mi ser. Luego te resucitaré desde mis profundidades y haré que brotes cual espuma sobre la cresta de mi ola. Oh amigo mío, ¿qué sería del mar sin las gotas? No sería el mar. ¿Y qué sería de las gotas sin el mar? Se evaporarían al instante.[98]

Sabemos que, en el año 1211, se encuentra de nuevo en La Meca, por la indicación que nos proporciona de que enterró allí a uno de sus compañeros, y también que visita de nuevo Bagdad un año después. En esta esplendorosa urbe conoce, según sostiene una de las muchas leyendas apócrifas que se le atribuyen, a Šihāb al-Dīn Suhrawardī (m. 1191), el gran maestro persa de la teosofía de la luz, aunque es mucho más probable que se tratase de un célebre teólogo y principal artífice de la formalización de las hermandades de caballería espiritual, de nombre ‘Umar Suhrawardī (m. 1234). En cualquier caso, dicho encuentro habría tenido, de haberse producido realmente, un carácter muy distinto a su entrevista con el gran filósofo Averroes, puesto que transcurre, supuestamente, más allá de las palabras, más allá del “sí” y el “no”:

> […] ambos permanecieron, con la cabeza inclinada, durante una hora sin pronunciar palabra alguna y después cada uno se marchó por su lado. Cuando se le preguntó a Ibn ‘Arabī cuál era la opinión que le merecía Suhrawardī, respondió: «Está imbuido, de la cabeza a los pies, de la ley del Profeta». Y, cuando se le preguntó a Suhrawardī su opinión sobre Ibn ‘Arabī, dijo: «Es un océano de verdades divinas».[99]

Durante dicha estancia en la ciudad califal ve abrirse en sueños las puertas del cielo permitiendo que los contenidos de los cofres del ardid divino se derramen, como lluvia, sobre la Tierra, un ardid que sólo es posible evitar aplicando la ciencia de la Balanza de la Ley.[100] La trampa a que se alude en este caso se refiere, más concretamente, al hecho de que Dios concede carismas místicos y estados extáticos incluso a los buscadores espirituales que no son totalmente sinceros. La Balanza de la Ley constituye, de ese modo, el imprescindible contrapeso que debe equilibrar las acciones del ser humano,

aunque dicha expresión también se refiere a la sabiduría que permite sustentar contrarios, conciliar antítesis, sopesar cada cosa en su justa medida, siendo conscientes de que todo posee aspectos positivos y negativos, visibles e invisibles porque, tal como declara: «No existe cosa alguna sin que haya otra que sea su opuesto».[101]

Todo indica que, tras concluir su visita a Bagdad, la siguiente etapa del itinerario circular de Ibn ʻArabī es, otra vez, la ciudad siria de Alepo, en el año 1213, donde lleva a cabo una nueva lectura de *El libro de las teofanías* para sus discípulos más íntimos. Desde este lugar retorna a la ciudad santa de La Meca, donde permanece entre finales de 1214 y principios de 1215 puesto que, en esa fecha y en dicho lugar, concluye la redacción de su célebre colección de poemas amorosos *El intérprete de los deseos*, inspirada varios años atrás por su encuentro con la joven Niẓam. Aún no ha concluido ese último año cuando comienza a redactar, durante una nueva estancia en Alepo, el comentario en prosa a dicho poemario –titulado *El tesoro de los amantes*–, en el que explica "a lo divino" el significado de cada metáfora amatoria, urgido por sus discípulos más allegados y debido a las críticas furibundas que había suscitado entre los legalistas religiosos, quienes lo acusaban de haber compuesto un libro de mera poesía erótica. Cabe recordar que, varios siglos después, el gran poeta místico en lengua castellana, san Juan de la Cruz (m. 1591), glosaría de modo similar sus propios poemas de amor místico:

> Todos nuestros poemas se relacionan con verdades divinas bajo la forma de temas amorosos, alabanzas, nombres y cualidades de mujeres, nombres de ríos, lugares y estrellas. De acuerdo con ello, hemos escrito un comentario sobre algunos poemas nuestros titulados *El intérprete de los deseos*. Ese comentario se titula *El tesoro de los amantes*. Lo escribí porque ciertos juristas de Alepo me impulsaron a ello a causa de nuestra afirmación de que esos versos tan sólo aluden a realidades divinas, aseverando que nosotros dijimos eso tan sólo porque estamos asociados a la religión.[102]

Estancia en Anatolia

En el año 1216, el Šayj al-Akbar se desplaza una vez más a Anatolia, donde permanecerá seis años –salvo una nueva visita, entre los años 1120 y 1221, a la ciudad de Alepo– reencontrándose con el ya sultán Kaykā'ūs, quien había heredado el trono una vez fallecido su padre, y siendo acogido por este con todos los honores. No obstante, tal

como se desprende del siguiente incidente, siempre se atuvo, a pesar de su trato con reyes y poderosos, al voto de pobreza que formulara en su juventud y solamente aceptó los donativos imprescindibles para su propia manutención y la de su familia:

> El rey ordenó que se le construyese una casa valorada en cien mil dirhams. Cuando ya había permanecido en ella un tiempo, pasó un mendigo pidiendo limosna, y él le dijo que se quedase con la casa puesto que era la única posesión que podía darle.[103]

Ibn ‘Arabī contrae, además, nuevas obligaciones familiares ya que, al fallecer Maŷd al-Dīn Išaq b. al-Rūmī, ese mismo año, al que conoció –recordémoslo– durante su primera estancia en La Meca, algunos biógrafos aseguran que se casó con la viuda de este adoptando como hijo a Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī. Siendo su hijo adoptivo y su principal discípulo, al-Qūnawī recibió autorización para difundir las principales obras del maestro y también escribió importantes comentarios a estas. La estancia de Ibn ‘Arabī en la zona reviste importantes implicaciones para el desarrollo de una parte del sufismo oriental y asimismo para la pervivencia y transmisión de la propia obra akbarí, ya que su difusión hay que atribuirla, en buena medida, a los discípulos directos del citado al-Qūnawī, quien aporta el vínculo entre el sufismo andalusí y muchos grandes maestros del sufismo oriental, como el célebre Ŷalāl al-Dīn Rūmī (m. 1273), por ejemplo, pues ambos eran amigos. Una anécdota –que, como otras concernientes al Šayj al-Akbar, hay que acoger con suma cautela– nos transmite el más que hipotético encuentro que, mientras vivía en Malatya, mantuvo con Rūmī y el padre de este. Al concluir la entrevista y mientras abandonan la estancia, el padre delante del hijo, Ibn ‘Arabī comenta: «¡Qué visión tan extraordinaria! ¡Un mar seguido por un océano!».[104]

En el año 1221 nace su segundo hijo, Muḥammad Sa’d al-Dīn, y entierra a Badr al-Ḥabašī, el fiel e inseparable amigo que lo ha acompañado en sus infatigables viajes a lo largo de todos estos años. Algunos eventos excepcionales rodean su fallecimiento:

> Yo mismo me dirigí a su tumba al mediodía y me quejé a él de algo que me había ocurrido después de su muerte. Me respondió desde su tumba elevando alabanzas a Dios. En el momento en que le expresé mi preocupación por lo que le había contado, pude escuchar claramente su voz. Dios dé reposo a su alma.
> El predicador Badr al-Dīn también me dijo, en Malatya –cosa que confirmaron algunos de sus familiares–, que al observar durante la noche la tumba de al-Ḥabašī, habían podido contemplar una luz inmensa que llegaba al cielo. La luz persistió hasta el amanecer.[105]

ESTABLECIMIENTO EN DAMASCO Y CULMINACIÓN DE SU OBRA

Parece como si la muerte de su compañero de peregrinaciones –a lo que hay que sumar la estabilización política de Siria, azotada desde hace algún tiempo por convulsas sucesiones dinásticas– inaugurase un nuevo período, en la vida y obra del Šayj al-Akbar, caracterizado por el reposo y la conclusión del trabajo emprendido hace ya largos años. Así pues, en el año 1223, reinando en Damasco al-Malik Mu'azzam, hijo del sultán ayyubí al-'Ādil I, se instala de manera definitiva en la ciudad que ya no abandonará hasta su fallecimiento, ocurrido diecisiete años después, exceptuando una breve visita a Alepo, en 1231. En la capital siria goza de la protección de la importante familia de los Banū Zakī, quienes desempeñan, desde hace generaciones, el cargo de jueces y le ofrecen su propia residencia. En dicha urbe –"perla del desierto" y "refugio de profetas" donde, según la tradición islámica, ha de descender Jesús al final de los tiempos– pasa el resto de sus días rodeado por un nutrido círculo de familiares, amigos y discípulos.

Ibn 'Arabī no sólo estableció, en Oriente, relaciones con distintos príncipes y gobernantes de las dinastías ayyubí y selyuquí, sino también con reputados doctores de la ley. No podemos, en consecuencia, dar pábulo a las historias que afirman que fue objeto de algún tipo de persecución religiosa en Siria, aunque sí que fue abiertamente criticado, sobre todo en la ciudad de Alepo. Entre 1230-1231 tiene otra de sus frecuentes experiencias visionarias en la que Dios se dirige a él, como hizo con Moisés, sin intermediario alguno:

> […] y ello en un espacio no mayor que el de la palma de una mano, en un lenguaje que no se parece al lenguaje creado; lo que comprende el que lo oye es lo mismo que es pronunciado. De lo que me dijo comprendí sobre todo lo siguiente: «Sé un cielo de revelación, una tierra de manantial y una montaña de inmutabilidad».[106]

Aunque, a estas alturas de su vida, las rupturas de la realidad consensual no escasean, posiblemente el auténtico milagro es el inmenso legado escrito que dejó tanto a sus discípulos directos como a las generaciones futuras, esto es, una obra tan vasta como insondable cuyo contenido apenas hemos arañado levemente. Dada la magnitud de esta, no podemos sino imaginarle armado de pluma y papel, ya fuese de día o de noche, consagrado enteramente al trabajo siempre que se lo permitían sus múltiples viajes, sus obligaciones pedagógicas y familiares, sus deberes religiosos y sus arrebatadoras

vivencias personales. De ese modo, en diciembre de 1231 concluye la primera versión, en veinte volúmenes manuscritos, de *Las iluminaciones de La Meca*. La segunda versión, de la que se conserva un manuscrito autógrafo, no la concluirá hasta el año 1238, dos años antes de su muerte. El trabajo, iniciado en Meca en 1202, siguiendo la visión del joven eterno, el hablante silencioso, la unión de conocedor y conocido, fue elaborado a lo largo de un período de casi tres décadas, al tiempo que viajaba por todo Oriente Medio, mientras que la segunda revisión fue concluida, en Damasco, entre 1234 y 1238. Los treinta y siete volúmenes de esta segunda versión, dedicados a su discípulo predilecto Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, se conservaron generación tras generación en la biblioteca de este último, en Konya, hasta que, a principios del siglo XX, fueron confiscados y transferidos a Estambul.

Este *opus magnum*, que consta de 560 capítulos, en consonancia con los 560 años lunares comprendidos entre el principio de la era islámica y el nacimiento del propio Ibn ʻArabī, aspira a ser un compendio de la sabiduría islámica. La obra está dividida en seis secciones relacionadas con cada uno de los principales nombres divinos, los cuales sirven, por decirlo de modo muy escueto, de intermediarios entre el ser y la nada, entre manifestación y no-manifestación. He aquí cómo se corresponden con las diversas secciones del libro:

1)	conocimiento espiritual	→	Conocedor (*al-ʻAlīm*)
2)	conducta espiritual	→	Deseante (*al-Murīd*)
3)	estados espirituales	→	Poderoso (*al-Qadīr*)
4)	moradas espirituales	→	Hablante (*al-Mutakallim*)
5)	moradas mutuas	→	Oyente (*al-Samīʼ*)
6)	estaciones espirituales	→	Vidente (*al-Baṣir*)

Los seis nombres anteriores se hallan incluidos, a su vez, en el nombre del Viviente (*al-ḥayy*), puesto que la auténtica vida, identificada con el espíritu absoluto, traspasa todas las esferas de existencia, tanto visibles como invisibles. Absolutamente todo –incluidas

las piedras– está imbuido de vida. Ese nombre divino se relaciona, además, con el capítulo introductorio de la obra, en el que consigna su encuentro con el joven eterno. A su vez, esos siete nombres divinos tienen que ver con las siete circunvalaciones que, siguiendo los pasos de tan extraño mensajero, Ibn ʻArabī efectúa en torno a la Piedra Negra. Asimismo están vinculados a los siete días tradicionales de la creación y con los siete versos que componen la primera azora coránica. Conforman una suerte de patrón que, al igual que ocurre en muchas facetas del arte islámico, se repite con pequeñas variaciones formando un complejo diseño geométrico. Nos hallamos, pues, ante un profundo entramado simbólico que no podemos obviar si queremos entender el mensaje del Šayj al-Akbar y de otros que, como él, no han dudado en servirse de un lenguaje crepuscular, a medio camino entre la alusión velada y la exposición abierta, para expresar las verdades más profundas.

Por vasto e inaccesible que parezca a primera vista, el trabajo obedece a una escrupulosa lógica interna que sigue, en muchas de sus secciones, el orden del texto coránico, brindando pormenorizadas exposiciones de numerosas facetas de la vida espiritual: cosmología, metafísica, jurisprudencia, interpretación esotérica de las letras del alifato, comentarios a las azoras coránicas, exégesis de los dichos proféticos, consejos espirituales, diferentes significados de los actos rituales, estaciones del itinerario místico, conocimientos y carismas alcanzados en cada una de ellas, etcétera, todo ello aderezado con distintas referencias autobiográficas. Pero, con independencia de su voluminoso tamaño, advierte su autor:

> A pesar de la longitud y extensión de este libro, no obstante la multitud de sus partes y capítulos, no hemos agotado en él ni uno solo de los pensamientos e ideas que tenemos acerca del método sufí. ¿Cómo, pues, habríamos agotado la materia entera? Hemos limitado nuestra labor a poner en claro brevemente algo de los principales fundamentos en que el método se basa, en forma compendiosa pero intermedia entre la vaga alusión y la plena y clara explicación. Este libro mío lo compuse, mejor diré, hízolo Dios, que no yo, para provecho de la humanidad, pues todo él es una revelación de Dios.[107]

Buena prueba de que su autor no ha agotado la profundidad de su pensamiento es que, en algunos capítulos, se dedica a enumerar meramente los temas que deja sin abordar. Y, sobre el método utilizado para escribir esta verdadera enciclopedia islámica, señala:

> Lo juro por Dios: no he escrito una sola letra de este libro de otro modo que no sea bajo el efecto de un dictado divino, de una proyección señorial, de una inspiración espiritual en el núcleo de mi ser. No digo nada ni enuncio ningún juicio que no proceda de la inspiración del Espíritu divino en mi corazón.[108]

En ocasiones, la inspiración que le acometía era tan apremiante que nunca dejaba de escribir hasta haber concluido el trabajo en curso. Mientras elaboraba el manuscrito de la obra podía llenar de manera febril tres libros de notas al día, con independencia de las circunstancias externas:[109]

> Los libros que he redactado –éste y otros–, escribe en *Las Iluminaciones de La Meca*, no siguen las pautas ordinarias de composición, ni nosotros seguimos las pautas de los autores al uso… Mi corazón está adherido a la puerta de la Divina Presencia, esperando atentamente lo que vaya a salir cuando la puerta se abra. Mi corazón es pobre, necesitado, vacío de todo conocimiento… Cuando algo se le aparece al corazón desde detrás de esa cortina, el corazón se apresura a obedecer y lo consigna por escrito en los términos exactos que le fueron ordenados.[110]

Y, en otro lugar, insiste en el carácter inspirado de sus escritos:

> A diferencia de lo que es costumbre en otros escritores, en todo lo que he escrito nunca me he planteado previamente objetivo alguno. Los destellos de la divina inspiración solían descender sobre mí e incluso sobrecogerme, de modo que sólo podía liberarme de lo que me había sido revelado y sacarlo de mi mente consignándolo por escrito. Si mis trabajos parecen atenerse a alguna forma de composición, ésta es completamente involuntaria. Algunos trabajos los escribí por mandato divino, mientras que otros me fueron revelados en sueños o mediante algún tipo de revelación mística.[111]

Tal vez suene paradójico que elaborase una segunda versión de un texto llevado a cabo bajo el influjo de la irrefrenable inspiración. Pero sabemos que esa circunstancia no es nueva en la bio-bibliografía del Šayj al-Akbar, ya que no fueron pocas las ocasiones, a lo largo de su existencia, en las que reelaboró el manuscrito de una misma obra. En cualquier caso, si bien la segunda redacción de *Las iluminaciones de La Meca* comporta –según sus propias palabras– ciertos añadidos y correcciones con respecto a la precedente, se trata de variaciones estilísticas y matices doctrinales que no suponen modificaciones importantes en el contenido.[112]

En el año 1229 acomete otra de sus obras más comentadas, a la par que denostadas, *Los engarces de la sabiduría*, libro de carácter sintético que, según confiesa, le fue revelado por entero en el curso de una experiencia onírica:

> He visto al Enviado de Allāh en un sueño de buen augurio, a finales del mes de muḥarram del año 627 (1229), en la ciudad de Damasco, y en su mano sostenía un libro. Me dijo: «Éste es el libro de los *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Tómalo y hazlo público para que la gente se beneficie de él». […]. Transmito únicamente lo que me ha sido transmitido; revelo en estas líneas tan sólo lo que me ha sido revelado. No soy ni un profeta, ni un enviado, sino un heredero que se prepara para la vida futura.[113]

Dicho texto ha sido, a lo largo de la historia, el principal objetivo de los ataques de quienes han denigrado a Ibn ʻArabī desde el seno de una pretendida ortodoxia islámica y, como hemos apuntado, también el más glosado. El estudioso Osman Yahia, por ejemplo, enumera ciento veinte comentarios, como el escrito por el mismo Šayj al-Akbar, por su heredero espiritual Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, por el estudiante de este, Mu'ayyid alÛandī (m. 1291), y por el sirio ʻAfīf al-Dīn b. al-Tilimsānī (m. 1291). Otro célebre trabajo –que alcanzó notable difusión en el mundo de habla persa– pertenece a Dā'ūd b. al-Qayṣarī (m. 1350). A ellos debemos sumar otros destacados comentaristas como, por ejemplo, el persa Ḥaydar al-Amolī (m. 1385) y el otomano ʻAbd Allāh Busnavī (m. 1644).

La obra consta de poco más de un centenar de páginas, repartidas en veintisiete capítulos, que contienen la quintaesencia de la doctrina akbarí y están dedicadas a veintisiete profetas de las tres religiones monoteístas, desde Adán a Muḥammad –que, según la tradición islámica, abren y cierran el círculo de la profecía–, pasando por Idrīs, Salomón, Elías, Moisés, Jesús, por citar unos pocos, y otros profetas pre-islámicos de la península arábiga como Hūd y Ṣāliḥ. No obstante, el libro carece de cualquier pretensión historiográfica o hagiológica. Según la concepción akbarí, cada santo o amigo de Dios es heredero de un profeta concreto, el cual aporta el modelo de su santidad, dando lugar a una amplia tipología. Existen santos que se hallan al pie de Moisés, Abraham, Jesús, Muḥammad e incluso al pie de varios profetas simultáneamente. El encabezamiento de los capítulos del libro asigna a cada profeta ciertas características de la revelación divina. De ese modo, identifica el verbo en el corazón de Muḥammad con la sabiduría de la singularidad y la síntesis; el verbo en el corazón de Salomón con la sabiduría de la compasión; la sabiduría de la luz y la imaginación con el verbo en el corazón de José; la sabiduría del aliento vivificador con el verbo de Jesús, y así sucesivamente. Y, al concluir el primer capítulo, que versa sobre la sabiduría del verbo divino en el corazón de Adán, declara Ibn ʻArabī:

> Cuando Dios me reveló, en mi más profundo centro, lo que Él había depositado en nuestro gran progenitor, recogí en este libro sólo lo que me dictó, aunque no todo lo que me fue dado, pues ningún libro podría contenerlo, al menos no en el cosmos tal como existe en este momento […]. El sello de cada sabiduría es la palabra que se le ha asignado. Me he ceñido en todo cuanto he escrito concerniente a las (divinas manifestaciones de la) Sabiduría a lo que se halla confirmado en el Libro Celestial. Lo he trascrito celosamente según lo que me fue mostrado. Aunque hubiese querido añadir algo, no hubiese podido.[114]

A punto ya de desembocar el profundo y ancho río de su existencia, culmina su recopilación de poemas, *al-Dīwān al-Akbar* (*El gran dīwān*), también conocida como *Dīwān al-Mārif* (*Dīwān de los conocimientos divinos*), una antología formada por más de un millar de composiciones de muy variada extensión y contenido, tanto religioso como secular, que recoge una inmensa producción poética que todavía no ha sido traducida ni estudiada como es debido. Ibn ʻArabī inició su actividad poética en su más temprana juventud, una actividad en la que persistió durante toda su vida. En la introducción a dicha obra escribe lo siguiente:

> Desde que esto vino a mí, declamo versos que no proceden de ninguna reflexión o intelección. Desde entonces esta inspiración jamás ha cesado. Es a causa de esta inspiración sublime que he recopilado todos los versos que recuerdo. ¡Pero son tan numerosos los que he olvidado! Todo aquello que contiene esta recopilación no es pues, gracias a Dios, más que (el fruto) de una proyección divina, de una inspiración santa y espiritual, de una herencia celeste y espléndida.[115]

El más célebre de sus trabajos poéticos, del que existen distintas versiones en castellano, es el ya citado *El intérprete de los deseos*. Sin contar algunas traducciones académicas aparecidas durante el siglo XIX, Ibn ʻArabī comenzó a ser conocido por el gran público de Occidente gracias a dicha colección de poemas de amor espiritual, cuya traducción Reynold A. Nicholson publicó, en inglés, en el año 1911. De ese modo fue su obra poética la que despertó inicialmente el interés por sus trabajos en prosa. Es paradójico que el estudio y la traducción del resto de su producción poética quedaran en suspenso desde entonces y que la mayoría de sus poemas sigan siendo, en la actualidad, prácticamente desconocidos en el ámbito europeo.[116] Por lo demás, la poesía salpica por doquier los escritos akbaríes. *Las iluminaciones de La Meca*, por ejemplo, están plagadas de versos: más de siete mil según ciertas estimaciones. El día en que exista una edición completa y definitiva de su obra poética es de prever que cambie de modo substancial nuestra opinión sobre su persona y que, además de considerarlo un extraordinario místico, visionario y escritor prolífico, lleguemos a apreciarlo como uno de los más grandes poetas "a lo divino" que ha conocido nuestra historia literaria. Al principio de la mencionada recopilación poética consigna la visión que le llevó a recoger por escrito todos esos poemas, una visión que nos revela el eminente papel que desempeña la poesía en el conjunto de su obra:

> La razón –explica– por la cual fui conducido a hacer poesía es que vi, entre la vigilia y el sueño, venir hacia mí un ángel con una partícula de luz blanca; era como si fuese una partícula de la luz del sol. «¿Qué es eso?», pregunté. Se me respondió: «Es la azora de los poetas». La tragué y sentí entonces algo así como un cabello que subía de mi pecho a mi garganta, y luego a la boca. Era un animal con cabeza, lengua, ojos y labios. Luego se extendió tanto que su cabeza alcanzó los dos horizontes, el de Oriente y el de Occidente. Tras lo cual se contrajo y volvió a mi pecho. Supe entonces que mi palabra llegaría hasta el Oriente y el Occidente…[117]

El Šayj al-Akbar fue, poéticamente hablando, un innovador y un precursor que no dudó en recurrir a formas poéticas populares –rechazadas por eruditos y estilistas del género– para expresar sus complejas percepciones y vivencias. Destacan, en ese sentido, sus poemas estróficos, que no se atienen a la estructura de la casida tradicional. Él es el primero en introducir el uso a lo divino de ese tipo de versificación, básicamente popular y escrita en árabe dialectal. Además, glosó y explicó su propia poesía, algo que en el curso de los siglos también haría san Juan de la Cruz, por ejemplo. Así pues, siendo un cultivador escrupuloso, tanto del discurso en prosa como del decir poético, procura asignar a cada uno de ellos su justo valor en la expresión de su sinuoso pensamiento. Sostiene, en ese sentido, que la prosa está destinada a la exposición y el análisis, mientras que la poesía tiene un carácter más sintético y proclive a las alusiones, estando restringida al ámbito del símbolo y el enigma.[118] Y, al formular su perspectiva estética, nos dice que el estilo óptimo es aquel que deja sin palabras al lector, incapaz de decidir qué es mejor, si el fondo o la forma, si el significado o el modo en que este se transmite:

> La belleza de la poesía y de todo discurso verbal radica en la conjunción de una hermosa expresión con un contenido elevado, quedándose perplejos el espectador y el oyente al no saber si la expresión es más bella que el contenido, o ambos por igual, ya que al observar cada uno de ellos la belleza del otro lo asombra y, si observa los dos juntos, ambos lo dejan atónito.[119]

AUTOBIBLIOGRAFÍA DE IBN ‘ARABĪ: EL ‘FIHRIS’ Y LA ‘IŶĀZA’

La principal fuente de información sobre los abundantes escritos de Ibn ‘Arabī son, aparte de las menciones que de ellos hace en muchos de sus libros, dos documentos –el *Fihris* y la *Iŷāza* al rey Muẓaffar, de Damasco– donde enumera parte de sus obras y también, en el segundo documento, a muchos de los preceptores y maestros de los que recibió distintas transmisiones y enseñanzas.

El *Fihris* es un catálogo destinado a alguno de sus discípulos y el documento más antiguo en el que Ibn ʻArabī habla de sus propias obras, mencionando doscientas cuarenta y ocho, que pertenecen, al menos veintiséis de ellas, al período andalusí. Sin embargo, el catálogo en cuestión no precisa el destinatario, la fecha ni el lugar de su composición, aunque es probable que estuviese dirigido a su principal discípulo al-Qūnawī y fuese escrito, en Damasco, durante el año 1219. En esa recensión, Ibn ʻArabī vuelve a insistir en la naturaleza inspirada de sus escritos y en que no comparte los objetivos de los autores corrientes: «Al escribir esas obras no he querido dedicarme al oficio de escritor, como tampoco he perseguido una finalidad precisa, sino tan sólo liberarme de la inspiración que quema mi corazón y oprime mi pecho».[120]

Entre los trabajos consignados en el *Fihris* –nos informa Osman Yahya, uno de los principales estudiosos de la obra akbarí– puede observarse que no todos ellos han recibido difusión en el momento de ser escrito el catálogo y que algunos ya no están en poder del autor. Algunos textos enumerados ya han sido concluidos, mientras que otros todavía están en proceso de redacción. También precisa que puede haber omitido algunos escritos de la época andalusí porque fueron confiados a un amigo, hace mucho tiempo, «a causa de un evento ocurrido en el pasado» y que, según Osman Yahia, puede referirse a la decisión de partir a Oriente con la intención de no retornar jamás. También destaca dicho especialista que, al componer el documento en cuestión, el Sayj al-Akbar no alberga ningún afán bibliográfico, puesto que no sigue un orden cronológico en la recapitulación de sus obras.

Por su parte, la *Iŷāza* al rey Muẕaffar es un documento, fechado en el año 1224, en el que concede permiso a dicho monarca para transmitir algunos de sus trabajos, enumerando doscientos noventa. Al principio del documento declara que su memoria puede fallar y que, en consecuencia, la recensión no es exhaustiva. Señala además que, si bien algunos de los escritos citados son breves, otros constan de varios volúmenes. En cuanto a la organización de su contenido bibliográfico es muy similar al documento anterior y tampoco se atiene a un orden cronológico preciso, sino que las obras están agrupadas por materias: tradiciones proféticas, metafísica, hermenéutica, etcétera. Sea como fuere, no todos los libros de Ibn ʻArabī se hallan, por supuesto, consignados en esos escritos, y él mismo cita, en otros lugares, trabajos suyos que no aparecen reseñados en ellos. Como venimos insistiendo, la producción literaria del sabio murciano es

apabullante, más de cuatrocientas obras, muchas de ellas pérdidas o dormidas en el fondo de oscuras bibliotecas.

La novedad de la *Iŷāza* con respecto al *Fihris* es que, en ella, también menciona a setenta de sus maestros, subrayando de nuevo que la lista es incompleta. Ese documento pone de manifiesto que Ibn ʻArabī dedicó muchos años al estudio de las ciencias religiosas tradicionales, en especial exégesis coránica y tradiciones proféticas. La mayoría de los personajes reseñados son doctores (*ʻulamā*) destacados de la época almohade e incluso algunos desempeñaron cargos oficiales en la Administración, como Ḥaŷarī, Ibn Zarqūn, Ibn Abī Ŷamra, Tādilī, Ibn al-Jarrā , Ibn al-Faras o Ibn Samḥūn.[121] Ese dato evidencia que nuestro autor mantuvo, durante su juventud andalusí, una relación estrecha con medios religiosos oficiales, lo cual no le impidió someterlos a duras críticas cuando la ocasión lo merecía. La misma tendencia se observa después de su marcha a Oriente, donde sigue recibiendo diversas transmisiones de los dichos proféticos. De ese modo, en Bagdad, sigue la enseñanza de Ibn Sukayna (m. 1210) y, en Damasco, la de ʻAbd al-Ṣamad al-Ḥarastānī (m. 1217), juez mayor de la ciudad, quien le transmite el *Ṣaḥīḥ* de Bujārī, si bien en los abundantes dichos proféticos citados en sus obras se observa una cierta predilección por el *Ṣaḥīḥ* de Muslim. Ambos constituyen, dicho sea de paso, las recensiones oficiales de los dichos y tradiciones del profeta Muḥammad.

ÚLTIMOS APUNTES BIOGRÁFICOS

Pero, retomando el hilo argumental de su biografía y a modo de conclusión, añadiremos que Ibn ʻArabī tuvo, como ya hemos apuntado, dos hijos varones: Muḥammad Sa'd al-Dīn –nacido, recordémoslo, en Anatolia en el año 1221 y fallecido en 1258–, y el mayor, Muḥammad Imād al-Dīn, nacido en Meca, alrededor del año 1203 o 1204,[122] y fallecido en 1268. También tuvo, por lo menos, una hija, llamada Zaynab, que era capaz de resolver cuestiones rituales desde muy temprana edad:

> Le pregunté un día a mi hija Zaynab, de broma (pues ella tenía alrededor de un año y todavía mamaba) lo siguiente: «Cuando un hombre tiene relación íntima con la mujer sin emitir esperma, ¿qué debe hacer?» Ella respondió: «Debe efectuar la ablución mayor», cosa que asombró a cuantos estaban presentes.[123]

Desde luego, la naturaleza de la pregunta que el padre formula a su pequeña escandalizaría a los puritanos de cualquier época. Existe otra referencia a una niña en la que Ibn ‘Arabī explica cómo, al retorno de uno de sus muchos viajes, ella lo reconoce en la distancia y corre a abrazarlo. Por lo demás, carecemos de cualquier otra noticia al respecto aunque, en un poema de su *Dīwān*, describe cómo enterró a una hija pequeña con sus propias manos.[124] Si bien Claude Addas es de la opinión, sin demasiado entusiasmo, de que esa niña pudo ser Zaynab, Stephen Hirtenstein se opone radicalmente sosteniendo no sólo que vivió hasta los veinte años aproximadamente, sino que contrajo matrimonio con uno de los discípulos damascenos del Šayj al-Akbar, un tal Muḥammad Ibn Qamar –quien asistió a varias lecturas de las obras del maestro en Malatya, Alepo y Damasco–, y tuvo con él una hija llamada Ṣafiyya.[125]

En cuanto a sus esposas conocemos el nombre de algunas de ellas como, por ejemplo, Maryam b. Muḥammad b. ‘Abdūn al-Biŷā’ī, con la que compartía inclinaciones espirituales y que aún vivía en el año 1233. Según sostienen autores como Miguel Asín Palacios contrajo nupcias con esa mujer, durante su juventud en Sevilla, sin aportar pruebas contundentes a favor, salvo que ella procedía de al-Ándalus o el norte de África. Sin embargo, es más probable que ese matrimonio ocurriese con posterioridad en La Meca ya que, en la primera parte de su vida, Ibn ‘Arabī renunció a todos sus bienes materiales y se liberó de sus cargas familiares, por lo que no resulta coherente que contrajese matrimonio durante el período andalusí. No obstante tras su viaje a Oriente se observa un cambio radical de orientación en su relación con las mujeres. Parece, por tanto, más probable que se casase con la mencionada mujer en La Meca y que esta se encontrase allí por pertenecer a una de las numerosas familias magrebíes y andalusíes asentadas en la ciudad.

La segunda esposa de nombre conocido es Fāṭima b. Yūnus b. Yūsuf, hija de un importante personaje de la ciudad santa y madre de su primer hijo, Muḥammad ‘Imād al-Dīn. De la tercera esposa y madre de su segundo hijo, Muḥammad Sad al-Dīn, ignoramos el nombre. Tampoco tenemos constancia del nombre de la madre de Zaynab o si fue hija de alguna de las mujeres ya citadas. Por otra parte, de acuerdo con algunas fuentes, también contrajo matrimonio con otra mujer de la que tampoco sabemos el nombre, hija del gran juez *mālikī* de Damasco, con la que se casó en dicha ciudad. A ello debemos añadir que, según algunos autores, es muy probable que también contrajese matrimonio con la viuda de Maŷd al-Dīn Išaq y madre de Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī.

La biografía del Šayj al-Akbar es demasiado prodigiosa por sí misma para que necesite del dudoso beneficio de la mistificación. Es cierto que la leyenda ya le acompañaba en vida, pero de lo que no cabe duda es de que, a lo largo de los siglos, han ido agregándose elementos apócrifos a dicha biografía que han impedido, en ocasiones, percibir con claridad la verdadera relevancia de su figura. Una de las leyendas más aparatosas y difundidas –y que todo damasceno que se precie no dudará en corroborar– sostiene que fue asesinado por dos extremistas religiosos y que sus restos estuvieron perdidos hasta que el sultán otomano Selim I, siguiendo el dictado de una visión sobrenatural, ordenó excavar en un punto concreto de Damasco donde, además de hallar sus restos, se descubrió un formidable tesoro. La imaginación popular ha querido asociar la riqueza espiritual e intelectual del Šayj al-Akbar con fabulosas riquezas materiales, quién sabe si amasadas mediante secretos procedimientos alquímicos.

Pero la realidad es que falleció apaciblemente en su lecho, en Damasco, el 16 de noviembre de 1240, a la edad de setenta y cinco años. El principal juez de la ciudad y los dos hijos de Ibn ʻArabī dirigieron las plegarias de su funeral. Un viajero que arribó a la ciudad en el momento del sepelio señala que toda ella se vio cubierta por una lluvia de cenizas.[126] A lo largo de los siglos, la tumba original del maestro fue cayendo en el olvido y, a lo sumo, conocían su existencia, en el jardín de la casa de los Banū Zaqī, algunos allegados e iniciados. A ese olvido contribuyeron, sin duda, los ataques virulentos que diversos alfaquíes le dirigieron en los siglos que siguieron a su muerte. Fue, en efecto, el sultán otomano Selim I quien rescató la tumba del olvido y erigió, en 1518, la imponente mezquita que hoy acoge sus restos. Lo que tampoco es ninguna leyenda es el poema que puede leerse actualmente en su sepulcro –también incluido en su *Dīwān* poético– y que dice así:

> Con ciencia tal se me ha favorecido
> –del Todo Compasivo procedente,
> sentado sobre Trono y Escabel–,
> que nunca ha sido nadie distinguido
> con otra semejante más que yo.
> He sido conducido a contemplar
> prodigios de la ciencia de lo oculto
> que al domino sensible –pues no cabe
> referirlos en él– están vedados.
> ¡Qué asombroso transitar de noche y día,

viajero solitario y extranjero
en existencia ya sin clase o género!

Las gentes han negado mi palabra
y de un saber me acusan, difamando,
por el que no censuro al alma mía.
Ni están entre los vivos, a la luz
de lo que veo, ni en la tierra oscura
de las tumbas están entre los muertos.
Glorificado sea quien la vida
Otorga por su luz al corazón
y de la luz privándoles que guía
A quienes niegan cubre con un velo.*

De lo creado ciencias poseemos
que de Occidente Extremo, difundiéndose
han viajado del Sol hasta el Levante.
Con ellas se ha investido y se engalana
quien es puro intelecto, liberado
de conjeturas y suposiciones,
de reflexiones o especulación.
En un desierto, semejante a mí,
de blanca claridad inmaculada,
aparecí y halléme convertido
en el *imām* que guía, más la gente
con relación a él está velada.[127]

A pesar de que diversos gobiernos musulmanes han editado sellos con su efigie y de que algún que otro museo, como el de Torre de la Calahorra, en Córdoba, nos muestre su estatua de cera, no podemos hacernos una idea precisa de cómo fue el Šayj al-Akbar físicamente, sino tan sólo vislumbrar la insondable profundidad de su pensamiento y obra. Por eso, creo que es lícito y suficiente imaginarlo como un hombre de luz, que recibió y dio luz y que, al final de su existencia, se fundió con la luz.

La posteridad de Ibn ‘Arabī

La existencia del sabio murciano se desarrolla en un momento histórico en que el Islam afronta graves dificultades. En lo que atañe a los territorios de al-Ándalus, es un mundo

cuyo esplendor toca a su fin y cuyas ciudades más importantes no tardarán en pasar a manos castellanas y aragonesas. La primera es Córdoba, en el año 1236, cuatro años antes de la muerte de Ibn ʻArabī; le sigue Valencia, en el año 1238; y, finalmente, Sevilla en el año 1248, a manos de Fernando III de Castilla. Murcia, la tierra que lo vio nacer, se rinde al todavía infante Alfonso X, en 1243, poco después del fallecimiento del maestro. Pero esa difícil encrucijada no sólo afecta a los territorios occidentales, sino que cuenta con otros escenarios igual de sombríos en Palestina, donde el Islam se ve asediado, entre los siglos XI y XIII, por el empuje de los cruzados, y en Irak, cuya capital fue saqueada, en el año 1258, por el nieto de Gengis Khan. Así pues, podemos ver en el Šayj al-Akbar al depositario y heredero de una civilización que, en lo que respecta a al-Ándalus, afronta sus últimos episodios mientras que, en Oriente, se ve sometida a cambios radicales.

Ibn ʻArabī constituye, sin lugar a dudas, un personaje axial en el universo islámico, debido a su especial papel conector, tanto en un sentido geográfico, al comunicar las tradiciones sufíes occidentales con las orientales, como temporal, sirviendo de puente entre las tradiciones antiguas y modernas del sufismo, en una época en la que se produce la cristalización de las cofradías sufíes y la plasmación por escrito de doctrinas cosmológicas, psicológicas y metafísicas que sólo habían tenido, hasta la fecha, un carácter implícito, disperso o meramente oral. Sin embargo, no se limita a recoger las enseñanzas dispersas de los sabios que le precedieron, sino que lleva a cabo un auténtico trabajo lexicográfico, reformulando e infundiendo vida renovada a los términos que aparecen en los textos del pasado y privilegiando fundamentalmente los vocablos que recogen el Corán y las tradiciones proféticas como, por ejemplo, "Aliento del Todo-Misericordioso" (*nafas al-raḥmānī*), "creación continua" (*jalq al-jadīd*) o "conocedor" (*ʻālim*) en detrimento del término "gnóstico" (*ʻārif*) ya que, en el Corán, Dios se autodenomina del primer modo y no del segundo. Prueba de ese prurito por la adecuación del vocabulario técnico del sufismo es su opúsculo titulado *Terminología sufí*,[128] escrito en Malatya, en el año 1218, y reproducido también en el capítulo 73 de *Las iluminaciones de La Meca*, donde redefine las expresiones técnicas del sufismo utilizadas hasta ese momento.

Por otro lado, el fuerte vínculo que existe entre Ibn ʻArabī y el sufismo oriental se debe, como ya hemos visto, a su prolongada estancia en Anatolia y a la relación con su más que posible hijo adoptivo y discípulo predilecto, Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī. La

vinculación de este con eminentes maestros persas propició que la enseñanza akbarí arraigase en dicho país. Al-Qūnawī fue maestro de Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī (m. 1367), importante comentarista de la filosofía "iluminativa" de Šihāb al-Dīn Suhrawardī, y de Fajr al-Dīn al-'Irāqī (m. 1289), gran poeta místico e íntimo amigo del célebre Ŷalāl al-Dīn Rūmī. Otro claro ejemplo de confluencia entre la doctrina del Šayj al-Akbar y la filosofía iluminativa es la obra de Ḥaydar Āmulī (m. 1385) y de Mullā Ṣadrā Šīrāzī (m. 1640). Por su parte, Mu'ayyid al-Dīn al-Ŷandī escribió una importante exégesis a la obra *Los engarces de la sabiduría*, que dará pie a los comentarios posteriores de 'Abd al-Razzāq al-Qāšānī (m. 1330), de su discípulo Dā'ūd al-Qayṣarī y de 'Abd al-Raḥmān al-Ŷāmī (m. 1492), que son, durante el siglo XIV, los continuadores del linaje persa de la escuela akbarí. En Persia, la enseñanza akbarí ha gozado de muy buena salud hasta nuestros días y los estudios relacionados con su pensamiento nunca han perdido vigencia.

La obra del Šayj al-Akbar también dejó su impronta en 'Abd al-Karīm al-Ŷīlī (m. *circa* 1410), autor de un celebrado libro titulado *al-Insān al-Kāmil* (*El ser humano perfecto*). Con el paso del tiempo, el influjo de la enseñanza akbarí también alcanzó el Lejano Oriente: la India, Pakistán, Malasia y China. En este último país, por ejemplo, han existido eminentes seguidores de la enseñanza akbarí y numerosas obras del maestro han sido traducidas al chino. Pero la ascendencia de su enseñanza no se limita, ni mucho menos, al ámbito oriental, porque también en el Magreb el Šayj al-Akbar ha dejado una profunda huella, como demuestra su ascendencia espiritual en la figura de Abū al-Ḥāsan Šaḏilī (m. 1258) o en el maestro argelino del siglo XIX, Emir 'Abd al-Qādir (m. 1883), uno de sus más fidedignos representantes. Este insigne personaje profesaba una admiración tan extraordinaria por él, que la casa donde se instaló, durante su exilio en Damasco, es la misma en que vivió y falleció Ibn Arabī, siendo enterrados juntos. Dicho maestro es autor de un importante libro, el *Kitāb al-Mawāqif* (*Libro de las moradas*), que constituye un profundo y sagaz comentario a la obra del Šayj al-Akbar.

Pero también, al margen del marco estricto del sufismo, su figura no ha dejado de ejercer cierta influencia más o menos soterrada. Ya es célebre la tesis de Miguel Asín Palacios de que Dante pudo inspirarse en los escritos akbaríes para crear algunos pasajes de *La divina comedia*. Asimismo se ha abordado la posible ascendencia, más o menos lejana, sobre místicos cristianos como el mallorquín Ramón Llull y el castellano san Juan de la Cruz. Por otro lado, el descubrimiento en la Biblioteca Británica de una

traducción hebrea del *Libro de las teofanías* pone de manifiesto que el interés por la obra del Šayj al-Akbar trascendió, en distintos períodos, el marco cultural y religioso estrictamente islámico.

PARTE II:

MARES SIN ORILLAS. ENSEÑANZAS DE IBN ‘ARABĪ

Oh tú, que buscas el camino que conduce al secreto, retorna sobre tus pasos porque es en ti mismo donde se halla todo el secreto.

IBN ‘ARABĪ

2. PALABRAS Y SILENCIOS EN EL MENSAJE DIVINO: LA TOTALIDAD DE LOS SENTIDOS IMPLICADOS

Antes de adentrarnos en algunas de las enseñanzas fundamentales de Ibn ‘Arabī parece conveniente abordar el controvertido tema de las posibles influencias en su pensamiento. ¿De qué fuentes bebió el Šayj al-Akbar? Es obvio que nadie se desarrolla al margen del medio cultural en el que nace y crece pero, en el caso que nos ocupa, a cualquier posible influjo doctrinal siempre habrá que sumar las extraordinarias vivencias espirituales del personaje, las cuales constituyen, cotejadas con el Corán y las tradiciones proféticas, el principal manantial del que se nutre su obra. Sin embargo, en ningún caso intenta distorsionar el mensaje contenido en el libro sagrado para encajarlo en el molde de su experiencia personal, sino que es precisamente su profunda experiencia interior la que le permite descubrir la presencia de sentidos inhabituales en las fuentes coránicas y ahondar en su significado siempre renovado.

Ibn ‘Arabī contaba con una formación literaria y religiosa bastante sólida, si bien conoció relativamente tarde los tratados sufíes. De hecho, es el maestro Yūsuf al-Kūmī quien le introduce en ese tipo de literatura, cuando nuestro autor cuenta más de veinte años y ya ha transcurrido un lustro desde su precoz iluminación. No obstante, la gran cantidad de importantes maestros sufíes, tanto orientales como occidentales, que cita en sus trabajos nos permite deducir que acabó forjándose un exhaustivo conocimiento al respecto. Se han señalado las posibles influencias en su obra tanto de Ibn Masarra como de la escuela de Almería, a través de los trabajos de Ibn al-Arīf y de los discípulos de este, Abū ‘Abd Allāh al-Ghazālī y el sevillano Ibn Barraŷan, quienes son citados con frecuencia en sus escritos y también fueron perseguidos, al igual que Ibn Masarra, por el poder oficial.[1]

Por otra parte, aunque menciona a numerosos e importantes sufíes, el nombre de los filósofos más importantes de la época o del pasado –tanto helénicos como musulmanes– brilla por su ausencia, omisión que algunos especialistas, como Claude Addas, consideran una flagrante evidencia de que su dominio en este campo no superaba el de cualquier persona culta de la época.[2] A pesar de esa drástica opinión, los comentarios de índole filosófica no faltan en numerosos pasajes de sus escritos como, por ejemplo, cuando menciona las categorías de necesidad y posibilidad, el tema de la substancia universal o materia prima de que están compuestas las cosas, el problema de la eternidad del cosmos e incluso la cuestión de los universales (de los que afirma que carecen de existencia independiente, aunque pueden ser concebidos por la mente).[3] Por otro lado, en lo que atañe a su formación en teología (*kalām*), si bien sustenta en determinados aspectos idénticas posiciones que las escuelas teológicas tradicionales (mu'tazilíes y aš'aríes) –lo que denota que estaba familiarizado con sus tesis–, la diferencia estriba en que la comprensión de las ideas propuestas no se deriva, en el caso que nos ocupa, tan sólo del estudio o la reflexión, sino de la experiencia contemplativa directa.

Para Ibn ʻArabī, la filosofía (*falsafa*), y su concomitante reflexión especulativa, no son una ciencia del todo vana, si bien sus medios y fines son limitados. Por sí sola, la razón es incapaz de abarcar la realidad en toda su amplitud y profundidad, algo que sólo resulta posible gracias al develamiento interior, una vez que el instrumento epistemológico más profundo del ser humano –es decir, el centro del ser y el ápice de la conciencia– se zafa de los nudos conceptuales que lo constriñen. No obstante, admite que existen ejemplos sumamente raros de filósofos que, como el «divino Platón» –uno de los pocos que refiere por su nombre–, no derivan sus conclusiones de la mera reflexión teórica, sino de genuinas aperturas espirituales.

Se ha especulado mucho sobre lo que debe al platonismo – o, mejor dicho, al neoplatonismo– la visión del mundo de Ibn ʻArabī. No en vano ha sido llamado «hijo de Platón» y no son pocos los estudiosos que dan por sentada su supuesta adscripción neoplatónica. Hay quienes sostienen que, en ausencia de dicha influencia, nuestro autor hubiese sido un místico más, como muchos de los que él mismo describe en algunos de sus libros.[4] Según este criterio, dicha corriente filosófica le proporcionó el vehículo idóneo para articular sus propias ideas y vivencias personales. Sin embargo, no deja de ser una aseveración bastante sorprendente, habida cuenta de las dimensiones de una obra de contenido tan profundo como extenso. En cambio, como ha puesto de relieve el

profesor Michel Chodkiewicz en muchos de sus trabajos,[5] es en la misma tradición islámica –y, más concretamente, en el Corán y en las tradiciones proféticas– donde debemos buscar los principales hilos argumentales con los que el Šayj al-Akbar teje el tupido tapiz de su pensamiento.

Sea como fuere, a la hora de aplicar la etiqueta de neoplatónico a cualquier autor –ya sea presente o pasado, oriental u occidental, islámico o no–, hay que tener en cuenta que ese calificativo no comporta el mismo significado en la historia de la filosofía islámica que en la historia de la filosofía occidental. ¿Qué tipo de neoplatonismo se ha profesado, pues, en el entorno cultural islámico? Para poder responder a esa pregunta será preciso efectuar una breve digresión que nos adentre en el terreno de la historia de las ideas.

Debemos tener en cuenta que existieron dos centros históricos –uno occidental y otro oriental– que actuaron como focos de difusión de las doctrinas neoplatónicas. El primero de ellos fue Alejandría y, según la historia de la filosofía occidental, su máximo exponente Plotino. Una de las características del neoplatonismo occidental fue la búsqueda de concordancias no sólo entre Platón y Aristóteles, sino también entre filosofía y religión y, más concretamente, entre la filosofía platónica y distintas religiones como la egipcia, la mistérica, la caldea, la hebrea y, posteriormente, la cristiana. Sin embargo, es obligado precisar que la obra de Plotino –para los historiadores occidentales el principal artífice del neoplatonismo– fue prácticamente desconocida en el entorno islámico. El único texto plotiniano que manejaron los filósofos musulmanes, atribuyéndolo falsamente a Aristóteles, fue la famosa *Teología* del pseudoAristóteles,[6] que es una paráfrasis de los tres últimos libros de las *Eneadas*. Aparte de eso, el filósofo alejandrino –citado, en algunos textos, como el «jeque griego»– parece el gran ausente del neoplatonismo musulmán.

Sin menospreciar otros centros culturales situados en Siria, Irak y Persia, el principal foco de difusión del neoplatonismo oriental fue la ciudad de Harrán –ubicada hoy en día en Turquía, en la frontera con Siria–, donde arribó en el año -331 de la mano de los ejércitos de Alejandro Magno. Dicho enclave, también conocido como Heliópolis durante el período bizantino a causa del paganismo profesado por sus habitantes, se convirtió, desde principios de la era cristiana, en una capital cosmopolita del saber, haciendo posible la pervivencia de la antigua cultura helénica, en estado más o menos puro, varios siglos después de que, tras la adopción del cristianismo como religión oficial del imperio romano, fuese proscrita en el entorno occidental. En Harrán

confluyeron la astronomía babilónica, la sabiduría persa y la filosofía griega, siendo un enclave fundamental para el desarrollo del hermetismo.[7] A partir de ese crisol cultural, el neoplatonismo oriental se difundió por el medio intelectual islámico convirtiéndose en uno de los principales vehículos a través del cual los eruditos musulmanes interpretaron la filosofía griega, en especial a Platón y Aristóteles.

Al igual que el neoplatonismo occidental, el oriental también se esforzó en encontrar concordancias entre Platón y Aristóteles. Por ejemplo, los llamados "peripatéticos" de la escuela de Bagdad seguían a Aristóteles en la lógica, pero eran neoplatónicos en su metafísica. Pero se trata, importante es precisarlo, de un neoplatonismo con neto sabor persa, cuyos principales rasgos son el sincretismo greco-oriental y la identificación de inteligencias angélicas y esferas planetarias. Así pues, una de las principales diferencias entre el neoplatonismo oriental y el occidental es el modo en que ambos abordan el concepto de "emanación". Mientras el movimiento oriental desemboca en la teoría de las diez inteligencias mediadoras entre la divina unidad y la materia más densa –e identificadas con distintas esferas celestiales–, el neoplatonismo occidental acaba reduciendo esas emanaciones a tres: el Uno, el Intelecto y el Alma del Mundo. Es principalmente, dicho sea de paso, a partir de la evolución de la actividad filosófica en al-Ándalus –y, en especial, gracias a los comentarios de Avempace y Averroes–, cuando la filosofía comienza a distinguirse de la religión, y Aristóteles de Platón.

Además, parece como si la atribución del calificativo de "neoplatónico" conllevase, sobre todo en la historia de la filosofía hispana, una especie de descrédito intelectual para el autor a quien se aplica, el cual se ha visto obligado a recurrir a fuentes ajenas a su propia tradición cultural para completar una visión del mundo de mayor coherencia y calado. Las siguientes palabras de Titus Burckhardt delimitan claramente, a nuestro entender, el alcance de la cuestión: «Frecuentemente se ha echado en cara a los filósofos árabes –y por tales entendemos a todos aquellos que redactaron sus obras en lengua árabe– el haber mezclado tan inextricablemente la herencia aristotélica que transmitieron al occidente cristiano con elementos platónicos como si se hubieran hecho culpables de una inducción a error. En realidad, la "mezcla" que se les reprocha representa una magnífica obra de reconciliación, una síntesis en el sentido original de la palabra, sin la cual sería casi imposible imaginarse el florecimiento espiritual de la Edad Media cristiana. La fecunda combinación de rigor intelectual y espíritu contemplativo, que en los siglos XII y XIII dio grandeza a las escuelas de París, Chartres, Oxford y Estrasburgo –

por sólo citar algunas–, se debe, en buena parte, justo a esta "mezcla", es decir, a las obras del árabe al-Kindī, de los persas al-Fārābī (Alfarabius) e Ibn Sīnā (Avicena) y de sus sucesores españoles como Ibn Gabirol (Avicebrón) e Ibn Bāŷŷa (Avempace) que todos combinaron el pensamiento rigurosamente metódico del Estagirita, que procede de demostración en demostración, con la visión directa de la esencia de las cosas, propia de Platón».[8] Queremos señalar tan sólo, como ya hemos apuntado, que esa búsqueda de concordancias entre Platón y Aristóteles no es netamente islámica, sino neoplatónica en origen.

Si, tal como postula la doctora Claude Addas, Ibn 'Arabī no había leído directamente a Platón ni a otros filósofos, es difícil imaginar cómo pudo influir en él, de manera tan determinante, esa corriente filosófica. Pero, aun admitiendo abiertamente las posibles influencias neoplatónicas sobre el conjunto de su obra, ese rasgo tampoco explicaría demasiado, ya que más o menos platónicos eran todos los pensadores musulmanes de la época y del pasado, tanto los que se hacían llamar peripatéticos (aristotélicos), como los que se definían abiertamente como neoplatónicos. El mismo Averroes –que fue uno de los primeros filósofos musulmanes que se esforzó en leer a Aristóteles sin la lente del platonismo– escribió un comentario a *La república* de Platón porque, al disponerse a glosar *La política* de Aristóteles y no localizar dicho texto en la biblioteca califal, no tuvo reparo alguno en utilizar la obra platónica. En definitiva, el medio cultural islámico estaba profundamente impregnado de neoplatonismo.

Cuando se habla de posibles influencias en la obra akbarí, se observa que la atribución de algunas de ellas no hace, en ocasiones, sino reproducir el problema general de las fuentes de las que, según algunos especialistas, ha bebido históricamente el sufismo: filosofía griega, hermetismo, zoroastrismo, cristianismo e incluso yoga y budismo. No son pocas las ocasiones en que los estudiosos parecen interpretar la cuestión de las fuentes en función de sus propios intereses intelectuales. Resultan paradigmáticos a ese respecto los casos de Miguel Asín Palacios y Henry Corbin quienes, a pesar de ser lecturas imprescindibles, nos brindan perspectivas un tanto sesgadas sobre aspectos concretos de la doctrina del Šayj al-Akbar. El primero quiso a toda costa, invirtiendo papeles y tiempos históricos, ver en él a una persona profundamente influida por el cristianismo. No obstante, ha quedado sobradamente demostrado que, en el caso específico de la península ibérica, fueron los místicos sufíes quienes dejaron su impronta en la espiritualidad cristiana. No es que seamos especialmente filo-musulmanes, pero no

cabe otra conclusión desde el momento en que al-Ándalus constituyó uno de los focos de irradiación cultural más importantes de la Edad Media hispana y europea en lo que concierne a matemáticas, astronomía, medicina, filosofía y, por qué no, también en lo que atañe a mística. Incluso se ha planteado la posibilidad de que el sufismo no sólo influyese en la mística hispana, sino también en la renana, la cual ha alumbrado a personajes de la talla de Meister Eckhart (m. 1328), por ejemplo.[9]

Para Henry Corbin, Ibn ʻArabī era un criptochií o un ismailí oculto. Si bien este eminente estudioso ha efectuado contribuciones impagables a la comprensión del pensamiento akbarí, fundamenta algunas de sus conclusiones en semejante adscripción. Entre otras cosas, Corbin era especialista en chiísmo, y tal vez sus vastos conocimientos en ese campo distorsionaran su visión al respecto. De igual modo, el estudioso francés concede excesiva importancia al dominio *imaginal*, donde los significados desnudos se encarnan en símbolos vivientes, perdiendo de vista otros ámbitos más profundos de la realidad igualmente importantes como, por ejemplo, el reino de la pura luz, más allá de las formas imaginales y sensoriales. En este caso es posible que Corbin se viese influido por su participación en el Círculo de Eranos y el movimiento de la psicología profunda, la cual otorga un alto valor al universo de símbolos e imágenes.

En los últimos tiempos, también se han publicado distintos trabajos que comparan el pensamiento de Ibn ʻArabī con diferentes figuras y sistemas filosóficos: Meister Eckhart, Nicolás de Cusa, la física moderna, Kierkegaard e incluso el deconstruccionismo del francés Jacques Derrida.[10] Sin entrar en la mayor o menor adecuación de esas tesis, sólo se nos ocurre que, al igual que todas las grandes obras del saber humano, la vasta producción literaria y el pensamiento multifacético del Šayj al-Akbar son comparables a un inmenso espejo donde cada cual puede ver reflejadas sus propias tendencias intelectuales y espirituales.

La preeminencia del Corán en la obra akbarí

Si bien su pensamiento nunca es convencional, Ibn ʻArabī no fue un heterodoxo, y mucho menos un hereje. Lejos de fáciles atribuciones de esoterismo –Asín Palacios escribe, por ejemplo, que *Las iluminaciones de La Meca* constituyen la «*biblia* del esoterismo musulmán»[11]–, investigaciones más recientes, fidedignas y basadas en un

mejor conocimiento de los textos originales, como las efectuadas por el profesor Michel Chodkiewicz en sus esclarecedores trabajos, ponen de manifiesto que la práctica totalidad de las declaraciones efectuadas por el Šayj al-Akbar encajan perfectamente en el edificio religioso del Islam y, más en concreto, de su libro revelado. Sin incurrir en exageración alguna, cabe afirmar que el conjunto de sus escritos constituye un extenso y profundo comentario, una nota a pie de página –como dirían algunos– al Corán y las tradiciones proféticas, los cuales cita profusamente. Como él mismo nos advierte: «Todo lo que recogemos en nuestros escritos y expresamos en nuestras reuniones procede del Corán y sus tesoros».[12] Tengamos en cuenta que, a pesar de sus elevadas visiones y experiencias interiores, no abandonó el estudio de las ciencias coránicas en ningún momento de su vida y que, como demuestra en sus estudios el citado profesor Chodkiewicz, buena parte de su obra se articula, de manera más o menos encubierta, de acuerdo a la disposición del texto sagrado.

Por ejemplo, el *Libro de las teofanías* se atiene, capítulo tras capítulo, al desarrollo de las aleyas que componen la segunda azora coránica («La Vaca»), mientras que los ciento catorce capítulos de que consta la sección de *Las iluminaciones de La Meca*, dedicada a las estaciones espirituales, siguen en orden inverso la secuencia de las azoras coránicas, infundiendo un orden, imperceptible a primera vista, a la engañosa desorganización de los capítulos que componen dicha sección. Esa reciprocidad entraña cierta lógica, ya que las moradas espirituales constituyen los mojones en el itinerario que conduce del ser humano a Dios, mientras que el Corán es una revelación dirigida de Dios al ser humano. Tiene bastante sentido, en consecuencia, que la exposición alegórica del itinerario místico comience en la última azora –titulada «Los seres humanos»– y culmine en la primera, «La que abre» (*al-Fātiḥa*), la cual es sinónimo de iluminación y de encuentro con la realidad última. El camino místico es una ascensión que se inicia en el extremo más alejado de la manifestación divina –el yo separado del ser humano– y concluye en el principio creador, simbolizado por la primera azora y, más precisamente, por el punto de la letra *bā'*, la primera letra del Corán y de la frase *bismillāh* («En el nombre de Dios») que inaugura la oración en cuestión y también el libro sagrado.[13] Todos los textos akbaríes están salpicados de referencias de esa índole. Por consiguiente, intentar leer a Ibn ʻArabī pasando por alto la relevancia del Corán como hilo conductor de su exposición implica perder de vista el meollo de sus reflexiones y cercenar arbitrariamente sus auténticas raíces ideológicas.

Como no podía ser de otro modo en un personaje de su talento, Ibn ‘Arabī aplica un profundo sistema hermenéutico a la lectura del Corán. Dicho sistema –que puede denominarse “superliteral” o, más bien, integral– no anula el espíritu de la letra ni sus múltiples interpretaciones, si bien es en la misma letra donde deben sondearse, hasta sus últimas consecuencias, los inagotables significados implícitos en el mensaje divino. El Šayj al-Akbar mantiene un escrupuloso respeto por la forma de la palabra divina, en la que no cabe alterar ni una coma, ya que es la expresión directa de Dios. Sus lecturas, no obstante, distan mucho de apegarse a la letra muerta y abren, por el contrario, un amplio abanico de posibilidades hermenéuticas. Sin embargo, él no es, estrictamente hablando, un esoterista (*bāṭini*), es decir, alguien que prime el sentido oculto en detrimento del mensaje exterior, como tampoco cabe afirmar que sea un literalista o exoterista (*ẓāhiri*) que trate de reducir el mensaje divino a una serie de mandamientos sofocantes y esclerotizados. Muy al contrario, desde su peculiar perspectiva, el mensaje exterior no anula el significado interior ni viceversa, sino que ambos se descifran mutuamente. Ese curioso sistema de interpretación se basa en la doble naturaleza tanto de Dios como del ser humano, la cual es, simultáneamente, interior y exterior, oculta y aparente, no-manifiesta y manifiesta, sin que ninguna de ambas facetas predomine sobre la otra. Dios se dirige, por consiguiente, a la totalidad del ser humano, sin dar preferencia a un aspecto sobre otro.[14]

La exégesis akbarí de los textos sagrados es todo un ejemplo de relectura (*relegere*), una de las etimologías de las que el filósofo romano Cicerón hace derivar el término «religión». *Relegere* supone leer una y otra vez los textos sagrados para desentrañar al máximo sus posibles sentidos, tanto evidentes como ocultos. La lectura superficial siempre da lugar a interpretaciones parciales y erróneas. Lejos de cualquier superficialidad, la hermenéutica de Ibn ‘Arabī constituye tanto una revelación del significado, como una revolución del significante. Debemos subrayar que la grafía de las letras árabes transmite, por sí misma, un poderoso mensaje ideográfico que muchas veces torna imposible separar significante y significado, forma y contenido.

La “superliteralidad” del mensaje divino no conlleva, ni mucho menos, la repetición rutinaria de los mismos significados, puesto que el Corán –escribe nuestro autor– es perpetuamente nuevo para quienes lo recitan desde lo más profundo del corazón y no tan solo con la garganta y la boca. La menor partícula gramatical atesora un océano de sentidos continuamente renovados con cada lectura, de modo similar a la renovación

constante que, según el sufismo, afronta el cosmos a cada momento. El texto sagrado es una revelación inagotable para el santo, el amigo de Dios, el intérprete privilegiado que sabe leer tanto en el gran texto de la existencia, como en el mensaje contenido en el libro escrito. Esa peculiar exégesis –que no opone forma y fondo y cuyo espíritu no anula la letra del mensaje divino, ni viceversa– demuestra ser una fuente inagotable de inspiración dando lugar a lecturas verdaderamente felices y audaces del texto coránico.

De todas ellas, tal vez una de las más llamativas, a la par que polémicas, sea la referente a la aleya que proclama: «Nada hay igual como Él» (*laysa ka-miṯli-hi šay'un*) (42:11) y que, según nuestro autor, ofrece la siguiente interpretación alternativa y blasfema a ojos de los alfaquíes: «Nada hay como su igual». La razón es la presencia, en árabe, de dos partículas comparativas: "como" (*ka*) e "igual" (*miṯl*). En su opinión, las repeticiones de la palabra divina no son arbitrarias. Por tanto, ambas partículas gramaticales deben permanecer a la hora de leer la frase, la cual arroja el sentido de que ese "igual" de Dios es el ser humano perfecto, quien ha sido creado a imagen de Dios ya que, según recoge un dicho profético, «Allāh creó a Adán según su forma».[15]

No menos atrevida es la interpretación que nos brinda sobre una de las categorías más elevadas de santos, las gentes de la reprobación, atribuyéndoles alegóricamente los atributos que el Corán asigna a los llamados infieles (*kāfirūn*). De ese modo, en el *Libro de las teofanías*, declara refiriéndose a ellos: «Están ciegos, sordos, mudos e irremediablemente perdidos», utilizando los mismos términos con que se describe, en la azora titulada «La vaca» (2:18), a las personas faltas de fe. Y, dilucidando el sentido de la raíz verbal *k-f-r*, que significa "ocultar", escribe que el término es aplicable a ese tipo de santos porque disimulan su elevado rango espiritual a los ojos del mundo manteniendo en secreto cuanto reciben en la intimidad de su contemplación. El Corán también reseña, con respecto a ellos, que «Dios ha sellado sus corazones y sus oídos; una venda cubre sus ojos» (2:7). Y señala nuestro autor que ese sello no es, en el caso de las gentes de la reprobación, sino la aniquiladora presencia divina que los torna sordos para el mundo, de manera que no escuchan más palabra que la de Dios, siendo también el resplandor de la luz divina el que ciega su mirada, y la sobrecogedora presencia del ser divino la que sella su corazón a todo lo que no es Él. De modo parecido, el Corán se refiere a quienes se muestran negligentes en sus plegarias: «¡Ay de los que oran distraídamente para ser vistos!» (107:4-5), y que Ibn 'Arabī identifica con los santos que, si bien cumplen exteriormente sus deberes religiosos, han trascendido cualquier deseo o

aspiración personal al respecto, con lo que sus actos y sus oraciones ya no les pertenecen porque Dios mismo se ha convertido en «su audición, su visión y su habla».[16]

Una interpretación similar, que ha despertado no pocas suspicacias entre ciertos lectores, aparece en la última parte del capítulo dedicado a Noé, en su sintético texto *Los engarces de la sabiduría*. En este caso, los supuestos infieles que son anegados por las aguas reciben la consideración de ascetas que aspiran denodadamente a la visión divina. Vistos desde esa óptica totalizadora, sus teóricas transgresiones no son sino una alegoría de sus prácticas extremas de abnegación y ascetismo que les llevan, más allá de sí mismos, a zambullirse en el insondable océano de la perplejidad divina. Y esos aniquilados en Dios para siempre –concluye– no encuentran a nadie que los socorra salvo Dios mismo, dado que «Toda cosa perece salvo su Faz» (28:88). Pertenecen, en consecuencia, a la categoría de los ascetas que, tras perderse en el océano insondable de la presencia divina, no retornan al mundo, una categoría inferior a la de quienes, tras contemplar la faz divina, regresan para servir a los seres.

Así pues, el Šayj al-Akbar invierte, pero nunca subvierte, el significado del mensaje coránico, sugiriéndonos que la palabra divina, al igual que Dios mismo, es *coincidentia oppositorum*, conciliación de contrarios, encuentro de paradojas, armonización de sentidos enfrentados. Pero no se trata –insistamos en ello– tanto de una novedad estilística o de un capricho personal, como de un recurso hermenéutico que intenta sacar a la luz los tesoros escondidos en la palabra divina:

> Es conocido que, cuando las escrituras, hablan de Dios el Altísimo, utilizan un lenguaje que presenta, para el común de los creyentes, un sentido aparente, en tanto que, para la elite, comprende la totalidad de los sentidos implicados en su formulación, con independencia de la lengua en que hayan sido revelados.[17]

Los significados en apariencia contradictorios no son mutuamente excluyentes, sino que constituyen fases de un mismo proceso de comprensión que ha de conducir, a la postre, a la integración de los contrarios en una totalidad coherente. Por otro lado, dado que Dios se describe en sus escrituras mediante cualidades imperfectas como ira, celos, pasión y demás, debemos suponer –explica Ibn ʻArabī– que aquello que se nos antoja negativo entraña, forzosamente, un mensaje positivo. No resulta tan extraño, entonces, que Dios oculte a sus íntimos amigos bajo la apariencia de sus enemigos más feroces. Todo cuanto existe, positivo o negativo, remonta sus raíces a un nombre o atributo divino. Por esa razón: «Las gentes de la intimidad, la belleza y la misericordia tan sólo perciben la

perfección y la belleza, ya sea en el Corán o en cualquier otra cosa».[18] Siempre tenemos a nuestro alcance la posibilidad de transformar cualquier condición aparentemente negativa en su contraparte positiva, si sabemos devolverla, en una suerte de proceso alquímico, a su naturaleza original, la fuente de donde ha emergido: «Procede igualmente y transpón, de idéntico modo, cualquier característica censurable a su forma indeterminada para que, a través de una adecuada determinación, devenga merecedora de alabanza».[19] Y eso es, precisamente, lo que hace nuestro autor con el contenido de la escritura sagrada, devolver el significado aparente a su sentido último, que no es sino el mensaje abierto e incluyente de la misericordia universal.

Al comentar el versículo coránico «Y mi misericordia abarca todas las cosas» (7:156), se acoge de nuevo a la lectura superliteral de la palabra divina para poner de manifiesto su doctrina de la apocatástasis, según la cual las criaturas serán devueltas sin excepción a una condición de beatitud sin fin de la que queda excluida, por supuesto, la eternidad del castigo. Leemos también en el Corán: «¡No desesperéis de la misericordia de Dios! Dios perdona todos los pecados» (39:53). El perdón absoluto no es susceptible de interpretación y tampoco está reñido, en contra de lo que pudiera creerse a primera vista, con la doctrina teológica tradicional de la eternidad del infierno. Lo que ocurre es que, para Ibn ʻArabī, infierno y sufrimiento no son equiparables. Una vez que han concluido su período establecido de penalidades, los moradores del infierno experimentan una modalidad de felicidad que les es propia y que está en consonancia con su naturaleza ígnea, de tal manera que, si se viesen transportados al paraíso, sufrirían enormemente.

Y, con relación a la formulación coránica: «Todo perece salvo su Faz», que significa en su variante habitual que, con excepción de la Faz divina, cualquier cosa está condenada a la completa extinción, Ibn ʻArabī escribe que, en este caso, el ambiguo pronombre posesivo "su" también se refiere a la auténtica naturaleza primordial de los seres tal y como son conocidos por la mente divina desde la eternidad sin principio. Dicho con otras palabras, todo es transitorio salvo el conocimiento inmutable que Dios tiene de cada cosa, que es la faz imperecedera de esta:

> El pronombre «su» se refiere a la «cosa». La cosa es aniquilada con respecto a su forma pero no con respecto a su faz y su realidad, que no es sino lo Real a través del cual la cosa se manifiesta a sí misma.[20]

Y, casi en la conclusión del segundo capítulo de *Las iluminaciones de La Meca*, dedicado a la ciencia de las letras, señala:

> Sumérgete en el océano del Corán incomparable si estás dotado de poderoso aliento. En caso contrario, limítate al estudio de las obras que comentan su sentido exterior y no te adentres en él porque, si no, perecerías, pues profundo es el mar del Corán. Si el que se zambulle no se mantuviese en los lugares próximos a la orilla, jamás retornaría. Los profetas y sus herederos, guardianes de la ciencia profética, son aquellos que vuelven de esos lugares por misericordia hacia el universo. De los que se han quedado detenidos, tras haber llegado a la meta, permanecen allí sin volver jamás a la superficie. Nadie saca provecho de ellos, y ellos no sacan provecho de nadie: pusieron el punto de mira en el fondo del océano –o, más bien, es el océano quien apuntó hacia ellos– y se sumergieron en él eternamente.[21]

LA CIENCIA DE LAS LETRAS

Parte indisociable de este especial enfoque hermenéutico es, sin duda, la denominada "ciencia de las letras" (*'ilm al-ḥurūf*), la modalidad de expresión más sintética y alusiva de la tradición sapiencial islámica. Muy similar a la Cábala hebrea, esta arcana disciplina también puede ser utilizada para fines menos nobles –como magia blanca y adivinación, por ejemplo–, aunque su principal objetivo estriba en descifrar los principios fundamentales de la revelación y proporcionar las claves para la plena comprensión de los tesoros ocultos en el texto coránico porque, si las palabras que contiene el libro son sagradas, no lo son menos las letras que las componen. La ciencia de las letras precede a la de las palabras y los nombres porque lo simple es anterior a lo compuesto. En tanto elementos constitutivos del verbo divino, las letras no son objeto de un mero abordaje especulativo, sino de un tipo de comprensión no racional que trasciende el lenguaje discursivo. Dado que Jesús representa el principio del compasivo y vivificador aliento divino, y las letras están vinculadas a la respiración, la presente disciplina se halla bajo su protección.[22]

Precisemos también que el nombre de esta rama del saber es, estrictamente hablando, el de ciencia de las consonantes, ya que la escritura árabe sólo recoge la notación de las consonantes. Las vocales no forman parte de la estructura de la palabra escrita, sino que sólo sirven para pronunciarla o animarla. La vocal es movimiento y la ausencia de vocalización, reposo. En ese sentido, la efusión de la vocal vivifica el cuerpo inerte de la letra escrita, de modo parecido al Aliento del Todo-Misericordioso que, según la tradición sufí, insufla el espíritu divino en el cuerpo de arcilla de Adán y también en el cuerpo de carne y hueso de María, madre de Jesús.

Tanto hebreos como musulmanes comparten los principios de este conocimiento, existiendo importantes puntos de coincidencia entre ambas tradiciones. Llama la atención que, en la España donde transcurrió casi la primera mitad de la vida de Ibn ‘Arabī, se recogiese por escrito, en algún momento del siglo XIII, el *Zohar*, un texto cabalístico fundamental. Un diálogo consignado por R.W.J. Austin, entre un doctor de la tradición hebrea e Ibn ‘Arabī, evidencia que este último no desconocía que la Torá comienza con la letra *beth*, que es el equivalente de la *bā’* árabe y la primera letra del Corán. Pero nada permite deducir que sus conocimientos sobre cultura hebrea superasen a los de cualquier persona cultivada de la época.[23] Por ese motivo, es en las mismas fuentes islámicas, tal como ocurre con otros aspectos de la enseñanza akbarí, donde debemos buscar el origen del vasto dominio que nuestro autor evidencia en esta área.

En el contexto del Islam se considera que ‘Alī ibn Abī Ṭālib (m. 661) –yerno del Profeta y malogrado primer imán de los chiíes– es el fundador de esta rama del conocimiento sagrado. Se trata de un saber que vemos plenamente desarrollado en los trabajos de antiguos sufíes como Sahl al-Tustarī y su principal discípulo, el célebre místico y mártir Manṣur al-Ḥallāŷ (m. 922), a quienes el Šayj al-Akbar considera máximos exponentes de dicha disciplina. El primero es autor de la *Risāla al-ḥurūf* (*Epístola de las letras*), un pequeño texto sobre las sílabas aisladas que aparecen al principio de algunas azoras coránicas y que, muy probablemente, fue traído a al-Ándalus por el cordobés Ibn Masarra, después de su famoso viaje a Oriente.[24] En este campo, Ibn ‘Arabī se sitúa –según él mismo declara– en el mismo linaje que el maestro cordobés, quien también escribió un tratado al respecto –traducido y editado en castellano hace algunos años[25]–, donde se ocupa no sólo de las virtudes físicas de las letras, sino también de sus cualidades espirituales. El sabio murciano consagra el denso y altamente técnico segundo capítulo de *Las iluminaciones de La Meca* a esta importante disciplina, especificando que contiene las claves para entender la totalidad del texto ulterior. Un aura de misterio rodea a esta ciencia pues, según advierte, está prohibido revelarla a personas que no son dignas de ella: «Aunque la presencia divina se propaga en toda palabra, forme parte o no de la recitación, no conviene saber que cualquier palabra pronunciada, hasta la eternidad de las eternidades, forma parte del Corán».[26]

Al igual que el hebreo, el árabe es una lengua sacra donde las letras poseen un preciso simbolismo, cuya lectura exige tener en cuenta tres dimensiones distintas: espacial, relacionada con su forma gráfica; sonora, vinculada con su pronunciación, y numérica,

puesto que cada letra tiene asignada una cifra. Por ejemplo, la primera letra, *alif*, tiene asignado el valor 1, *bā'*, el 2, *ŷīm*, el 3…, con *kāf* comienzan las decenas, con *qāf*, las centenas, mientras que *ghayn*, la última letra del alifato, se corresponde con la cifra 1 000. A esa distribución se añade la polarización del alifato en catorce letras "luminosas" y catorce "tenebrosas". Las letras luminosas –o solares– se refieren a las sílabas individuales, sin sentido aparente, que figuran en el encabezamiento de veintinueve azoras coránicas. Por ejemplo, la segunda azora se inicia con las sílabas *alif-lām-mīm* y, por su parte, la vigésima se abre con *ṭā-hā*. De esas letras aisladas, así como del resto, los comentaristas extraerán un océano de significados. Se sigue de lo anterior que una sola aleya coránica, una sola palabra e incluso una sola letra, pueden ser objeto de exhaustivas acotaciones. Resulta obvio, pues, que la comprensión teórica de la terminología utilizada en el texto revelado no agota, ni mucho menos, su contenido.

Los seguidores de esta disciplina consideran que el mensaje numérico contenido en el Corán es tan importante como el mensaje verbal permitiendo descifrar, teóricamente, todos los eventos que han sido, son y serán. Ibn 'Arabī conocía bien su aplicación, ya que le permitió predecir la victoria musulmana en la batalla de Alarcos –en el año 1195–, basándose en el valor numérico de las palabras: «Te hemos concedido una clara victoria» (48:1), aunque también en otras revelaciones visionarias. Asimismo, al comentar la predicción del sufí sevillano Ibn Barrāŷān, efectuada al parecer mediante procedimientos astrológicos, referente a la toma de Jerusalén por parte de los musulmanes, en el año 1187, el Šayj al-Akbar puntualiza, en *Las iluminaciones de La Meca*, que esa predicción también estaba contenida en el valor numérico de las letras iniciales de la trigésima azora del Corán, si bien se apresura a añadir que los sabios disimulan, con ese tipo de recursos, el hecho de que su conocimiento no procede de cálculo astrológico ni aritmético alguno, sino directamente del develamiento intuitivo.[27]

Ibn 'Arabī llega a afirmar que el lenguaje es una comunidad de seres vivos donde cada letra cumple con su función específica. Las letras se ubican en los límites del mundo físico siendo generadas –según explica– por la interacción y la rotación de distintas esferas celestiales, las cuales se disponen concéntricamente en torno a la esfera última (*al-falak al-akṣā*). Todo cuanto existe –ángeles, constelaciones, planetas, días, horas, elementos naturales, etcétera– está regido por una o más letras. En este campo convergen nociones de física, numerología, ciclos temporales, así como la relación que existe entre la forma de las letras y distintas partes del cuerpo humano. Aunque todos esos

conocimientos son inútiles –insiste el Šayj al-Akbar– si no son recibidos a través de la develación y el sabor directo. La ciencia de las letras –reiterémoslo– no es un mero saber teórico, sino un don divino.

Más allá de sus vertientes mágicas y adivinatorias, uno de los principales objetivos de esta ciencia es el descubrimiento del nombre supremo de Dios que corona los noventa y nueve nombres divinos utilizados en la creación y el mantenimiento del mundo. Según Ibn ʻArabī, el conocimiento divino está incompleto a falta del nombre que contiene al resto de los nombres. La tradición afirma que quien lo adquiere no sólo obtiene poder sobre todas las cosas, sino que también alcanza, por encima de cualquier otro logro, la sabiduría fundamental –es decir, el conocimiento completo de uno mismo– que torna superfluo cualquier otro tipo de comprensión pues, si tal como explica, la existencia es una letra de la que nosotros somos el sentido,[28] es en nosotros mismos donde debemos buscar el sentido de la vida y el significado último de todos los libros sagrados.

La ley religiosa

El hecho de que el Šayj al-Akbar consagre numerosas páginas a cuestiones relativas a la ley religiosa (*šarī'a*), las normas legales (*fīq*) y los ritos de adoración evidencia que la importancia que otorga a dichos asuntos no es una mera concesión a la galería, sino que constituye otro de los ejes en torno a los cuales gira el conjunto de sus reflexiones. De ahí que no puedan sino sorprender las acusaciones de innovación, permisividad e incluso ateísmo, vertidas sobre su persona a lo largo de los siglos.

En materia de jurisprudencia son diversas las adscripciones que se le atribuyen. Ya hemos señalado que Ibn ʻArabī no es un *bāṭini*, esto es, un esoterista que destruya la apariencia exterior de la palabra divina para relegar a un segundo plano las observancias y obligaciones que dimanan de ella. El estricto respeto por el mensaje coránico de que siempre hace gala no induce a extraer ese tipo de conclusiones. Asimismo, en no pocas ocasiones se ha relacionado su posición jurídica con la escuela literalista (*ẓāhiri*), hoy desaparecida, cuyo máximo representante es el cordobés Ibn Ḥazm (m. 1064). Sin embargo, por más que contemplase en un sueño que una luz envolvía al Profeta y a Ibn Ḥazm como si fuesen un solo cuerpo,[29] y habiendo estudiado su pensamiento y

comentado una de sus obras jurídicas,[30] tampoco se considera –como él mismo matiza en uno de sus poemas– seguidor de su escuela:

> Me han convertido en discípulo de Ibn Ḥazm,
> pero no soy de aquellos que dicen: «Ibn Ḥazm dijo».
> ¡No! Pero tampoco soy de los que invocan la
> autoridad de ningún otro.[31]

En cuestiones legales, el Šayj al-Akbar evidencia una posición ecléctica y conciliadora que le lleva a tratar de validar las opiniones –a veces contrapuestas– de las principales escuelas de jurisprudencia islámica: *ḥanbalī*, *mālikī*, *ḥanīfī*, *šafī'ī*, *ẓahiri*. Sus apreciaciones en este campo intelectual no se atienen, en consecuencia, a una corriente preestablecida. Constatamos, pues, que sus opiniones a este respecto denotan la misma independencia que advertimos en otras facetas de su vida y obra.

Cuatro son, a su entender, las fuentes primarias de la ley religiosa: el Corán, la Sunna –es decir, las costumbres y el conjunto de dichos y tradiciones del Profeta–, el consenso y, en contadas ocasiones, la analogía. El Corán y la Sunna constituyen los fundamentos activos, mientras que el consenso y la analogía son sus fundamentos pasivos. El hecho de que la ley religiosa se erija sobre cuatro principios también tiene que ver con los campos de la numerología y la cosmología, ya que el número cuatro posee –según Ibn ʻArabī– preeminencia en el proceso de generación del cosmos. Todo cuanto existe procede de cuatro atributos o nombres divinos: vida, conocimiento, voluntad y poder. También los seres engendrados están constituidos por los cuatro elementos de fuego, aire, agua y tierra. Y, por su parte, el cuerpo humano se compone de cuatro humores: bilis, bilis negra, sangre y flema. La correlación entre los ámbitos de jurisprudencia, cosmología, medicina y gramática es un tema recurrente, que está en consonancia con el carácter sintético y microcósmico que asigna a la humanidad en general y al ser humano perfecto en particular.[32] En su calidad de heredero y vicerregente de Dios, y en consonancia con su naturaleza comprehensiva, al ser humano le está permitido todo excepto aquello que prohíbe expresamente la ley divina:

> El estatuto original de las cosas es la ausencia de obligación legal. Dios, en efecto, ha creado para nosotros todo aquello que hay sobre la tierra y corresponde, por tanto, a quien pretende imponernos una limitación, aportar una prueba apoyada por el Libro, la Sunna y también el consenso.[33]

Dicho con otras palabras, la carga de la prueba corresponde siempre a quien quiere establecer una prohibición. De acuerdo con su perspectiva integral de la palabra divina, si el sentido interior no anula la forma exterior, lo contrario también supondría cercenar el mensaje revelado. A ese respecto, se muestra implacable con los juristas que, careciendo de la menor experiencia espiritual de primera mano, tratan de imponer a otros sus injustificadas interpretaciones de la ley. Para el Šayj al Akbar es impensable que las palabras y los silencios de Dios sean arbitrarios. En el mensaje divino –en cuya expresión no sobra ni falta una sola coma– tan importante es lo dicho como lo omitido. En consecuencia, si cada palabra divina entraña un sinfín de significados, los silencios no son menos ilustrativos y, por consiguiente, no corresponde a nadie interpretarlos a su antojo. Y, subrayando el carácter abierto de cualquier precepto religioso, aclara lo siguiente:

> Todo aquello sobre lo que la *šarī'a* mantiene silencio no tiene más estatuto legal que la licitud original. Las prescripciones de la Ley sagrada se imponen sobre los nombres y los estados pero no sobre los seres en tanto que tales. Dicho de otro modo, sólo se impone un acto legalmente obligatorio sobre quien es capaz de aceptar esa obligación, ya se trate de una orden o de una prohibición, de una acción o de la abstención de una acción. De hecho, toda persona incapaz de cumplir alguna de las prescripciones que Dios impone, no está contemplada por dicha Ley.[34]

Pero no menos crítico se muestra con aquellos que, como los esoteristas, retuercen el mensaje divino para abstenerse de la observancia de la ley exterior, dado que son, a su juicio, unos completos ignorantes en lo que concierne a las realidades más sutiles. No podemos llamarnos a engaño, porque nadie está exento del cumplimiento de la ley, y mucho menos quienes, como los sufíes, han asumido un compromiso especial con Dios. Estamos muy lejos de la permisividad e incluso del libertinaje que algunos censores superficiales han querido achacarle. De igual modo que la forma y el fondo del mensaje revelado se descifran y sustentan mutuamente, también la religión exterior se asienta en la religión interior, y viceversa, algo que Ibn ʻArabī subraya de manera rotunda con las siguientes palabras: «La ley revelada es idéntica a la realidad esencial (*ḥaqīqa*) […]. La ley es la realidad esencial».[35]

Ley revelada y realidad esencial conforman el punto de partida y la meta del sufismo, a los que debemos añadir el sendero (*tariqa*) que conecta a ambos. De ese modo, la vía espiritual describe un recorrido circular que comienza con la *šarī'a* y concluye con ella. Dado que no hay oposición entre interior y exterior, entre oculto y aparente, entre

primero y último, el punto de partida también es la meta. De ese modo, los santos de rango más elevado, los más próximos a Dios, pertenecientes a la categoría de los *malāmiyya* o gentes de la reprobación, no se distinguen en absoluto de los creyentes ordinarios, no llevan a cabo presuntos milagros y no destacan socialmente por su especial piedad, brillantez o perspicacia religiosa, sino que adoptan el aspecto de los devotos comunes, se limitan a acatar las prescripciones de la ley –cinco oraciones diarias, ayuno, peregrinación y demás– y nunca se sobrepasan en su fervor devocional.

Así pues, el escrupuloso respeto por la ley religiosa que siempre evidencia Ibn ʻArabī obedece, en buena medida, a su profunda vocación *malāmī*, ya que el *malāmī* –quien no teme en atraer sobre sí la culpa y el deshonor– es un puro servidor que no defiende ningún tipo de posesión material, intelectual o espiritual, sino que tan sólo efectúa los movimientos prescritos por Dios, revistiendo con el ropaje de actos comunes su extrema cercanía a la presencia divina. Habiendo sido creado a imagen de Dios, el ser humano sólo puede restaurar la forma divina original, según la cual ha sido primordialmente concebido, asumiendo plenamente su servidumbre ontológica y situándose «en lo más bajo de lo más bajo» (95:5). Desde esa óptica, en la que exterior e interior no se oponen entre sí, la más elevada santidad se cifra en la perfecta obediencia a los mandamientos divinos.[36]

No obstante, la ley divina no es rígida y no exige a nadie más allá de su capacidad, en consonancia con el siguiente versículo coránico: «Dios sólo impone al alma aquello que es capaz de soportar» (2:286). Por ello, el perdón y la misericordia tienen la primera y la última palabra en lo que respecta a cualquier posible trasgresión. La sanción sólo se aplica cuando la compasión brilla por su ausencia, lo que suele ser la tónica en el caso humano. Desde el punto de vista divino, no obstante, el perdón siempre prevalece, pues la misericordia es un factor indisociable de la misma existencia. La auténtica ley religiosa es la compasión y el amor, algo que explicitan perfectamente las siguientes palabras evangélicas: «Cualquier otro mandamiento, en esta sentencia se resume: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo; así que el cumplimiento de la ley es el amor» (13:9-10). A pesar de la muy imperfecta aplicación humana de esa verdad, la misericordia divina siempre impera sobre cualquier otra consideración, de acuerdo con lo que Dios mismo declara a través de una tradición profética: «Mi misericordia prevalece sobre mi ira». También leemos en el Corán: «Mi misericordia abarca todas las cosas» (7:156). Y asimismo: «Él se ha prescrito la

misericordia» (6:12). Por consiguiente, ningún padecimiento perdura eternamente porque la naturaleza del sufrimiento es provisional y limitada, mientras que la misericordia es un factor constante y todo-inclusivo.

Cualquier situación, experiencia o emoción, incluyendo las que nos parecen más negativas –como la cólera, el apego o los celos, por ejemplo–, es noble en esencia porque hunde sus raíces en un atributo divino. No deviene innoble sino en la medida en que se despliega al margen de los límites establecidos por la ley religiosa. Cuando son reasumidos en dichos límites, hasta los rasgos más negativos recuperan su carácter divino:[37]

> Todo en el mundo es elevado, no existe entre las esencias del mundo supremacía alguna […]. Nada en el mundo es vil, puesto que toda esencia mundana está ligada a una esencia divina que la conserva. Todo es virtuoso, noble, elevado, no al contrario. Hablamos de noble y vil sólo para entendernos, como se habla corrientemente en la calle.[38]

Incluso la aparente desobediencia de la ley –como, por ejemplo, cuando Adán y Eva comieron del árbol prohibido que, según la interpretación akbarí, no es sino el árbol de la dualidad– es un requisito inexcusable para la eclosión del amor, el perdón y toda una serie de nombres y atributos divinos desconocidos, tanto para los ángeles como para otros excelsos seres de la creación que se muestran incapaces de desobedecer. Los secretos del perdón únicamente se revelan a través de la rebeldía. El amor total sólo puede ser conocido plenamente en la distancia, la separación y el exilio. La imperfección es inseparable de la perfección:

> Dios dijo: «Él ha dado a todo su creación» (20:50), la cual es idéntica a la perfección de esa cosa, de modo que no carece de nada. La razón es que hemos sido creados de acuerdo al modelo de aquello que posee perfección ilimitada […]. Nada emerge de la perfección sin que esté de acuerdo con la perfección apropiada. Así pues, no existe cosa alguna en el cosmos que sea imperfecta. Si no fuera por los accidentes que dan lugar a las enfermedades, el ser humano disfrutaría por sí mismo dentro de la forma del cosmos, igual que el cosmos disfruta por sí mismo, y se deleitaría en él pues es el Jardín de lo Real […]. De manera que la perfección constituye un atributo intrínseco de las cosas, mientras que la imperfección es un asunto accidental cuya esencia es la perfección.[39]

Como observa el Šayj al-Akbar: «La más grave de las desobediencias a que está expuesto el ser humano es la ignorancia que hace perecer al corazón porque el corazón es, en el ser humano, la morada de la que Dios se ha reservado el privilegio».[40] Y la

ignorancia aquí aludida no es otra que el desconocimiento de nuestra conexión indestructible con la fuente suprema de la existencia.

3. UNIDAD DEL SER: «NO HAY, EN EL SER, SINO DIOS»

«Hazme entrar, oh Señor, en las profundidades del océano de tu unidad infinita.»[1] Esas son las palabras –según el estudioso del sufismo Martin Lings– que abrían una oración que acostumbraba a utilizar Ibn ʻArabī. Una de las vigas maestras sobre la que descansa la doctrina akbarí es la «unidad de Dios» o, dicho en términos filosóficos, la «unidad del ser» o «unidad de la existencia» (*waḥdat al-wuŷūd*), una expresión que, si bien él no acuñó personalmente, ni utilizó de manera explícita en ninguna de sus obras, ha terminado convirtiéndose, con el paso de los siglos, en una marca distintiva de su doctrina. De hecho, su principal discípulo, Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, tan sólo la emplea en un par de ocasiones en sus propios escritos, siendo más concretamente un discípulo de este, Ṣadr al-Dīn al-Farqāni (m. 1300), quien comenzó a utilizarla más ampliamente. Sin embargo, la expresión no adquirió carta de naturaleza como elemento identificador de la enseñanza akbarí hasta transcurrido casi un siglo desde la muerte del maestro, siendo popularizada, sorprendentemente, por algunos de sus principales detractores, como el célebre polemista Ibn Taymīyya (m. 1328), quien acusó a Ibn ʻArabī de panteísmo y herejía. Así pues, nos encontramos con tres términos capitales –ser, Dios y unidad– cuya definición y posibles interrelaciones conforman buena parte del armazón del inspirado discurso akbarí.

De entrada, es de obligada mención que, en su acepción original, la palabra árabe *wuŷūd* –traducida generalmente como "ser" o "existencia"– significa "encontrar", mientras que el participio "encontrado" (*mawŷūd*) se aplica, en general, a los existentes concretos o lo que la filosofía aristotélico-tomista denomina "entes". Pero la raíz *w-ŷ-d*, de la que procede el término, cuenta también con otras importantes acepciones como, por ejemplo, percepción, conciencia y conocimiento. Ibn ʻArabī denomina a los más altos conocedores de la realidad «gentes del develamiento y el encuentro», precisando

que dicho encuentro se refiere a la verdadera existencia. En consecuencia, no se trata, ni mucho menos, de un hallazgo de índole teórica, sino de una experiencia que acaece en un estado sumamente especial de conciencia, de acuerdo con otro de los importantes sentidos otorgado al término, que es el de "encuentro en el éxtasis", dado que ambos vocablos –existencia y éxtasis (*wayd*)– también proceden de la misma raíz etimológica. La perspectiva de la unidad del ser no es tanto fruto de la especulación filosófica, como de una inequívoca experiencia de orden contemplativo tan sólo accesible a través de la disciplina del sufismo y de otros senderos similares de sabiduría. La separación entre existencia y conocimiento o la creencia de que la conciencia es un epifenómeno de la existencia sólo es uno de los muchos reduccionismos que aquejan a la mentalidad moderna.

En cierto sentido cabe afirmar que las entidades particulares son determinaciones de la existencia ilimitada (*al-wuyūd al-muṭlaq*). Aunque todos los seres comparten el escurridizo y, hasta cierto punto, indefinible factor de la existencia, no son la existencia en sí. Así pues, lo que define a cada entidad concreta es la privación de ser que la identifica y en virtud de la cual no es Dios o el ser en sí, sino ángel, humano, animal, árbol, etcétera. Eso supone que lo que somos con respecto a dicha existencia ilimitada sólo puede describirse en términos negativos. Desde esa perspectiva, una mariposa, una estrella o un árbol, por ejemplo, constituyen algunas de las innumerables formas de no ser Dios o, mejor dicho, de serlo y no serlo –como apuntaría el Šayj al-Akbar– porque, si bien las entidades concretas no son la existencia absoluta, participan en mayor o menor grado de ella.

Tal como la conciben los seguidores de la escuela akbarí, la existencia –o, si se prefiere, el ser– se refiere a una realidad singular «que no comporta número y que es indiferenciada en sí misma, una realidad única que no es susceptible de partición alguna y que el número de existentes tampoco multiplica […]. Nosotros sostenemos la unidad de la existencia pero nunca la unidad de lo existenciado, pues éste no es único sino múltiple».[2] Cabe precisar a ese respecto que, si bien la posición doctrinal de Ibn ʻArabī ha sido popularizada con la denominación de unidad del ser, también podría ser bautizada, con igual justicia, como "unidad de la totalidad" (*aḥadiyya al-majmūʼ*), puesto que la multiplicidad desempeña en ella un papel no menos relevante. La diversidad no es completamente ilusoria, ni se ve anulada por la unidad. Puede llegar a ser trascendida, pero nunca negada. No en vano nuestro autor consagra numerosas

páginas a exponer la realidad de la multiplicidad relacionándola, como veremos dentro de poco, con la doctrina de los nombres divinos.

Cuando hablamos de unidad es importante tener en cuenta, al igual que hacía la antigua filosofía helénica, la distinción entre unidad *henádica* (*aḥadiyya*) y unidad *monádica* (*wāḥdaniyya*) o unidad pura y unidad plural, también llamadas unidad exclusiva e inclusiva, respectivamente. La primera de ellas se refiere a la unidad en sí misma –el "no-dos" o el "uno sin segundo" de muchas tradiciones espirituales–, más allá de cualquier noción relativa a unidad y multiplicidad, ya que ese tipo de conceptos presuponen algún tipo de división o diferenciación. En este caso, la palabra "uno" no designa a lo que entendemos normalmente como tal, sino que es un símbolo de lo absolutamente simple e inefable, de algo que no puede ser aprehendido sin romper su perfecta unidad porque cualquier acto de percepción y conocimiento escinde la realidad en sujeto y objeto. En tanto estricta unidad, Dios –la existencia ilimitada– no puede ser calificado, definido, ni determinado en modo alguno.

Ahora bien, considerado desde el punto de vista del cosmos y de la pluralidad de los existentes, podemos decir que la unidad contiene en potencia el resto de los números y que la multiplicidad no es sino el despliegue de aquella. Expresándolo con un simbolismo numérico al que el Šayj al-Akbar recurre en distintas ocasiones, la cifra 1 000, por ejemplo, deriva su realidad del número 1, en ausencia del cual carece de valor. Sin embargo, no se puede escribir 1=1 000 porque esa equivalencia no sólo supone negar la multiplicidad de lo múltiple, sino también la unidad del uno. Aunque todos los números constituyan distintas facetas de la unidad y no designen, en última instancia, sino conjuntos de unidades, eso no quiere decir que posean idéntico valor. Algunos especialistas, como Titus Burckhardt[3] y Toshihiko Izutsu,[4] opinan que ambos tipos de unidad son análogos, respectivamente, a la distinción vedántica entre la realidad suprema no cualificada, más allá de formas, cualidades y atributos (*nirguṇa brahman*), y esa misma realidad dotada de cualidades distintivas (*saguṇa brahman*).

Representantes de la escuela akbarí, como Ḥaydar Amulī – según Henry Corbin, el más preclaro comentarista chií de Ibn ʻArabī–, han recurrido a diversas imágenes para ilustrar la copresencia de unidad y multiplicidad, de existencia ilimitada y de entidades concretas como, por ejemplo, el símil del océano y las olas: «Sabe que la existencia absoluta, o Dios, es como un océano sin límites, mientras que las cosas determinadas e individuales son como las corrientes y las olas innumerables […]. Las formas existentes

no son, en sus determinaciones, sino el despliegue de la existencia absoluta bajo las formas requeridas por sus propias perfecciones esenciales, así como por las particularidades de sus articulaciones internas. Además, si bien desde cierto punto de vista, las olas no son el mar, desde otra perspectiva son lo mismo que el mar […]. Las cosas existentes determinadas se distinguen del mismo modo del Absoluto puesto que son determinadas y condicionadas, pero no son diferentes en lo que concierne a su propia esencia y realidad, que es la existencia pura. Porque, desde este punto de vista, no son sino existencia».[5]

Así pues, el sabio integral "ve con dos ojos", es decir, contempla simultáneamente océano y olas, luz y colores, unidad y multiplicidad, ser y no-ser, manifestación y no-manifestación, sin que la visión de una empañe la percepción de la otra. Y es que, como matiza Toshihiko Izutsu: «La unidad de la existencia no es monista ni dualista sino que, como visión metafísica de la realidad que consiste en ver la unidad en la multiplicidad y la multiplicidad en la unidad, es algo mucho más sutil y dinámico que el monismo y el dualismo filosóficos».[6]

El principio de la unidad de la existencia se hace eco de la enseñanza fundamental del Islam, que es la unidad de Dios (*tawḥīd*), expresada en la profesión de fe (*šahāda*), la cual proclama que «No hay dios sino Dios» (*lā īllā illā-llāh*), en reconocimiento de que Dios es uno y único y de que el atributo de divinidad tan sólo a Él pertenece. Pero, junto al credo teológico, tenemos también una declaración de fe ontológica, formulada por Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 1111), Ibn ʻArabī y otros, la cual afirma que no hay, en el ser, sino Dios (*laysa fīlwuŷūd siwā Allāh*), evidenciando la permutabilidad de ambas nociones desde el punto de vista de la metafísica islámica. Y bien podríamos añadir, parafraseando al ilustre Tomás de Aquino (m. 1274) –buen conocedor, como muchos escolásticos medievales, de la filosofía musulmana–, que no hay, en Dios, salvo un puro ser.

No obstante, al postular la unidad entre ambas nociones debemos poner sumo cuidado en no convertir a Dios –el puro acto de ser– en un *ente supremo*, es decir, en una entidad unida o separada, en el espacio y en el tiempo, de otros existentes. Es el peligro que se corre al agregar el artículo "el" al verbo "ser", obviando que se refiere más a una acción que a un sustantivo. Si a esa entidad suprema le asignamos atributos fijos e inalterables, entonces, habremos caído en la más burda idolatría. Por otro lado, la aseveración de que no hay, en el ser, sino Dios, no equivale a decir que todo es lo mismo de manera

indiferenciada y vaga, confundiendo así la unidad del ser con la unidad de los existentes, sino que únicamente Dios está dotado de verdadera existencia y que todo lo que no es Él tan sólo comparte, de un modo u otro, ese atributo.

No se puede concluir, como hacen algunos intérpretes simplistas, que si Dios es el ser de las cosas, se sigue necesariamente que estas son el ser de Dios. Según la paradójica perspectiva del Šayj al-Akbar y de otros exponentes de la sabiduría tradicional, aunque Dios es todo, no todo es Él; o, tal como recoge un clásico anónimo de la tradición contemplativa cristiana: «Él es tu ser pero tú no eres el suyo».[7] Por su parte, hay una aleya coránica que asegura que Dios «está con vosotros dondequiera que os encontréis» (57:4), a lo cual se apresura a matizar Ibn ʻArabī que, pese a ello, nosotros no siempre estamos con Él. En consecuencia, no es de extrañar que nuestro autor suscriba declaraciones como que: «Él es Él, y las cosas son las cosas»[8] o que «Lo Real es lo Real, y la criatura es la criatura»,[9] si bien en otras ocasiones se decanta por formulaciones antitéticas del tipo: «(Porque Dios) no es las cosas creadas ni éstas son algo distinto de Él».[10] A la vista lo anterior, no parece fácil asignar una cómoda etiqueta, como panteísmo o monismo, a tan sofisticada visión del mundo.

ENTRE LO NECESARIO Y LO IMPOSIBLE

Tal vez percibamos mejor la relación entre unidad y multiplicidad, entre existencia y existentes, entre océano y olas, abordando tres categorías ontológicas fundamentales, que son el ser necesario (*wāŷib al-wuŷūd*), lo posible (*mumkim*) y lo imposible (*muḥāl*).

De la primera categoría sólo cabe predicar el ser, ya que no depende de ningún factor extrínseco para su existencia. Dicho ser ilimitado y completamente autosuficiente es incognoscible en sí mismo y, en consecuencia, sólo podemos aprehenderlo a través de sus variadas e inagotables manifestaciones. En el extremo opuesto del espectro se sitúa la categoría de la completa imposibilidad o la nada absoluta, es decir, aquello que no puede ser de ninguna manera. Sin embargo, aunque este no-ser absoluto tampoco puede ser pensado ni concebido en modo alguno, hay otra clase de no-existentes que sí que resultan accesibles al conocimiento, como los pensamientos que se presentan en la mente en tanto meros inteligibles, aunque carecen de realidad en el mundo exterior, o las

experiencias que ocurren en un determinado estado de conciencia –como, por ejemplo, los sueños–, pero no se presentan en otros ámbitos.

Entre necesidad e imposibilidad se ubica la categoría de lo posible, cuyo principal rasgo definitorio es que puede acoger tanto existencia como inexistencia –pues no es ni una cosa ni la otra–, estableciendo también los límites del conocimiento humano. Así pues, lo posible no es mera nada (lo que no puede ser en modo alguno) ni puro ser (aquello que no puede dejar de ser), sino que se sitúa a idéntica distancia entre ambas condiciones:

> Si lo posible fuese un existente que no puede ser cualificado por la inexistencia, sería idéntico a la existencia verdadera. Si fuese una mera inexistencia que no puede ser cualificada por la existencia, entonces, sería imposible.[11]

Ibn ʻArabī destaca que la ambigüedad ontológica de lo posible aboca ineludiblemente a la perplejidad (*ḥayra*) porque, dado su estatuto limítrofe entre ser y no-ser, cabe afirmar de ello tanto que existe como que no existe. Dado que es y no es simultáneamente, lo posible es ilimitado y carece, por tanto, de contrario. La anfibología de lo posible también está vinculada con la importante noción de *barzaj*, que significa, como hemos visto, istmo o intermediario. La ilimitada esfera de lo posible congrega cualidades de ámbitos ontológicos –el ser y la nada– que, de otro modo, jamás llegan a encontrarse y, por ese motivo, constituye el *barzaj* o estado intermedio por excelencia:

> Primero: el ser absoluto que no puede concretarse y que es el mismo ser de Dios, ser necesario *per se*. Segundo: el no-ser absoluto que, según su esencia, es nada y tampoco puede concretarse en modo alguno y que es el ser imposible que se opone al ser absoluto, de tal modo que si a ambos se les definiese con toda precisión, serían iguales. Ahora bien, no cabe que existan dos contradictorios opuestos sin que entre ambos haya una diferencia que distinga a uno de otro […]. Esta diferencia que existe entre el ser absoluto y la nada es el sublime intermediario, uno de cuyos aspectos mira al ser y el otro hacia la nada […]. Tal es, por consiguiente, el tercer objeto, en el cual está contenida la totalidad de los (seres) posibles.[12]

También se sirve de la alegoría del espejo –una de sus favoritas– para ilustrar la relación entre esas tres categorías ontológicas, definiendo lo posible como la imagen de la existencia ilimitada reflejada en el espejo de la nada absoluta. La imagen proyectada sobre un espejo no es una nada completa (el espejo sin imagen alguna), ni tampoco existe verdaderamente (pues sólo es un reflejo):

> La causa de que el *barzaj*, es decir, lo posible entre el ser y la nada, sea susceptible de esa doble relación positiva y negativa, no es otra que el ser opuesto por su esencia misma a aquellas dos realidades. Más claro, la nada absoluta se presenta como si fuese un espejo al ser absoluto. Éste ve su forma propia en aquélla y esa forma es la esencia de lo posible. Por esto tiene lo posible esencia positiva y realidad en su mismo estado de no-ser; por esto, también aparece lo posible bajo la misma forma del ser absoluto; por esto, en fin, lo posible se define por la ilimitación, pudiendo decirse de él que es infinito. A su vez, el ser absoluto es un espejo para la nada absoluta. Ésta se contempla a sí misma en ese espejo de la verdad y la forma que en él se ve es la esencia misma de la nada.[13]

Desde la perspectiva del proceso de manifestación (o, dicho en términos más tradicionales, de creación), lo posible se halla inclinado con igual fuerza tanto a la existencia como a la no-existencia, y esa atracción equidistante entre ambos polos torna imprescindible –en opinión del Šayj al-Akbar– la intervención de un factor que decante la balanza a favor del ser. Es el imperativo existenciador «¡Sé!» (*kun*), emitido por el Aliento del Todo-Misericordioso (*nafas al-raḥmānī*), el que dispensa generosamente la existencia a los posibles:

> Dios dio preponderancia a la existencia de las cosas posibles por encima de su inexistencia porque ellas anhelaban esa preponderancia a través de sus esencias. Por consiguiente, eso supone un modo de sumisión de lo Real en esa búsqueda por parte de la posibilidad, y también es un don gratuito, porque Dios es el Independiente de los mundos. Sin embargo, Él se ha descrito a sí mismo diciendo que amó ser conocido por las cosas posibles, puesto que era desconocido, y una de las características del amante es someterse a la voluntad del amado; aunque, de hecho, Él sólo se somete a sí mismo. La cosa posible no es sino un velo en esta divina búsqueda.[14]

Cuando se habla de necesidad y de posibilidad no podemos dejar de mencionar que no se están abordando meras nociones teóricas, sino procesos de autoconocimiento en los que participa la totalidad del individuo. Aproximarse a la esfera de lo necesario también significa despojarse de todo lo contingente que hay en nosotros para sacar a relucir la realidad intemporal que se oculta en lo más profundo.

TEOFANÍAS

Ante la rancia y olvidada pregunta «¿qué es el ser?» –aunque, más bien, deberíamos decir ¿qué es ser o existir?–, no es posible postular que consiste en esto o aquello, lo cual evoca la respuesta a la misma cuestión recibida por Moisés, en la cima del monte Sinaí,

de parte de Dios al ser inquirido por su íntima naturaleza: «Yo soy el que soy» (o, según la versión hebrea: «Yo seré el que seré») (Éxodo, 3:14). No en vano Ibn ʻArabī sólo se atreve a describir a los existentes particulares como «la nada de la nada», es decir, como una doble negación que da lugar a algo positivo, pues las cosas «existen en la nada de la nada, que es ser».[15]

Pero, si bien Ibn ʻArabī no intenta definir la pura existencia ya que, en última instancia, es inefable, sí que nos brinda, al igual que han hecho muchos de sus discípulos y seguidores, diversas analogías para acercarnos a la comprensión de su escurridiza naturaleza. Y uno de los símiles que emplea es el de la luz. Cuando un rayo luminoso atraviesa un prisma, se descompone en diferentes colores, pero a pesar de que percibimos colores distintos, siempre estamos contemplando la misma luz. Podemos afirmar que los colores cuentan con cierta realidad propia sin sostener, por ello, que mantienen una existencia independiente de la luz. Por otro lado, aunque la luz permite ver, en sí misma es invisible y únicamente podemos captarla a través de los colores en que se descompone. Y, al igual que sucede con la luz, si bien el ser es la realidad a través de la cual las cosas se tornan presentes, es inasible en sí mismo. No puede ser percibido si no gracias a sus infinitas manifestaciones o, dicho en lenguaje teológico, mediante sus teofanías (sg. *tayŷalli*; pl. *tayŷalliyat*), que es aquello que Dios muestra de sí mismo según la capacidad de cada receptor o, si se prefiere, el modo en que la misma luz se refleja en los ilimitados espejos de la creación. Filósofos neoplatónicos, como Proclo, utilizaron el término *henofanías* o manifestaciones de la unidad. Y, de igual modo, cabría usar la palabra *ontofanías* o apariciones del ser.

El término "teofanía" es de origen griego y significa "aparición divina". En árabe está relacionado etimológicamente con el verbo *ŷilwa*, que quiere decir "quitar el velo a la novia en la noche de bodas", aunque la definición más técnica que nos brinda el Šayj al-Akbar es que teofanías son «las luces de lo invisible que se revelan en el corazón».[16] Otra definición adicional de teofanía es que constituye la luz del ser que disipa la oscuridad de la inexistencia, y también la luz del conocimiento que extingue las tinieblas de la ignorancia. La manifestación de Dios y el hecho de tornarse cognoscible coinciden con la aparición del cosmos. Desde esa perspectiva, teofanías no son sino las distintas limitaciones que Dios instaura en sí mismo para llegar a ser conocido. Así pues, podemos concebir el proceso de eclosión de la existencia como el establecimiento de una

serie de restricciones aparentes trazadas sobre aquello que no puede ser circunscrito en modo alguno:

> Siempre que Dios se nos revela o nos informa sobre sí mismo, ya sea que proclame su trascendencia o su semejanza, lo vemos como si se tratase de una limitación. La primera limitación a la que Él se somete a sí mismo es la Nube opaca que no tiene aire por encima ni por debajo. La Realidad estaba en ella antes de que crease la creación. Después dice: «Y se sentó en el Trono», lo que también representa otra limitación. Y luego dice que descendió a los cielos más bajos, siendo ésta también una limitación. Dice además que mora en el cielo y sobre la tierra y que Él está con nosotros dondequiera que estemos y, por último, que Él es, en esencia, nosotros mismos. Dado que nosotros somos seres limitados, Él siempre se nos describe de esa manera. Incluso el versículo «Nada es como Él», constituye una limitación […]. Así pues, Él está limitado por todas las limitaciones de todas las cosas limitadas.[17]

Por consiguiente, lo que propicia el despliegue del cosmos no es, propiamente hablando, una creación *ex nihilo* al uso, ni un desbordamiento de ser –igual que el postulado por neoplatónicos como Plotino y Filón–, sino un movimiento de creciente determinación en el que la existencia absoluta se adapta a la capacidad de cada posible receptor de ella, un proceso que es también un juego de espejos, un flujo de perenne descubrimiento donde la realidad última se presenta de manera siempre distinta, siempre nueva, de acuerdo a las diversas capacidades de quienes acogen dicha revelación, sin olvidar que de lo que se está hablando aquí es, fundamentalmente, de la revelación del ser al no-ser.

Ibn ʻArabī distingue, básicamente, dos tipos de teofanía: invisible y visible, relacionadas, respectivamente, con los dos tipos de unidad –exclusiva e inclusiva– antes reseñados. La primera de ellas –denominada "santísima efusión" (*al-fayḍ alaqdas*), teofanía esencial y misericordia de la misericordia– se produce en el ámbito de la no-manifestación y consiste meramente en el establecimiento de las distintas posibilidades de existencia. Se dice de ella que constituye la eterna revelación de Dios a sí mismo. Por su parte, la teofanía visible –también llamada "santa efusión" (*al-fayḍ al-muqaddas*) y teofanía sensorial– es la que recubre dichas posibilidades con el manto de la existencia objetiva y equivale, por tanto, al imperativo creador mediante el cual asumen características y configuraciones concretas.

El siguiente dicho profético alude a ambas modalidades teofánicas: «Dios ha creado a las criaturas en las tinieblas, después derramó sobre ellas su Luz». Y, en el Corán, también leemos que Él «instituyó las tinieblas y la luz» (6:1). Esas tinieblas se refieren a la dimensión no-manifiesta en que moran los posibles, los soportes invisibles de la

revelación del ser, mientras que la luz representa la irradiación del espíritu divino, el vivificador Aliento del Todo-Misericordioso, sobre los posibles decantándolos del lado de la existencia. Nos encontramos, pues, con una doble irradiación: la efusión suprema o interior, en la que Dios se revela desde toda la eternidad a sí mismo, y la efusión exterior que proyecta en el cosmos sus infinitas perfecciones y cualidades y que constituye, en consecuencia, la revelación de Dios a todo lo que no es Él. La doctora Claude Addas compara ambos tipos de teofanía con las nociones eckhartianas de *bullitio* y *ebullitio*, es decir, la efervescencia en el seno de la Deidad y el desbordamiento subsiguiente, productor del universo.

Si la primera teofanía no depende de nada y determina de manera irrevocable todo lo que es, la segunda está condicionada por las capacidades instauradas por la primera. Las criaturas emergen en la realidad manifiesta según el conocimiento proporcionado en su estado de no-manifestación. Ibn ʻArabī lo describe en los siguientes términos: «Dios, alabado sea, crea a la criatura según lo que ella es en sí misma y en su propia entidad. Sólo la inviste con la existencia mediante el acto llamado "traer a la existencia"».[18] Añadir únicamente que ambos tipos de revelación teofánica son simultáneos y perpetuos. La existencia absoluta nunca deja de darse a sí misma y de plasmarse en inagotables configuraciones, transformándose sin cesar en existencia relativa. Por consiguiente, no se está hablando aquí tanto de una jerarquía ontológica, o de algún tipo de orden cronológico, como de facetas co-emergentes de una misma estructura atemporal.

«YO ERA UN TESORO ESCONDIDO»

Así pues, la realidad se presenta bajo dos aspectos en apariencia contrapuestos: interior y exterior, no-manifiesto y manifiesto, oculto y revelado. En su faceta no-manifiesta, el ser en sí mismo –definido por los filósofos como la unión de esencia y existencia– es incognoscible, un misterio metafísico inviolable, inaprensible, completamente simple, lo más indeterminado de lo indeterminado y lo más desconocido de lo desconocido.[19] Nada se puede afirmar ni negar al respecto. Trasciende todo predicado o juicio. Es el misterio de un misterio envuelto en un misterio, en el que no cabe distinguir entre potencia y acto, forma y materia, causa y efecto, sujeto y objeto, ni establecer ningún tipo de diferenciación. Ese estado no está condicionado siquiera por el hecho de no poseer límite

concebible alguno. Es unidad pura a la que no se puede asignar ningún calificativo porque cualquier atribución rompería su absoluta simplicidad. Por ese motivo, en su faceta interior o no-manifiesta –o lo que algunos traductores vierten como la "esencia divina"–, la realidad última ni siquiera recibe, estrictamente hablando, la denominación de "Dios". Ese nombre, al igual que cualquier otro, ya supone una cierta polaridad, dado que excluye implícitamente todo lo que no es Él. Explica Ibn 'Arabī:

> Estando más allá de todas las relaciones, la esencia no es una divinidad. Puesto que todas las relaciones tienen su origen en nuestras esencias eternas no-manifiestas, somos nosotros quienes (en nuestra latencia eterna) la convertimos en una divinidad, siendo aquello a través de lo cual Él se conoce como divino. Él no se conoce (como Dios) hasta que nosotros no somos conocidos.[20]

Pero, a pesar de que la realidad posee una faceta interior completamente oculta e inviolable, también alberga un principio de división que no es sino el anhelo por ser conocida o, si se prefiere, el deseo de compartir el ser y la conciencia con todos aquellos que sean capaces de participar de ellos. Es lo que sostiene una célebre tradición profética, citada por el Šayj al-Akbar en no pocas ocasiones, que dice así: «Yo era un tesoro escondido y amé ser conocido. Por eso, creé a las criaturas para que me conociesen. Y me conocieron». Esas palabras nos transmiten el mensaje de que la polarización primordial que, acompañada del amor, emerge en el tejido inconsútil de la existencia ilimitada es la autoconciencia y, con ella, la hipotética separación entre sujeto y objeto, conocedor y conocido, amante y amado, Dios y no-Dios. El despliegue de la realidad posee un carácter eminentemente epistemológico que lo convierte en una aventura de descubrimiento donde el ser y el conocer se hallan indisolublemente unidos. Henry Corbin subraya el cariz cognitivo de dicho proceso cuando escribe: «Ese abismo divino encierra el misterio del tesoro escondido que aspira a ser conocido y crea a las criaturas con el fin de convertirse en ellas en objeto de su propio conocimiento».[21]

No podemos soslayar el papel preeminente que desempeña el amor en ese despliegue. Sin embargo, el amor de que nos habla Ibn 'Arabī no sólo es sinónimo de existencia, sino también de aliento y movimiento. Y la dinámica del amor –con independencia de que se trate de las esferas divina, cósmica o humana– siempre denota una búsqueda de una plenitud o una perfección que no se posee. Dios cuenta con la perfección en lo que respecta a sí mismo, pero no con relación al cosmos y la creación. Esta última es la perfección que incluye al defecto, la cual consiste en que Él se reconoce y se percibe en

lo contingente y lo temporal, irradiando el esplendor de su eternidad sobre un soporte efímero, vertiendo el mar de su existencia infinita en un recipiente limitado:

> Así, bajo cualquier aspecto que se considere, el movimiento que conduce de la inexistencia a la existencia es el movimiento del amor, ya sea por parte de Dios o por parte del cosmos. La perfección es amada por sí misma. El conocimiento que Dios tiene de sí mismo, en tanto que independiente de los mundos, le pertenece a Él solamente. Sólo queda por realizar la obtención del autoconocimiento mediante el conocimiento de lo efímero, que se deriva de las esencias latentes cuando son traídas a la existencia. La forma de la perfección sólo puede ser completada cuando congrega el conocimiento de lo efímero y de lo eterno […]. Todo movimiento en el cosmos es un movimiento de amor en busca de su perfección.[22]

Ese anhelo por conocerse en los existentes concretos, por conciliar finitud e infinitud, es el que instaura la distinta preparación (*isti'dād*) de los posibles –el primer indicio de articulación en el seno de la unidad indiferenciada– para reflejar el ser de manera más o menos plena, puesto que estos no poseen genuina existencia, sino que tan sólo son meros receptáculos de ella. Además de santísima efusión y teofanía esencial, el presente grado ontológico también recibe, como hemos señalado, el apelativo de misericordia de la misericordia. Recibe esa denominación porque, careciendo de objeto alguno sobre el cual ejercerse, la misericordia sólo puede obrar sobre ella misma. Transformándose en "cosa" (*šay'*), la misericordia establece el límite primordial en la existencia y proporciona el soporte que va a permitir la exteriorización del contenido del tesoro oculto:

> El primer objeto de la misericordia todo-abarcante es la coseidad de la esencia que crea la misericordia a partir de la misma misericordia. Por consiguiente, el primer objeto de la misericordia es la misma misericordia, después la coseidad de los nombres que hemos mencionado y, en tercer lugar, la coseidad de todos los existentes que sin fin adquieren existencia hasta el infinito, sea en este mundo o en el más allá, substanciales o accidentales, simples o compuestos, sin ninguna consideración relativa a su adecuación o propósito.[23]

No debemos confundir la misericordia con ninguna variedad de emoción humana ya que, en el lenguaje propio de Ibn 'Arabī, siempre es equiparable a la donación del ser a través del Aliento del Todo-Misericordioso: «La existencia misma es una misericordia para cada cosa existente».[24] Esta misericordia ontológica –como la denomina Toshihiko Izutsu– es indiscriminada, comprehensiva y universal. Extiende su dominio a lo invisible y lo visible sin dar preponderancia a lo positivo ni a lo negativo. Su función irrevocable es conceder continuamente el ser a todo, entregándose sin restricción, con absoluta

ecuanimidad y desapego, propagándose a través de la oscuridad de la no-existencia como una llamarada incontenible.

Dios conoce lo que es, y lo que es viene determinado por las distintas predisposiciones para acoger la misericordia existenciadora. Es el conocimiento de dichas predisposiciones el que condiciona el modo en que se plasmarán en la dimensión exterior. Ni siquiera Él puede modificar las predisposiciones esenciales que son el contenido de su conocimiento. De ese modo, Él conoce el cosmos en el estado de inexistencia y lo trae a la existencia de acuerdo con el contenido de dicho conocimiento:

> Dios sólo desea lo que es […]. Su voluntad depende de su conocimiento que, a su vez, depende del objeto de su conocimiento, que eres tú y tu estatuto esencial. El conocimiento no tiene efecto sobre el objeto de conocimiento, mientras que lo conocido tiene un efecto sobre el conocimiento y le comunica, a partir de él mismo, lo que le pertenece como propio.[25]

ENTIDADES INMUTABLES: ETERNOS OBJETOS DE CONOCIMIENTO

La polaridad existencia/inexistencia es una impronta que condiciona la naturaleza de las relaciones establecidas entre sujeto y objeto en todos los órdenes de realidad, ya que este último, con independencia de que se trate de un objeto de conocimiento, amor, deseo, búsqueda, etcétera, siempre será inexistente considerado en sí mismo, con todas las consecuencias que se derivan de ello. Afirma Ibn ‘Arabī:

> Como hemos mencionado en *Las iluminaciones de La Meca*, sólo lo inexistente es capaz de ejercer influencia, pero no lo existente. Si este último parece ejercer alguna influencia, tan sólo se debe a la autoridad que ejerce lo inexistente. Este conocimiento es extraño y rara vez se habla al respecto.[26]

La inexistencia atrae a la existencia, lo conocido actúa sobre el conocedor, el amado altera la condición del amante: es una constante en el pensamiento del Šayj al-Akbar que, tal vez, se haga eco de la vieja máxima aristotélica de que la naturaleza aborrece el vacío. Pero, como ya hemos apuntado al hablar de necesidad, posibilidad e imposibilidad, debemos distinguir dos tipos básicos de inexistencia: la nada absoluta –o aquello no puede ser en modo alguno–, y la nada capaz de acoger el ser. Esta segunda modalidad de no-ser es la constituida por las entidades inmutables (*a’yān ṯābita*) inexistentes o esencias de los posibles (*a’yān al-mumkināt*), es decir, las infinitas

posibilidades de existencia y conocimiento contempladas por la conciencia divina. La expresión *a'yān ṯābita* –derivada del término *ayn* que significa ojo, esencia y también fuente– ha recibido traducciones muy variadas, desde *hecceidad* o "mismidad" (nomenclatura tomada del filósofo medieval escocés Juan Duns Scoto [m. 1308]) hasta ejemplar eterno, esencia eterna no manifiesta, esencia latente, prototipo fijo o arquetipo permanente, traducción esta última que debe evitarse pues puede inducir a concebir los *a'yān ṯābita* en tanto ideas platónicas. Sin embargo, a diferencia de estas, las entidades inmutables no son universales, sino específicas e individuales.

Las entidades inmutables reciben esa calificación porque son el contenido inalterable de la conciencia divina. Se dice, asimismo, que son inexistentes porque nunca abandonan su condición original. «No huelen siquiera –apostilla Ibn 'Arabī– el perfume de la existencia.»[27] En consecuencia, los *a'yān ṯābita* no constituyen una etapa preliminar de las criaturas antes de ingresar en el dominio de la manifestación, ya que estas jamás abandonan su estatuto primordial. Las cosas no existían antes de ser creadas y, de algún modo, tampoco existen verdaderamente después:

> Sabe que el cosmos es todo lo distinto de Dios y que eso se refiere a los posibles, con independencia de que existan o no […]. El estatuto de posible les es inherente, ya sea que sean existenciados o no; es su estatuto ontológico.[28]

Es cierto que el concepto no es nuevo en la teología islámica, pues se remonta a la escuela mu'tazilí, aunque el Šayj al-Akbar nos advierte de que dicha escuela no agota su significado.[29] También el sufí sevillano Ibn Barraŷan (m. 1141) hace referencia a los *a'yān ṯābita*. Sin embargo, la aportación específica de Ibn 'Arabī consiste en subrayar su función receptiva ya que, según él, son los "lugares" de manifestación de los nombres divinos o los soportes de aparición de la existencia. Sostiene Ibn 'Arabī que es el primero en definirlas de esa manera.[30]

Por consiguiente, lo que aparece es Dios o la existencia ilimitada –o, mejor dicho, su expresión teofánica– en su lugar de aparición, que es el cosmos y los seres que lo habitan, cuya verdadera naturaleza (la inexistencia) siempre permanece velada. Tal es así que, en palabras de Ibn 'Arabī: «Es el cosmos el que está oculto y no aparece nunca, mientras que el Ser divino es el manifiesto y nunca está oculto».[31] Muchos siglos después, uno de los más fieles depositarios del pensamiento akbarí nos brindará la siguiente explicación: «La existencia del mundo, a partir de su inexistencia, según

nuestro maestro (Ibn ʻArabī) y según las gentes del develamiento divino –escribe el emir ʻAbd al-Qādir– designa la conciencia que los *aʼyān ṯābita* obtienen de sí mismos y de sus estados y el hecho de que devienen lugares de manifestación del Ser verdadero: porque ellos no adquieren la existencia sino tan sólo la función de ser lugares teofánicos. En cuanto a aquél que se manifiesta en esos lugares de manifestación, es el Ser verdadero, y sólo Él, nombrado por todos los nombres de los posibles y cualificado por sus atributos».[32]

Lo que es cada entidad particular está en consonancia con su manera específica de acoger la existencia, del mismo modo que el agua carente de forma adopta la configuración del recipiente que la contiene. Aunque la luz del ser es única, cada posible cuenta con distinta capacidad para reflejarla. Es el mayor o menor grado de receptividad a esa irradiación única la que determina la inagotable variedad de las apariencias. El ser también es conocimiento, y, en ese sentido, la participación en la existencia se define como la conciencia que los posibles obtienen de sí mismos y de sus estados. Porque, si bien los posibles son conocidos por Dios, se desconocen a sí mismos. No sólo ignoran que pueden ser eternamente, sino que ni siquiera saben que son. Sumidos en las tinieblas de la ignorancia, son incapaces de encontrarse a sí mismos y, mucho menos, de hallar la fuente de la realidad. Por eso, cuando en distintos contextos, Ibn ʻArabī nos habla de conocer el cosmos y el propio yo, también está aludiendo al retorno a esa peculiar condición de inexistencia –el estado de los *aʼyān ṯābita*– donde el resplandor del ser nos descubre en el seno de la oscuridad para perfilar nuestros rasgos específicos. En esa misma tónica debemos relacionar el concepto con el de pobreza (*faqr*) y dependencia existencial, ya que la condición primordial de los posibles es la indigencia ontológica, la ausencia de existencia independiente, una indigencia que, asumida en su propia vida, llevará al sabio a renunciar no sólo a toda posesión material e intelectual, sino también a cualquier tipo de conquista espiritual, en aras de asumir su estatuto ontológico original porque, por así decirlo, sólo la nada más pura es capaz de reflejar al ser en su máximo esplendor.

«DIOS POSEE LOS NOMBRES MÁS BELLOS»

Si, como sostenía Aristóteles, el ser se dice de muchas maneras, los nombres divinos constituyen los vocablos con los que Dios se dice a sí mismo. La doctrina de los nombres de Dios constituye una explicación, en términos coránicos, del despliegue que permite que la unidad del ser se transforme en la pluralidad de los existentes, si bien también posibilita, desde una perspectiva individual, que la multiplicidad recobre su unidad. Es a través de los nombres como ocurre la aparente disgregación de la unidad y es por su mediación –gracias a la práctica del *ḏikr* o recuerdo de los nombres de Allāh y la integración de las cualidades divinas– como el ser humano puede restaurar en sí mismo dicha unidad primordial.

El Corán se refiere, en cuatro ocasiones, al conjunto de los nombres divinos afirmando que «Allāh posee los nombres más bellos» (7:180; 17:110; 20:8; 59:24). El libro sagrado recoge de manera explícita noventa y nueve, aunque hay muchos otros implícitos, esparcidos a lo largo del texto, normalmente agrupados en parejas, configurando uno de sus principales hilos conductores. Pero, más allá de los nombres consignados en el Corán, sostiene Ibn ‘Arabī que los apelativos de Dios son infinitos porque lo que se deriva de ellos es igualmente infinito.[33] Allāh –Dios– es el nombre totalizador porque, en última instancia, el resto de los nombres remiten a él, mientras que el nombre Todo-Misericordioso también posee un carácter global, ya que cualquier cualidad divina y también todas las cosas, existentes o inexistentes, positivas o negativas, placenteras o dolorosas, y el mismo proceso de llegar a la existencia, están abrazadas por el amor divino: «Llámale Allāh o llámale TodoMisericordioso; de cualquier modo que le llames, a Él pertenecen los más bellos nombres» (17:110).

Allāh es la totalidad de los nombres contrarios,[34] congregando en sí mismo significados opuestos como, por ejemplo, El-queperdona y Vengador, Vivificador y El que quita la vida, PrimeroÚltimo, Aproximador-Alejador, Exterior-Interior, y otros similares. Se constata, asimismo, la preeminencia de dos categorías principales de nombres, a saber: “nombres de majestad” (*asmā al-ŷalāl*), y “nombres de belleza” (*asmā al-ŷamāl*). Entre los primeros cabe citar, por ejemplo, los de Rey, Poderoso, Insondable, Subyugador, Altísimo, y otros. Como nombres de belleza, reseñar los de Misericordioso, Generoso, Indulgente, Amante constante, Amigo, etcétera. Las palabras con las que el ser se designa a sí mismo no sólo son ilimitadas, sino también aparentemente contradictorias:

> La razón es que los nombres tienen dos connotaciones. La primera es Dios mismo, quien es el nombrado, la segunda es aquello por lo que cada nombre se distingue del resto. Por tanto, El-que-perdona no es lo mismo que el Manifiesto y el No-Manifiesto o que el Primero y el Último. Ya habrás visto también en qué sentido cada nombre es lo mismo que el resto y en qué sentido no lo es. En la medida en que contiene a todos los demás, cada nombre es la Realidad y, en la medida en que se distingue del resto, es la Realidad que aparece como una imagen particular. ¡Gloria a Él que no es indicado más que por sí mismo y cuya existencia no es establecida nada más que por Él mismo.[35]

Las diversas combinaciones de nombres divinos aportan los modelos que regulan el despliegue de la realidad y varían según los objetos que designan. Para que se produzca la creación del cosmos es imprescindible la concurrencia de cuatro nombres –Viviente, Conocedor, Deseante, Poderoso–, a los que se añaden los de Hablante, Oyente y Vidente, recibiendo conjuntamente la denominación de «nombres raíces». Esos siete nombres intervienen en la composición de todo cuanto existe, desde los ángeles hasta las piedras, lo cual supone que todas las entidades presentes en el cosmos comparten, en mayor o menor medida, los atributos divinos de vida, conocimiento, deseo, palabra, etcétera. Los nombres se refieren, pues, tanto a Dios como a los seres contingentes ya que, para advenir a la existencia, estos deben reflejar de alguna manera los atributos divinos. Por consiguiente, si bien únicamente Dios posee vida, conocimiento, voluntad o poder verdaderos, todas las cosas participan, por el mero hecho de existir, de determinados aspectos de la vida, el conocimiento, la voluntad, el poder y, en definitiva, del ser de Dios:

> Los nombres divinos son el *barzaj* entre nosotros y el nombrado (Dios). Ellos miran hacia Él dado que lo nombran, pero también miran hacia nosotros, puesto que nos confieren los efectos atribuidos al nombrado. De ese modo, consiguen que el nombrado sea conocido y también que nosotros seamos conocidos.[36]

Dios en sí mismo trasciende todas las palabras, experiencias y fenómenos, pero hay indicios en el modo en que se relaciona con el cosmos que nos informan sobre Él y que esclarecen hasta cierto punto su naturaleza. Frente al aspecto no-manifiesto o interior de la realidad, que es absolutamente incomparable e inefable, los nombres permiten establecer semejanzas. Constituyen el vínculo entre existencia ilimitada e inexistencia relativa, entre Dios y su creación. Al compartir casi todos los nombres divinos –excepto el de Viviente o Subsistente–, el conocimiento que obtenemos de Dios lo obtenemos a través de nosotros y somos nosotros quienes le atribuimos todo aquello que nos

atribuimos, «porque Él se nos describe mediante nosotros mismos. Si lo contemplamos, nos contemplamos a nosotros mismos, y cuando Él nos ve, se mira a sí mismo».[37]

Una faceta de los nombres designa a Dios o la existencia absoluta, mientras que la otra se refiere a los seres posibles. Los significados particulares de los nombres dependen, como hemos apuntado, de la manifestación del cosmos y exigen lugares de revelación –los seres engendrados– donde plasmar sus cualidades porque, tal como señala, el proveedor que no provee, el auxiliador que no tiene a quien auxiliar, el creador sin creación, el conocedor que no conoce, el misericordioso sin objeto de misericordia o, en definitiva, un Dios que no es reconocido como tal son realidades incompletas o vacías de consecuencias. Dicho de nuevo en palabras del Šayj al-Akbar:

> La Realidad, desde el punto de vista de su unidad esencial, no es lo que se denomina Dios o «Señor» puesto que, desde ese punto de vista, Él excluye toda designación. Eso que se llama «Señor» tiene necesidad de un «vasallo» y lo que se denomina «Dios» tiene necesidad de un objeto sobre el cual ejercer su divinidad.[38]

Dios y el Señor

Nombres y posibles se necesitan mutuamente o, dicho en términos tradicionales, el Señor (*rabb*) exige un servidor (*marbūb*): «A todo servidor corresponde un nombre que es su Señor; él es un cuerpo del que el nombre es el corazón».[39] La conjunción entre nombres y posibles, entre los polos agente y paciente de la manifestación, es comparable a la imagen proyectada sobre un espejo, sin que pueda hablarse ni de encarnación ni de identificación completa sino, más bien, de superposición. Tanto los nombres como los objetos y atributos que designan constituyen la totalidad del nombre divino. No se puede prescindir de ninguno de ambos aspectos de esa relación sagrada que Henry Corbin describe como el vínculo que cada entidad particular mantiene con su ángel: «Conocer su *hecceidad* eterna, su propia esencia arquetípica, significa para un ser terrenal conocer su "Ángel", es decir, su individualidad eterna tal como resulta de la revelación del Ser divino al revelarse a sí mismo. "Volver a su Señor" es realizar esa pareja eterna del fiel y su Señor, que no es la Esencia divina en su generalidad, sino en su individualización en uno u otro de sus nombres».[40]

Como hemos mencionado, el objeto primordial de la misericordia omniabarcante es la misma misericordia, pero, a continuación –señala Ibn ʻArabī–, el siguiente receptor de

dicha misericordia, que tiene que ver con la creación de todos los seres creados, es el «Dios creado en las creencias».[41] Recordemos que también nos ha dicho, en la misma cita, que ese segundo destinatario de la misericordia existencial es «la coseidad de los nombres divinos», esto es, no ya el nombre global de Dios sino sus nombres particulares, sugiriendo que se trata de conceptos homónimos. Nos encontramos, pues, ante una noción clave. El Dios creado en las creencias puede referirse, dependiendo del contexto, tanto a los nombres divinos específicos que tornan viable la creación del cosmos, como a las diferentes creencias que alberga el ser humano –es decir, a cualquier objeto de adoración–, pero, sea como fuere, designa principalmente la forma que asume el Dios inabarcable en consonancia con la aptitud de cada entidad para recibirlo, concebirlo y testificarlo. Dicho una vez más en palabras de Henry Corbin: «Allāh es el nombre que designa a la esencia divina calificada por el conjunto de sus atributos, mientras que el *rabb*, el Señor, es el Divino personificado y particularizado bajo uno de sus nombres y atributos; éste es todo el secreto de los nombres divinos y de lo que Ibn ʻArabī designa como el "Dios creado en las creencias" o, más bien, el "Dios que se crea a sí mismo en esas creencias"».[42]

Así pues, el Señor es la existencia ilimitada –expresada por el nombre totalizador de Dios– enunciándose a través de nombres particulares que requieren soportes concretos de manifestación sobre los que desplegar sus propiedades. El Señor también se refiere a la relación exclusiva que, a través de los nombres divinos individuales, cada criatura mantiene con el infinito. Por consiguiente, no debemos interpretar el término "creencia" (*i'tiqād*) en el estricto sentido que le imprime nuestro autor, como un mero artefacto psicológico, cultural o religioso, sino más bien como la principal modalidad de comunicación entre finito e infinito, entre la criatura condicionada y la existencia inabarcable. Si no fuese por dichos dioses creados en las creencias, por los nombres particulares que demandan nuestra existencia, no podríamos entablar relación alguna con el Dios total, ni este con nosotros. Por eso, el infinito se restringe a sí mismo, bajo el aspecto de sus nombres específicos, para poder alumbrar el cosmos; si bien desde el punto de vista divino, la ausencia de límites consiste, precisamente, en la capacidad para asumir todo tipo de límites sin verse circunscrito por ellos.

Tengamos en cuenta también que el Šayj al-Akbar equipara la mera predisposición a la existencia a una suerte de plegaria ontológica que clama en silencio desde las profundidades de la nada y que sólo se ve satisfecha con la concesión del ser. Para

cumplir esa petición muda han de intervenir los nombres divinos. Es lo que hace que Dios, transformándose en Señor de la creación, responda a la demanda de existencia separada de nombres y posibles. De ese modo, escribe Ibn ʻArabī: «Así su fin se realiza en mí. Adoración y creación se alternan entre Dios y criatura. Dios glorifica a la criatura y la adora confiriéndole el ser; la criatura glorifica a Dios y lo adora manifestando sus perfecciones».[43] Adorador y adorado, conocedor y conocido, amante y amado, nombres y posibles son indisociables. Son los actores principales del perenne drama de la revelación del Uno a sí mismo.

Todos los seres adoran a un determinado Señor que es la personificación de uno de los nombres divinos. Sólo el ser humano universal se relaciona al unísono con la totalidad de relaciones señoriales, transformándose de adorador de un señor particular en servidor del Dios absoluto, Señor de señores y Dios de dioses, es decir, el nombre global de Dios. Según la tradición islámica, únicamente el profeta Muḥammad consuma la perfecta totalización de los nombres y también sus herederos espirituales, los solitarios o *afrād*. Ibn ʻArabī distingue claramente entre los aspectos de Dios y Señor cuando escribe, refiriéndose al episodio en que Moisés es desafiado por el faraón a que muestre el poder de su Dios: «Moisés dijo "mi Señor" (71:21) y no "mi Dios" porque el Señor se mantiene fijo, mientras que Allāh se diversifica en función de sus nombres y porque "Él siempre está, cada día, en una nueva obra" (55:29)».[44] Dios se transforma de continuo porque es la totalidad de los nombres contrarios, mientras que los distintos señores o nombres específicos se caracterizan por la fijación y están limitados a atributos concretos y adecuados a cada situación:

> Sabe que aquello que se denomina Dios es uno a través de su esencia y todo a través de sus nombres. Cada ser creado se relaciona con Dios únicamente como si éste fuese su Señor particular. En lo que concierne a la divina unidad no hay lugar en ella para la multiplicidad ni admite diferenciación ni distinción alguna. Su unidad lo integra todo en potencia.[45]

La Nube de los posibles

Dada su receptividad natural, los posibles también se denominan "madres inferiores", mientras que los nombres divinos reciben el apelativo de "padres superiores". En medio de un denso discurso filosófico y religioso podemos descubrir metáforas amatorias

como, por ejemplo, que los posibles son las amadas de los nombres divinos o que las criaturas son lechos nupciales donde Dios se muestra. Y, abundando en ese tipo de alegorías, añade:

> La entidad de la cosa posible es llamada «esposa», la consideración mediante el deseo y el amor se denomina «matrimonio», mientras que la generación de descendencia se llama «concesión de existencia» sobre la entidad de la cosa posible o, si lo prefieres, de «una existencia». Las «celebraciones de boda» aportan regocijo a los más bellos nombres porque el matrimonio desemboca en la concesión de existencia manifiesta a las entidades posibles, la cual permite que se plasmen los efectos de los nombres. Esto es así porque los nombres no pueden surtir efecto en sí mismos ni dentro del Nombrado. Su efecto y su autoridad sólo se tornan manifiestos dentro de la entidad de la cosa posible, debido a que la pobreza y la necesidad de ésta hacen que se halle en manos de los nombres. De ahí también que la autoridad de éstos sólo se torne manifiesta dentro de la cosa posible. Ésa es la razón por la que les atribuimos regocijo, felicidad y esponsales. Ese matrimonio es constante en la existencia y nunca se interrumpe. No puede producirse cesación o divorcio en dicho contrato marital.[46]

Hasta que no aparecen los seres que son sus efectos, los nombres divinos no pueden ser conocidos, mientras que si los posibles no se distinguen entre sí, tampoco pueden conocer el cosmos, conocerse a sí mismos, ni conocer a Dios. Por eso, se dice que se hallan en tensión, una tensión que algunos autores comparan con el aliento contenido que pugna por ser liberado. Sin embargo, la desazón de la inexistencia no se resuelve en la unidad plegada sobre sí misma, sino en el despliegue de las inagotables relaciones que conforman el dominio de la creación. Es el Aliento del Todo-Misericordioso, la emisión del verbo existenciador, el que alivia dicha tensión:

> El que desee conocer el aliento divino, debe en primer lugar conocer el cosmos porque, quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor, quien se manifiesta en él. En otras palabras, el cosmos se manifiesta en el aliento divino mediante el que Dios libera a los nombres de la tensión derivada de la no manifestación de sus efectos. En ese sentido, Él se concede un favor a sí mismo mediante lo que Él crea en su aliento. De hecho, el primer efecto del aliento es experimentado en la misma presencia divina, a partir de la cual sigue descendiendo, mediante un proceso de distensión, hasta que es creada la última cosa. Todo está contenido en el aliento como la luz que mora, en esencia, en la oscuridad que precede al alba.[47]

El acto de respiración implica la inspiración y la espiración, una metáfora utilizada por los sufíes para ilustrar el concepto de "creación continua" (*al-jalq al-ŷadīd*). Según esto, la inspiración y la espiración del divino hálito hacen que el cosmos sea manifestado de continuo en el ser y reabsorbido constantemente en el no-ser. Sin embargo, a diferencia de la respiración ordinaria, no hay aquí implícito encadenamiento temporal alguno, sino

más bien una perenne simultaneidad donde cada espiración contiene a la correspondiente inspiración, y viceversa. El cosmos es, a la par, creado e increado, manifiesto y no-manifiesto, ser y no-ser; en el mismo instante en que desaparece en la nada es devuelto a la manifestación, y viceversa. No olvidemos tampoco que la oscilación entre una y otra condición constituye la ambigua naturaleza de los posibles. Dada su afinidad con la inexistencia retornan constantemente a ella sin dejar de ser devueltos a la existencia gracias al suspiro de la compasión. Cualquier estructura espacio-temporal se asienta en esa renovación incesante, principio sin fin o acto creador perpetuo, sobre el que tendremos oportunidad de volver más adelante:

> La raíz de la respiración es la propiedad del amor. El amor posee un movimiento en el amante, mientras que la «respiración» es un movimiento de anhelo hacia el objeto de su amor y, a través de esa respiración, se experimenta deleite. Y Dios ha dicho, tal como se nos ha informado: «Yo era un tesoro escondido y amé ser conocido». Gracias a ese amor aparece la respiración, también se manifiesta el Aliento y la Nube llega a ser.[48]

La Nube (*al-'amā'*) mencionada en la cita anterior se refiere al conjunto de nombres y posibles y constituye la *materia prima* que permite la exteriorización de los tesoros que yacen ocultos en el conocimiento divino. Preguntaron al Profeta: «Oh Mensajero de Allāh: "¿Dónde estaba nuestro Señor antes de que creara Su creación?" Dijo: "Estaba en una nube. Lo que había debajo era aire y lo que había encima era aire. Después creó su Trono sobre el agua"». De la Nube afirma Ibn 'Arabī que: «es creador-criatura, oculto-manifiesto, interior-exterior, primeroúltimo, etcétera».[49] Acoge las formas y da forma a los seres; es activa y pasiva, receptora de existencia y otorgadora de ella. Constituye el *barzaj* supremo que se extiende entre ser y no-ser congregando propiedades de ambos dominios.

Tal como ocurre con el aliento humano, que no es idéntico a la persona, de la Nube puede decirse que es Dios y no Dios, o que no es ni una cosa ni la otra. El sabio murciano señala que es «la realidad de que ha sido hecha la creación», una expresión tomada del sufí sevillano Ibn Barraŷan, quien se basa, a su vez, en la siguiente declaración coránica: «No hemos creado los cielos y la tierra, y todo lo que hay entre ellos, salvo a través de lo Real» (15:85). Y también: «No hemos creado por divertimento los cielos, la tierra y todo lo que hay entre ellos sino a través de lo Real, pero la mayoría no lo sabe» (44:38-39):

> La Nube es el asiento del nombre «Señor», igual que el Trono es el asiento del Todo-Misericordioso (20:5). La Nube es la primera cosa concerniente a la cual puede plantearse la cuestión del «dónde». […]. De ella se derivan los lugares de manifestación que reciben significados corpóreos en forma imaginal y sensorial. Es un noble existente, cuyo significado es lo Real. Es lo Real a través del cual se crea todo lo que no es lo Real [o el Dios con lo que se crea todo lo que no es Dios]. Es el significado dentro del cual se establecen y se fijan de manera inmutable las esencias de los posibles.[50]

En el seno de la Nube se condensan todas las modalidades de existencia, desde los ángeles, pasando por las diferentes esferas celestiales, hasta arribar a minerales, vegetales y animales. El Šayj al-Akbar le aplica distintos apelativos como, por ejemplo, realidad de las realidades, supremo *barzaj*, imaginación universal, naturaleza y materia prima.

La expresión "realidad de realidades" (ḥaqīqat al-ḥaqā'iq) –o "realidad universal" y también "género de los géneros"– nos indica que la Nube admite cualquier definición. No deja de ser curioso que este género de los géneros sea, precisamente, el modo en que Aristóteles describe, en el libro IV de la *Metafísica*, el objeto supremo del conocimiento filosófico. Según el filósofo estagirita, la metafísica es la ciencia que estudia el más general o universal de los temas, que es el ser en cuanto ser. Por su parte, escribe Ibn ʻArabī:

> Asimismo, debes saber que esa realidad universal no puede ser descrita como anterior al cosmos, como tampoco el cosmos puede ser descrito como posterior a ella. Más bien, es la raíz de todas las cosas existentes, la fuente de la substancia, la esfera de la vida, la Realidad a través de la cual tiene lugar la creación, etcétera. Es la omniabarcante esfera inteligible. Si dices de ella que es el cosmos, estás diciendo la verdad. Si dices que no lo es, también estás diciendo la verdad; si dices que es Dios o que no lo es, también estás diciendo la verdad. Acepta todas las definiciones. Al mismo tiempo, se torna plural mediante la pluralidad de las cosas individuales que constituyen el cosmos, y es declarada incomparable a través de la incomparabilidad de Dios.[51]

En su acepción de "imaginación absoluta" (*al-jayāl al-muṭlaq*), la Nube contiene, virtualmente, todas las entidades del cosmos. Por una parte, la imaginación es el velo ilusorio que oculta la perfecta unidad del ser inabarcable –más allá de cualquier imagen–, pero, por la otra, también es el instrumento mediante el cual se revela dicha realidad inasequible. Debemos distinguir, asimismo, entre dicha imaginación absoluta, puente entre ser y no-ser, que es un apelativo que designa el conjunto de los mundos, del reino imaginal –el lugar donde se espiritualizan los cuerpos y asumen forma los

espíritus– que, junto a los dominios espiritual y sensible, conforma uno de los tres grandes planos de existencia en que se subdivide el macrocosmos.

También se denomina naturaleza (*al-ṭabī'a*), entendiendo por ésta la suma indiferenciada de cualidades presentes en el conjunto de la creación. Para ilustrar mejor el uso del término debemos sacar a colación que la filosofía medieval manejaba una noción de *natura* mucho más amplia que la que ha acabado asentándose en la mentalidad contemporánea. Según Juan Scoto Eurígena (m. 877), por ejemplo, la naturaleza es un continuo que comprende desde el poder creador de Dios hasta el último de los existentes. Ibn 'Arabī, por su parte, concibe la naturaleza como aquello que es completamente receptivo a la acción de los nombres divinos, recibiendo la denominación de "gran madre suprema", ya que da nacimiento a todas las cosas, si bien ella misma siempre permanece invisible.

Por último, la Nube se llama *materia prima* –en árabe, *hayūla*; en griego, *hylé*–, definida como la matriz que engloba a todos los seres existentes, inexistentes y no inexistentes,[52] suministrando el elemento a partir del cual Dios produce los mundos superiores e inferiores. Se trata –según explica– de una realidad invisible no susceptible de incremento o disminución. Los filósofos presocráticos también buscaron el principio fundamental del que están formadas las cosas y llegaron a distintas conclusiones como, por ejemplo, el agua, el fuego o el *apeiron* ilimitado. Para el Šayj al-Akbar, la substancia de la creación y de todo lo que en ella habita, por más excelso o vulgar que nos parezca, es la divina respiración. Y escribe: «Una mangosta y el Primer intelecto son igual de nobles en cuanto a la substancia de que están hechos, el Aliento del Todo-Misericordioso».[53]

Desde el punto de vista individual, la Nube representa la condición primordial, el punto de retorno en el que ha de sumergirse el viajero espiritual que aspira al reencuentro con su Señor. Debemos insistir en que los elementos, en apariencia teóricos, aquí perfilados poseen un carácter contemplativo y no constituyen meros conceptos sino experiencias espirituales de primera mano. Pero, ciñéndonos de momento a su acepción metafísica y cosmológica, veamos, en el siguiente capítulo, cómo se modulan, en una concreción y complejidad crecientes, las distintas realidades que descansan en el seno del aliento divino.

4. LA PRESENCIA DE LOS MUNDOS

Al igual que en muchas cosmovisiones tradicionales, los sufíes subdividen la realidad en múltiples grados de existencia en los que se difunde la luz del ser y el conocimiento hallando mayor o menor resistencia a su influjo. Los descendientes espirituales de Ibn ʻArabī –como Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, ʻAbd al-Razzāq al-Qāšānī, y otros– llegaron a elaborar complejos análisis que dieron lugar a la conocida estructura de las «cinco (o seis) presencias». El término "presencia" (sing. ḥuḍūr; pl. ḥaḍrat) se utiliza, en el contexto del sufismo, para designar los diferentes planos de ser y conciencia en que se ordena el cosmos, tanto visible como invisible. Por ejemplo, al-Qūnawī enumera los siguientes planos de existencia: 1) divina, 2) espiritual, 3) anímica o imaginal, 4) mundo sensorial exterior, y 5) presencia del ser humano perfecto que engloba a las realidades anteriores. Por su parte, al-Qāšānī expone los siguientes: 1) esencia, 2) nombres y atributos, 3) actos, 4) presencia de la imaginación absoluta, y 5) presencia de lo sensible. No obstante, el Šayj al-Akbar no emplea clasificaciones tan pormenorizadas, ni desarrolla la perspectiva de las presencias del ser como una doctrina independiente. Aunque se refiere individualmente a cada una de ellas en distintos contextos, no las expone como una totalidad coherente e interrelacionada.

El Corán proclama que: «Dios es el conocedor de lo visible y lo invisible» (13:9). Y también asevera: «A Dios pertenece lo oculto de los cielos y la tierra» (16:77). Ambos polos –visible e invisible, oculto y manifiesto–, con todos sus matices intermedios, disponen los extremos de la escala ontológica según la cual se ordenan los distintos planos del ser. La existencia abarca desde lo absolutamente invisible –la faceta interior o no-manifiesta de Dios– hasta lo completamente visible –el mundo exterior y las criaturas–, pasando por una serie de grados intermedios. Siempre primando el vocabulario coránico, Ibn ʻArabī denomina, a las esferas invisible y visible de la realidad, mundo de la ausencia y mundo del testimonio –llamados, en ocasiones, mundos de la altura y de la amplitud, y también mundos de la orden y de la creación–, a los que

agrega la realidad intermedia del *barzaj*, que sirve de punto de encuentro entre los significados puros y las formas tangibles. Señala también que el mundo de la ausencia constituye la luminosidad todo-inclusiva que, si bien no puede ser vista y carece de manifestación, posibilita la percepción de la existencia.[1]

Los mundos de la ausencia y del testimonio, además del reino del *barzaj*, también reciben el apelativo de reinos del intelecto, la imaginación y la sensación, y mundos de la luz, el fuego y el polvo, aludiendo así a la tradición profética que sostiene que los ángeles han sido creados de la luz, los genios, del fuego, y los cuerpos materiales, del barro. Esos tres grandes planos de existencia se corresponden con lo que el Šayj al-Akbar designa, siguiendo una nomenclatura más arcaica, como mundo de la soberanía (*malakūt* o plano espiritual), mundo de la dominación (*ŷabarūt*, intermundo o *mundus imaginalis*) y el reino (*mulk* o mundo visible). A diferencia de otros sufíes, principalmente de períodos posteriores, nuestro autor intercambia los nombres del *malakūt* y el *ŷabarūt*, una peculiaridad expositiva que, si no se tiene en cuenta a la hora de abordar su obra, puede generar cierta confusión. Sin embargo, las características de ambos planos de existencia son las usuales:

> El mundo de la soberanía (*malakūt*) es el mundo de los significados y el ausente. Se asciende a él desde el reino (*mulk*). Si me preguntas cuál es el mundo del reino, la respuesta es: el mundo del testificado y la letra. Entre ambos se encuentra el mundo del *barzaj*. Si me preguntas cuál es el mundo del *barzaj*, la respuesta es: el mundo de la imaginación. Entre las gentes de la Vía hay algunos que lo denominan mundo de la dominación (*ŷabarūt*), y ésa es también mi opinión.[2]

No podemos soslayar que esos tres grandes planos del ser –espiritual, imaginal y sensorial– también son modalidades de conciencia, niveles de identidad y modos de conocimiento, y que cada uno supone un grado de creciente densificación de los seres que moran en ellos. En el plano divino tan sólo son meras posibilidades o entidades inmutables en el conocimiento de Dios; en el plano espiritual o inteligible son seres luminosos caracterizados por su simplicidad, glorificación, pureza, nobleza y luminosidad; en el plano imaginal, las entidades pierden luminosidad y pasan a ser puras imágenes, aunque compuestas de partes; mientras que, en el opaco reino de la manifestación sensible, son formas sensoriales compuestas. A su vez, todos esos mundos y modalidades de conocimiento tienen su correspondencia dentro del ser humano, quien

también está dotado de una dimensión divina, espiritual, imaginal –o anímica– y corporal, siendo la criatura que congrega lo visible y lo invisible.

El aliento del Todo-Misericordioso

Como hemos dicho, Ibn ‘Arabī concibe la creación del cosmos como un movimiento de amor personificado por el paso del Aliento del Todo-Misericordioso a través de los distintos puntos de articulación de la existencia, una interacción que da lugar a la pluralidad de los mundos y de sus moradores. No obstante, a pesar de que palabra divina y proceso creativo se hallan estrechamente vinculados, por sí solo el aliento no es identificable con la palabra. La palabra depende del aire emitido, pero este no tiene necesidad de aquella. Para que se produzcan sonidos, el aire debe tropezar con determinados obstáculos. Los lugares con los que choca el aliento divino para emitir las palabras del universo son las esencias de los posibles. Dado que estos son ilimitados, las palabras de Dios son inagotables: «Aunque todos los árboles de la tierra fuesen plumas y los siete océanos fuesen tinta, no bastarían para agotar las palabras de mi Señor» (31:27).

Siguiendo con la analogía entre los alientos divino y humano, los distintos estratos que configuran el cosmos se vinculan a las veintiocho letras del alifato. Pero, en este caso, las letras no se atienen a la secuencia gramatical habitual, sino que se ordenan de acuerdo a su mayor o menor profundidad de pronunciación en el aparato fonador humano. En consecuencia, la serie se inicia con el hiato (*hamza*), pasando por las sílabas palatales y dentales, hasta arribar a las labiales o el punto más externo de articulación. La primera letra es la que resuena más profundamente –no siendo, propiamente hablando, un sonido sino el momento transitorio entre silencio y palabra–, mientras que la sílaba *wāw*, que cierra la serie y se corresponde con la *v* castellana, constituye el límite más superficial de emisión. Obsérvese también que *hamza* y *wāw* conforman, en árabe, el pronombre “Él” (*huwa*), el cual designa al ausente y, por ende, a la inasible esencia divina. Los signos y palabras del libro de la existencia no nos hablan, en última instancia, sino de Dios. Ofrecemos, seguidamente, una breve descripción de las diferentes esferas cósmicas moduladas por el Aliento del Todo-Misericordioso, un tema abordado ampliamente por Ibn ‘Arabī en el capítulo 198 –uno de los más largos del libro– de *Las iluminaciones de La Meca*.[3]

Como explica William C. Chittick, la disposición del cosmos de acuerdo a las veintiocho letras del alifato tan sólo es una de las cuatro maneras en que el Šayj al-Akbar ordena los grados de existencia, siendo las otras tres el ordenamiento temporal (anterior y posterior), espacial (superior o inferior) y cualitativo (mayor o menor excelencia). También escribe dicho especialista que Ibn ‘Arabī menciona, en distintos contextos, que ha constatado personalmente, durante sus experiencias místicas, la existencia de muchos de esos grados cósmicos.[4] Enumeramos, seguidamente, sus nombres y las correspondientes letras:

1. (*hamza*) Cálamo: Primer Intelecto
2. (*hā’*) Tabla: Alma Universal
3. (*‘ayn*) Naturaleza
4. (*ḥā’*) Materia universal

5. (*ghayn*) Cuerpo universal
6. (*kā’*) Forma universal
7. (*qāf*) Trono
8. (*kāf*) Pedestal

9. (*jīm*) Cielo sin estrellas
10. (*šīn*) Cielo de las estrellas fijas
11. (*ŷā*) Saturno. Sábado. Abraham
12. (*ḍād*) Júpiter. Jueves. Moisés
13. (*lām*) Marte. Martes. Aarón
14. (*nūn*) Sol. Domingo. Idrīs
15. (*rā’*) Venus. Viernes. José
16. (*ṭā’*) Mercurio. Miércoles. Jesús y Juan el Bautista
17. (*dāl*) Luna. Lunes. Adán
18. (*tā’*) Fuego
19. *zāy’*. Aire
20. (*sīn*) Agua
21. (*ṣād*) Tierra

22. (*ẓā’*) Minerales

23. (*ṯā'*) Vegetales
24. (*ḏāl*) Animales.
25. (*fā'*) Ángeles (hechos de luz)
26. (*bā'*) Genios (hechos de fuego)
27. (*mīm*) Seres humanos (hechos de barro)

28. (*wāw*) Estaciones espirituales

Mundo espiritual sin forma

Sostiene un dicho profético: «Dios posee una blanca tierra donde el sol tarda treinta días en atravesar el cielo, y cada uno de esos días es treinta veces más largo que los días precedentes. Esa tierra está poblada por criaturas que no saben que Dios ha sido desobedecido o que Él ha creado a Adán e Iblīs».[5] Las criaturas a que alude esa tradición son los ángeles querubínicos –correspondientes a los santos ocultos que habitan en nuestro mundo–, quienes se hallan tan embelesados en su ardiente adoración que no se percatan siquiera de su propia existencia y, mucho menos, de la del resto de la creación. Dichos espíritus luminosos no sólo conforman el círculo de la adoración perpetua, sino que también son lo primero y lo único que es creado, sin ningún tipo de intermediario, en la Nube generada por el aliento divino.

Según explica el Šayj al-Akbar, uno de esos seres querubínicos –también llamado Cálamo supremo, Primer intelecto, perla blanca y águila– recibe el conocimiento completo de la creación, cobrando plena conciencia de sí mismo y también de la existencia de los otros espíritus. La identificación entre intelecto, luz y espíritu viene expresada en diferentes tradiciones proféticas. Podemos leer: «Lo primero que Allāh creó fue el intelecto». Y también: «Lo primero que creó Allāh fue la luz». Y asimismo: «Lo primero que creó Allāh fue mi espíritu».[6] Esa luminosidad espiritual suele ser identificada con la llamada "realidad muḥammadí" (*ḥaqīqa muḥammadīyya*), esto es, la luz original que aporta la base de cualquier creación, revelación y enseñanza:

> Dios se epifanizó por medio de su Luz a ese polvo, que es llamado por los pensadores especulativos la primera materia universal en la que todo el cosmos existía en potencia, y cada cosa que había en ese polvo recibió esa Luz según su propia capacidad y predisposición, igual que los rincones de una habitación

> reciben su luz de una antorcha y están mejor iluminados cuanto más cerca estén de la antorcha. De hecho, Dios ha dicho: «El símbolo de su Luz es como un nicho con una antorcha en su interior» (24:35), comparando de ese modo su Luz con la de una antorcha. Ahora bien, no había nada en ese polvo que estuviese más cerca de la luz, o más dispuesto a recibirla, que la realidad de Muḥammad, que también se denomina Intelecto. Él es así la cabeza del cosmos y el primer ser en llegar a la existencia… Y el cosmos procede de su epifanía.[7]

El Cálamo extrae de la oscura tinta de la Nube primordial las palabras de la existencia, plasmándolas sobre la Tabla preservada, también llamada Alma universal, esmeralda y paloma. El Alma universal es el primer existente que emerge a partir de otro, mostrándose receptiva respecto al Intelecto universal, pero activa con relación al cosmos. De ahí que esté dotada de dos facultades: conocimiento para recibir lo que procede del Intelecto, y acción para ejercer su control sobre las realidades inferiores.

Cálamo y Tabla, Intelecto primero y Alma universal, aportan los indisociables prototipos de actividad y receptividad, de masculinidad y feminidad, de todos los existentes. Su unión engendra, a su vez, la naturaleza y la materia universal, también denominados "gemelos". La confluencia de estos propicia, a su vez, la emergencia del cuerpo universal, y así sucesivamente hasta llegar a los grados más densos de la creación. Se trata de un proceso dual que se reproduce en cada plano de existencia porque todo lo que no es Dios es, al mismo tiempo, activo con relación a lo que es ontológicamente inferior y pasivo respecto al plano inmediato superior. Por consiguiente, todo lo que existe es padre y madre al unísono.[8] Una manera alternativa de plantear la polaridad básica de actividad –o creatividad– y receptividad es a través de la noción aristotélica de forma y materia. Las realidades presentes en el cosmos están compuestas de ambos principios en distintas proporciones. Acto y potencia, necesidad y posibilidad, forma y materia, esencia y existencia, tan sólo permanecen indisociables en Dios. Lo creado se caracteriza, precisamente, por la separación entre ambos polos. Sin embargo, esa aparente ruptura de la unidad del ser no es sino el preludio de una modalidad más integral de unidad, capaz de integrar la diversidad.

La naturaleza constituye el aspecto no-manifiesto del cosmos, carece de conocimiento por sí misma y, por eso, actúa siempre bajo las directrices del Alma universal. Aunque es invisible, se expresa a través de cuatro cualidades fundamentales, a saber: calor y frío, los cuales producen, a su vez, sequedad y humedad. Su interacción da lugar a los movimientos básicos de contracción y expansión. No confundir, pues, con los elementos

tradicionales de aire, fuego, agua y tierra, que no irrumpen hasta un punto muy ulterior del proceso. A diferencia de la naturaleza universal –sinónimo del Aliento del Todo-Misericordioso–, esta segunda naturaleza, receptiva a la acción del Cálamo, recibe los apelativos de "segunda madre" e "hija de la naturaleza suprema".[9] Sus descendientes son todo cuanto emerge, a partir de la materia universal –el siguiente principio cósmico–, hasta alcanzar los estratos más densos de la existencia.

Por su parte, la materia universal se identifica con la substancia subyacente al conjunto de la creación, exceptuando Cálamo y Tabla. No contiene formas ni partes y, al igual que la naturaleza, es imperceptible excepto por sus trazos. En ella se despliegan los cuerpos imaginales y sensibles y, en ese sentido, no es equiparable, propiamente hablando, a la *materia prima* – otro de los apelativos del divino aliento–, sino a lo que la terminología escolástica designa como *materia secunda*. Si la primera constituye el polo universal de la creación en su totalidad, la *materia secunda* aporta el polo substancial de cada manifestación particular. La substancia universal también recibe el nombre de "polvo", que es el vocablo empleado en el Corán cuando alude al «fino polvo disperso» (56:6) que sólo se torna perceptible gracias a los rayos de luz que refractan en él. Los moradores del cosmos surgen del polvo y retornan a él, momento a momento, sólo para recobrar su existencia a través de la acción del Aliento del Todo-Misericordioso.

Sea como fuere, el ser humano debe aprender a identificar en sí mismo la presencia de los cuatro principios constitutivos de la realidad –espíritu, alma, naturaleza y cuerpo–, sin olvidar que únicamente «son herramientas conceptuales que carecen de existencia salvo los trazos que dejan en el cosmos y en nuestra mente».[10] En el pequeño tratado que lleva por título *La epístola del árbol y los cuatro pájaros*,[11] escrito muy probablemente en la época de sus peregrinaciones andalusíes, Ibn ʻArabī aborda, en clave alegórica, los cuatro principios de la manifestación que acabamos de esbozar, aconsejando, a todo aquel que aspira a alcanzar el conocimiento del cosmos, de sí mismo y de Dios, meditar cuidadosamente sobre los símbolos empleados en ese tratado: «Conságrate a su estudio como hace el hombre inteligente que busca la salud de su alma».[12] Porque la salud del alma se cifra, precisamente, en identificar, reclamar y reintegrar, en una totalidad armónica, los elementos dispersos de nuestro propio ser.

El principio de cuerpos y formas

Las esferas cósmicas reseñadas a continuación están contenidas en el seno de la materia universal. Los dos siguientes grados de existencia, que constituyen el puente entre las realidades puramente invisibles y el dominio de las primeras formas imaginales, son los llamados cuerpo universal (*al-ŷism al-kullī*) y forma divina (*ṣūrat al-ilāhiyah*). Al recibir las cualidades de espíritu, alma y naturaleza, la materia universal se ve transformada en el cuerpo universal –o la corporeidad–, definido como la substancia única de que están compuestos los cuerpos, tanto imaginales como materiales. Por su parte, la forma permite que las entidades se distingan entre sí, siendo la esfera la primera figura que emerge en el cuerpo universal porque es, en opinión de Ibn ‘Arabī –y en ello no sólo sigue a Platón sino también a Aristóteles–, la más perfecta de las configuraciones. La conjunción de cuerpo y forma universales da lugar al Trono divino.

El Trono supremo (*al-arš al-azīm*) es, como podemos presumir, esférico, siendo mencionado en el Corán como el asiento del Todo-Misericordioso (20:5). El Trono es el primer cuerpo que asume una configuración concreta, aunque carente todavía de consistencia y densidad, encuadrándose entre las realidades más excelsas del dominio imaginal. Debajo se ubica el Pedestal, «que abarca los cielos y la tierra» (2:256), si bien es, en comparación con el Trono, como «un pequeño anillo en un desierto».[13] Este es el emplazamiento donde Dios reposa el pie de la misericordia y el pie de la misericordia mezclada con su ira, ya que la culminación de la obra de la creación exige felicidad y sufrimiento, placer y dolor, bien y mal, perfección e imperfección. Eso quiere decir que, por encima del Pedestal, sólo existe la pura misericordia sin mezcla y que la ira únicamente emerge por debajo del presente grado existencial.

En el interior del Pedestal, que se halla, a su vez, inserto en el Trono, se ubica la esfera sin estrellas (*atlas*) –también llamada esfera de las altas torres– que, según la cosmología tradicional, se subdivide en las doce mansiones zodiacales, aportando el fondo homogéneo sobre el que se proyectan los movimientos de planetas y constelaciones. En sí misma, la presente esfera discurre en la pura duración, más allá de espacio y tiempo, dado que carece de referentes astronómicos que permitan mensurar su movimiento. No obstante, cuando dicha duración pura se proyecta sobre la siguiente esfera cósmica –la esfera de las estrellas fijas–, da lugar a las distintas divisiones temporales que conocemos: años, meses, días, etcétera. Los ocho niveles del paraíso se ubican, dicho sea de paso, en ese reino de pura duración situado entre la esfera sin estrellas y la de las

estrellas fijas, mientras que los correspondientes infiernos se extienden, por debajo de las estrellas fijas, hasta alcanzar lo más bajo de lo más bajo.

Mundo de la generación y la corrupción

Mundo de la generación y la corrupción es la denominación aristotélica de las esferas cósmicas ubicadas bajo el cielo de las estrellas fijas, ya que están insertas en el tiempo y, en consecuencia, sometidas a la decadencia y desintegración de todo lo compuesto. En el cielo de las estrellas fijas –también llamado de las estaciones– se ubican las veintiocho mansiones lunares que el Corán atribuye explícitamente a la voluntad divina: «Hemos determinado para la luna fases» (36:39), y que se corresponden simbólicamente con cada una de las veintiocho letras emitidas por los alientos divino y humano. Las veintiocho mansiones lunares se sitúan por encima de los siete planetas – o siete tierras– porque no se corresponden tanto con la luna, como con el recorrido que esta describe sobre la bóveda imaginaria del firmamento.

Ya hemos apuntado, en el esquema general, las correspondencias entre las siete esferas planetarias –Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna–, los profetas y los días de la semana. Ibn ʻArabī se hace eco de cierta tradición profética que dice: «Dios hizo siete cielos que descansan como cúpulas sobre la tierra. Sobre cada tierra, extendida como una alfombra, un hemisferio celeste reposa sobre sus límites. Dios extendió la tierra para que cada cielo pudiera descansar sobre ella».[14] Los siete cielos son concebidos, en la tradición islámica, como cúpulas de tamaño decreciente, dispuestas unas sobre otras y separadas entre sí por una distancia de quinientos años. Debemos reseñar, además, que la esfera de la Luna recoge las influencias de los planetas superiores y las transmite a los mundos sublunares situados debajo.

Las esferas sublunares se hallan constituidas por los elementos naturales –fuego, aire, agua y tierra, también llamados cuatro pilares–, los cuales se representan, siguiendo la disposición aristotélica, como una serie de círculos concéntricos, de tamaño decreciente, inscritos en el círculo de la Luna. Los cuatro elementos se ordenan según su mayor o menor grado de sutileza y luminosidad, siendo la Tierra el punto de densidad y gravedad absoluto. La Tierra señala, propiamente hablando, el final del mundo imaginal y el principio del mundo corpóreo o tangible. Los elementos son simples, es decir, carecen de

concreción material y sólo podemos aprehenderlos a través de sus expresiones físicas. Su distinta combinación da lugar a los diferentes reinos naturales –mineral, vegetal y animal–, incrementándose la complejidad de la composición en cada reino sucesivo. De ese modo, los seres compuestos emergen gracias a la unión de las nueve esferas celestiales, desde la Luna hasta la esfera sin estrellas (padres superiores), y los cuatro elementos (madres inferiores).

Obsérvese que, hasta este punto, tan sólo han quedado dispuestos los receptáculos formados por los distintos mundos y que, a partir de aquí, se enumeran sus habitantes: minerales, vegetales, animales, ángeles, genios (*ŷinn*) y seres humanos. Ángeles y genios se distinguen entre sí porque los primeros son creados a partir de la luz, mientras que la materia constitutiva de los segundos es el fuego. Unos y otros están situados, según el presente esquema, junto a los seres humanos porque también están dotados de autoconciencia. En lo que respecta a los *ŷinn*, recoge el Corán: «Y creó a los genios de fuego puro» (55:15). Sobre esas insólitas criaturas, nos dice, en el capítulo 9 de *Las iluminaciones de La Meca*, que están constituidas por una mezcla de fuego y aire y que habitaban sobre este planeta mucho antes de la llegada de los humanos, motivo por el cual siempre han mantenido una relación conflictiva con estos. El predominio del elemento ígneo en su naturaleza hace que sean extremadamente volátiles, pudiendo asumir cualquier forma corporal. No obstante, salvo raras excepciones, son invisibles, y al igual que ocurre con los humanos, también entre ellas hay creyentes y no creyentes.

El ser humano –cuyo cuerpo ha sido construido de arcilla y cuyo espíritu es el mismo aliento divino– se ubica al principio y al final de la serie de la creación, pues constituye tanto la semilla como el fruto del árbol del universo. Es un microcosmos que contiene, en su perfecta constitución, los diversos planos de existencia:

> El hombre es una verdadera y exacta copia del universo […] en el sentido de que en el hombre hay algo de los cielos, bajo cierto aspecto, algo de la tierra y así todas las cosas del mundo, aunque no en todos los aspectos de ellas; porque el hombre considerado en relación con cada una de las criaturas, no se llama cielo, ni tierra, etcétera, pero sí se dice que en él hay algo semejante al cielo, a la tierra, al agua, fuego, etc. En este sentido es una copia del mundo.[15]

El movimiento que conduce del no-ser al ser se produce siguiendo la voluntad de Dios de contemplarse en un soporte sintético capaz de abarcar por igual el conjunto de sus nombres y atributos. Dado que el único que acoge los efectos de la totalidad de los

nombres divinos es el ser humano perfecto, él es el primer existente desde la perspectiva de su rango ontológico, si bien ocupa el último lugar en el orden de manifestación. En una obra de juventud, titulada *Uqlat al-Mustawfiz* (también llamada *Libro del ser humano perfecto*), donde aborda el tema de los múltiples grados de existencia, desde los arcángeles más excelsos hasta la naturaleza inorgánica, Ibn Arabī ilustra la posición que ocupa el ser humano en el diseño cósmico proponiendo como ejemplo la situación de alguien que quiere erigir una construcción que le ofrezca protección y cobijo y, para ello, se propone levantar un dosel sustentado por columnas. Si bien la primera tarea que debe acometer es la de nivelar el suelo y disponer los cimientos, en el momento en que se le ocurre la idea de erigir el dosel, los cimientos son el último detalle en que repara. La disposición original del cosmos es –en opinión del Šayj al-Akbar– idéntica a la recién descrita. Cuando Dios desea revelar los tesoros ocultos que yacen en su interior, lo primero que emerge es la noción de la humanidad, pero, para poder cumplimentarla, es necesaria la presencia del cosmos entero porque este constituye el fundamento del ser humano. Si bien es el último en arribar a la existencia, constituye la motivación original. De igual modo que es imposible sustentar un techo a falta de cimientos, la humanidad no puede existir sin el cosmos. Por otro lado, si no se construye el techo, los cimientos y las columnas resultan inútiles, ya que no brindan cobijo ni protección. Y, de manera parecida, en ausencia del ser humano el cosmos carece de significado porque le falta el ser principal por cuyo propósito ha sido traído a la existencia.[16]

El último grado ontológico a que da lugar la modulación de la divina respiración –las estaciones espirituales, correspondiente a la vigésimo octava letra del alifato– no se refiere tanto a una categoría independiente, como a la diferenciación de los seres humanos en un número ilimitado de tipos y capacidades. Todas las experiencias humanas son mojones que denotan un determinado grado de proximidad en el sendero de retorno a Dios, y cada individuo se halla a una altura específica de ese recorrido. Escribe Ibn ‘Arabī que la letra *wāw*, la última de la serie en ser pronunciada, congrega las virtudes de las sílabas precedentes, ya que el aire emitido ha recorrido los distintos puntos de articulación de la palabra recogiendo sus propiedades y, en ese sentido, es comparable al ser humano perfecto, que reúne en su propia constitución las realidades presentes en el universo.[17]

No podemos dejar de mencionar que el proceso de exteriorización de la existencia es idéntico al que se describe, si bien en dirección inversa, en el Viaje Nocturno y la

Ascensión, el arquetipo de los itinerarios místicos emprendidos por los viajeros espirituales que aspiran a retornar a la fuente del ser. Sin embargo, no se trata, en este último caso, tanto de crear un universo como de de-construirlo, de modificar el curso del devenir sumergiendo la estructura de lo creado en la Nube primordial para convertirse –como consigna Ibn ʻArabī– en materia prima de toda creación y creencia. Y es que, al igual que el cosmos recorre todos los grados del ser hasta concretarse en el ser humano, este debe atravesar a su vez dichos planos de existencia en él resumidos hasta arribar al principio de todos ellos.

Una anotación marginal, atribuida a Sa'd al-Dīn al-Ḥamawī (m. 1252-3), que consta en una copia manuscrita del libro *La producción de los círculos*, describe el cosmos como el ojo de Dios que nunca duerme. El párpado superior es comparable a los estratos superiores de la existencia y el párpado inferior, a los mundos situados debajo. Las pestañas del párpado superior se corresponden con los ángeles, mientras que las pestañas del párpado inferior simbolizan a los seres humanos. El iris representa el Alma universal, el blanco es el Espíritu universal o Primer intelecto, mientras que la luz mediante la que ve el ojo simboliza a Dios mismo. Así pues, a través del ojo, la luz se percibe a sí misma; y gracias a la creación, lo invisible se torna visible y Dios se contempla a sí mismo en todos los seres.

INVOLUCIÓN Y EVOLUCIÓN

Hemos visto que el Aliento del Todo-Misericordioso establece una gradación que, partiendo de lo absolutamente indiferenciado, va descendiendo y limitándose a sí mismo hasta arribar al último de los seres creados, según la mayor o menor capacidad de estos para reflejar la existencia pura. Es lo que se conoce, en otros contextos, como la Gran Cadena del Ser. El arco externo e interno –o de alejamiento de la Fuente y de retorno a ella– de dicha cadena se denominan, respectivamente, "arco descendente" (*al-qaws al-nuzūlī*), o el sendero que se aleja del origen incrementando la limitación y la oscuridad, y "arco ascendente" (*al-qaws al-su'ūdī*), es decir, el sendero que permite, a través de la luminosidad creciente y la liberación de las limitaciones, cerrar el círculo completo de retorno a Dios.

En el esquema de las veintiocho letras delineado previamente, las primeras veintiuna –desde el Primer intelecto hasta la generación del elemento tierra– se corresponden con los estadios involutivos o descendentes, los cuales alcanzan su punto más bajo o de mayor densidad con la aparición de la Tierra, el último de los elementos sublunares. A partir de aquí, las restantes siete letras o grados cósmicos –mineral, vegetal, animal, *ŷinn*, ángel, humano y ser humano perfecto– designan las etapas evolutivas del arco ascendente. Por extraño que resulte, además de la evolución espiritual a la que acabamos de referirnos, la noción de evolución biológica no es una novedad en la filosofía islámica, apareciendo por primera vez de la mano de intelectuales como Ibrāhīm al-Naẓẓam (m. *circa* 840) y, sobre todo, de su discípulo al-Ŷāḥiz (m. 868). Ibn ʻArabī también admite, al igual que otros sabios sufíes, la evolución tanto espiritual como biológica:

> Después la creación prosigue en la tierra a través de minerales, vegetales, animales y, por último, seres humanos. Dios ha hecho del último de cada reino el primero del siguiente. El último de los minerales y el primero de los vegetales es la trufa. El último de los vegetales y el primero de los animales es la palmera. Y el último de los animales y el primero de la humanidad es el mono.[18]

TODO VIVE

Tanto el cosmos como sus moradores –animados o aparentemente inanimados– están dotados, sin excepción, de vida y palabra propias. La secreta savia de la vida fluye por doquier, siendo imposible que el universo se divida en seres vivos y en otros que no lo están. No hay objetos inertes ni mudos, sino que cada ser palpita y se expresa con lenguajes desconocidos. Piedras, flores, ríos, astros dialogan entre sí, hablan a Dios y se dirigen al ser humano que ha purificado sus sentidos y su corazón y es capaz de captar los signos divinos esparcidos por doquier. Como escribe el Šayj al-Akbar: «Hemos escuchado, al principio de nuestra vida espiritual, que las piedras glorifican a Dios y le invocan».[19] Esas palabras se hacen eco de otras que también recoge el Corán: «Le glorifican los siete cielos, la tierra y sus habitantes. No hay nada que no celebre Sus alabanzas, pero no comprendéis su glorificación» (17:44). Sin embargo, se trata de un tipo de percepción especial que no se adquiere por deducción lógica ni a través del estudio académico, sino gracias a la disciplina espiritual y el sabor inmediato de la

experiencia desnuda. Una tradición profética recoge que Muḥammad dijo con respecto a la montaña de Uhud: «Esta montaña nos ama y nosotros la amamos». Y destaca Ibn ʻArabī, comentando esas palabras, que incluso los minerales constituyen una comunidad de seres vivientes, dotada de sus propios mensajeros y acreedores de un conocimiento exclusivo de la divina realidad.[20]

No hay entidad alguna que no esté viva, ya que todo dirige su alabanza a Dios. De hecho, la condición inexcusable de nuestro ser –y de nuestra misma vida– radica en ese acto de alabanza primordial. Por eso, en su explicación del nombre divino "el Viviente", expone: «Es Él quien otorga la vida a cada cosa, y no existe cosa alguna que no esté viva, puesto que no hay nada que no alabe a Dios».[21] Asimismo, ya hemos visto que el nombre el Viviente antecede, en rango ontológico, al resto de los nombres divinos, siendo el primero y, por tanto, el más inclusivo de los nombres raíces, lo cual significa que la totalidad del cosmos, incluyendo a los muertos –señala el Šayj al-Akbar–, está traspasada por la vida.

CAUSALIDAD

Muchos filósofos musulmanes consideraron que Dios es la causa del cosmos, pero Ibn ʻArabī es de la opinión de que aplicar el término "causa" a Dios constituye un acto de descortesía espiritual, al tiempo que denota falta de lógica en el orden de la manifestación porque «Él no es causado por nada y no es causa de nada. Por el contrario, Él es el creador de los efectos y de las causas, el Soberano, el Todo-santo que siempre es».[22] Causa y efecto ejercen su papel dentro del dominio relativo de la creación, pero la divina realidad no es equiparable a ninguna de ambas:

> No hacemos de Él causa de nada porque toda causa necesita de su efecto, igual como el efecto necesita de su causa, pero Él es el Independiente que no está calificado por la necesidad. De ahí que no sea correcto para Él ser una causa.[23]

La relación entre Dios y el cosmos no implica una prioridad temporal, como ocurre con nuestra idea habitual de causa y efecto, sino más bien una simultaneidad. Sería absurdo hablar de un intervalo temporal entre necesidad y posibilidad, entre unidad y multiplicidad, entre esencia y existencia. Anterioridad y posterioridad son designaciones

verbales para un proceso de creación siempre renovado en su constante aniquilación y recreación. Sin embargo, aunque Dios no es la causa del cosmos, sí que es, por así decirlo, su condición indispensable.

EL PROBLEMA DEL MAL

Si bien el Šayj al-Akbar no es, propiamente hablando, un teólogo ni un filósofo, no deja de suscitar la cuestión de la presencia del mal en el mundo. El mal se define, desde la perspectiva de la filosofía antigua y medieval, como privación de existencia. El mal es mera ausencia de bien, de igual modo que la ignorancia es privación de conocimiento. El mal y la ignorancia no son cualidades ontológicas positivas:

> El mal es lo opuesto del bien, y nada emerge del bien sino el bien; el mal tan sólo es la inexistencia del bien. De ahí que todo bien es existencia, mientras que el mal es no-existencia, dado que es la manifestación de lo que, en realidad, carece de entidad.[24]

Estando más allá de toda definición y limitación, la faceta interior o no-manifiesta de Dios –o lo que algunos llaman la esencia divina– no puede ser cualificada como positiva o negativa, y tampoco puede decirse de ella que sea el origen del mal, ya que trasciende causa y efecto. Dios no es el creador del mal, pues Él sólo crea las cosas de acuerdo a lo que conoce de ellas. En otro orden de cosas, no es posible aplicar etiquetas morales al cosmos ni a la naturaleza. Juzgar una determinada experiencia como buena o mala, agradable o dolorosa, es una cuestión enteramente subjetiva. No existe nada que sea malo en sí mismo. Nuestro juicio al respecto de si una cosa es positiva o negativa depende de nuestra comprensión al respecto, pero muchas veces ignoramos que lo que consideramos mal esconde algún tipo de bien. En última instancia, sólo existe el bien; de ahí que el principio y el fin del círculo de la existencia estén sellados por la misericordia absoluta. Lo que consideramos negativo aparece por obra de la compasión existenciadora. Circunstancias y experiencias son tildadas de aceptables o inaceptables debido a que determinadas tradiciones religiosas las consideran de ese modo, a causa de ciertos principios morales sancionados culturalmente, o porque no aciertan a satisfacer los deseos naturales, morales o intelectuales de algunos individuos: «Aparte de esos

criterios, no existe nada –concluye el Šayj al-Akbar– excepto la pura esencia de las cosas que no puede ser descrita como buena o mala».[25]

5. LA PARADOJA DE DIOS

Tanto los textos revelados, como los escritos de místicos y filósofos, han ofrecido a lo largo de la historia tentativas de representación de lo inefable. Los textos religiosos contienen descripciones que van desde un ser imponente con emociones humanas –dotado de pies, manos, vista, oído y demás, sentado en su majestuoso trono y presidiendo el universo–, hasta definiciones más sutiles como el bíblico «Yo soy el que soy», el neotestamentario «Dios es amor», o el coránico «Nada hay igual que Él». También desde el campo de la filosofía se ha intentado describir a Dios como pensamiento del pensamiento, motor inmóvil o acto puro (Aristóteles). Por su parte, muchos místicos, tanto de Oriente como de Occidente, se han expresado en el ambiguo lenguaje de la poesía, insistiendo en la cercanía divina y tratando a Dios en términos de amado o amigo íntimo, por ejemplo.

Desde la perspectiva islámica, Dios posee una faceta no-manifiesta o interior –el tesoro oculto de la esencia divina, siempre inaccesible e incognoscible salvo para Él mismo–, y otra faceta aparente, desplegada a través de sus inagotables teofanías, que son aquello que cada cual puede conocer de Él según su propia capacidad. Se advierte, por tanto, una cierta tensión metafísica entre el Dios inaccesible, ubicado más allá de todas las relaciones, y el Dios que, según el Corán, «está con vosotros dondequiera que os encontréis» (57:4) y «más cerca que la misma vena yugular» (50:16), una supuesta oposición entre el Dios que trasciende cualquier posible relación y definición, y aquel otro que proclama: «Tuve hambre, y no me distéis de comer; estuve enfermo, y no me visitasteis…»,[1] una desconcertante paradoja entre la declaración de que Dios no está en ningún lado y la afirmación de que: «Dondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios» (2:115).

La teología islámica denomina incomparabilidad (*tanzīh*)y semejanza (*tašbīh*) –o, si se prefiere, trascendencia e inmanencia– a los aspectos no-manifiesto y manifiesto de Dios. El primer término reviste el sentido de que Dios es absolutamente ajeno a cualquier idea

que podamos concebir acerca de Él y está libre de cualidades o atributos que permitan asimilarlo al cosmos o a los seres contingentes. Él es único o incomparable porque está más allá de cualquier punto de referencia. En cambio, el sentido del término "semejanza" es el de asimilar a Dios a cualidades concretas, y se trata de una postura doctrinal postulada por quienes, basándose en expresiones coránicas que sostienen que Dios posee manos, pies, se sienta sobre trono, pedestal, etcétera, amén de experimentar emociones como amor, celos, cólera y otras, le asignan atributos físicos y mentales netamente humanos. La semejanza divina hace referencia, pues, al hecho de que existe una cierta conexión, simpatía o solidaridad entre Dios y el cosmos, entre necesidad y posibilidad. Esa relación, como hemos visto en el capítulo precedente, se establece a través de los nombres divinos. Ellos constituyen el principal referente para establecer cualquier tipo de similitud entre Dios y el cosmos.

Tanzīh y *tašbīh*, incomparabilidad y semejanza, son nociones equiparables, hasta cierto punto, con lo que se denomina, en el marco de la teología mística cristiana, teología negativa (*apofática*) y teología positiva (*catafática*). La primera postula que, dada la infinitud divina, sólo podemos aprehender de Él lo que no es, puesto que no puede ser equiparado a ninguna cosa conocida, ni determinado en modo alguno. Lo divino, desde esa perspectiva, siempre es inasible, inalcanzable, absolutamente otro. La teología positiva, por su parte, procede de forma afirmativa atribuyendo a Dios todas las perfecciones en grado sumo. No sólo posee determinadas cualidades, sino que las disfruta en grado superlativo. No sólo es bueno, sino que es el supremo bien. No sólo es amor, sino que es el amor en sí o, si se prefiere, la unión de amor, amante y amado. No sólo conoce, sino que es el conocimiento mismo, y así sucesivamente.

Puede decirse que las dos principales escuelas de teología islámica –mu'tazilíes y aš'aríes– sostienen, respectivamente, las posturas de la incomparabilidad y la semejanza. Según la antigua escuela mu'tazilí, fundada por el iraquí Wāṣil b. 'Aṭā' (m. 748), Dios es una unidad absoluta de la que no se puede predicar ningún atributo positivo, sino que tan sólo cabe negar que, en Él, existan las limitaciones que encontramos en los seres concretos. En cambio, los aš'aríes, escuela creada por el también iraquí Abū-l-Ḥasan al-Aš'arī (m. 936), aceptan las descripciones antropomórficas de Dios. Para ellos, las referencias coránicas a las manos, el rostro o el trono divino, por ejemplo, no pueden ser interpretadas de manera abstracta, ya que se refieren a atributos reales cuyo verdadero significado escapa al entendimiento humano. Su aceptación es, por así decirlo, cuestión

de fe. Asimismo rechazan el *tanzīh* extremo de los mu'tazilíes porque, en su opinión, vacía de sentido la noción de Dios.

Según el Šayj al-Akbar, una y otra postura tan sólo captan parcialmente la verdad. Por ese motivo, se muestra especialmente crítico con quienes se aferran a la incomparabilidad divina, advirtiendo que, desligada de la faceta complementaria de semejanza, constituye la esencia del condicionamiento y tan sólo la mitad del mensaje profético. La trascendencia a ultranza aboca, en la práctica, a una suerte de nihilismo teológico, dado que Dios no puede ser vinculado a nada, ni aprehendido ni conocido en modo alguno, estando totalmente desconectado del cosmos y la experiencia. Pero no menos crítico se muestra con quienes abogan por la posición contraria –la asimilación de Dios a determinados objetos, representaciones e imágenes–, ya que aboca a una visión sofocante de lo divino que acaba convirtiéndolo fácilmente en un ídolo. La transformación de Dios en un objeto –ya sea material, emocional o intelectual– o de un objeto en Dios, tan sólo es evidencia de idolatría más o menos sutil:

> El conocedor sabe quién es el adorado y en qué forma particular se le aparece su objeto de culto. Es consciente de que la distinción y la multiplicidad (de las formas) son comparables a los órganos corporales en la forma sensible (del cuerpo humano) o a las facultades sutiles en su forma espiritual. De hecho, en cada objeto de culto, el adorado no es sino Dios. En cambio, los ignorantes imaginan que la cualidad de divinidad reside en los objetos de culto. Si no fuese por ese tipo de imaginación, nadie adoraría las piedras o cosas similares. […]. Las gentes dotadas de conocimiento, por el contrario, no son víctimas de esa clase de imaginación engañosa, sino que saben que cada objeto de adoración es el vehículo de la manifestación divina –y, en consecuencia, merecedor de respeto–, pero no se confinan (a un objeto particular).[2]

Dios es incomparable y semejante al mismo tiempo, cognoscible e incognoscible, visible e invisible, manifiesto y no-manifiesto, próximo y lejano, ya que no se halla constreñido por ninguna categoría conceptual, positiva o negativa. No está limitado siquiera por la ausencia de límites y, en ese sentido, es capaz de delimitarse con todas las constricciones posibles, lo cual constituye, dicho sea de paso, parte del proceso creador que propicia la creación del cosmos. Por consiguiente, sabiendo que la absoluta ausencia de restricciones lleva a Dios a asumir cualquier tipo de límite, el conocedor trata de adorarlo de todas las maneras posibles y de reconocerlo, a cada instante, en cada una de sus irrepetibles expresiones teofánicas. El Šayj al-Akbar señala que cualquier tentativa de definir a Dios –ya sea por vía negativa o positiva– está abocada al fracaso:

> Él sólo puede ser definido por todas las definiciones, puesto que las formas del cosmos son ilimitadas e inagotables y no se conoce la definición de todas las formas, sino tan sólo lo que el conocedor es capaz de alcanzar a ver en una forma concreta. Por ello mismo es imposible una definición de Dios, ya que esa definición depende de la capacidad de definir (plenamente) todas las formas del cosmos, lo cual es imposible. Por tanto, una definición de Dios es imposible. Ocurre lo mismo con quien profesa la semejanza de Dios sin tener en cuenta Su incomparabilidad, de modo que lo restringe y limita y no lo conoce. Sin embargo, el que reúne en su conocimiento de Dios tanto trascendencia como inmanencia, de manera sumaria no en detalle –dado que resulta imposible ese conocimiento detallado debido a la infinitud de las formas del cosmos–, Lo conoce de modo general, aunque no de modo distintivo, lo mismo que conoce de modo general su propio yo, pero no específicamente. Por esa razón, el Profeta dijo: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor», vinculando el conocimiento del yo y el conocimiento de Dios. Dios dice: «Les mostraremos nuestros signos en los horizontes y en ellos mismos, hasta que vean claramente qué es lo Real» (41:53). Tú eres para Él lo que tu forma corporal es para ti, y Él es para ti como el espíritu que gobierna la forma de tu cuerpo.[3]

No deja de llamar la atención –aunque cuadra perfectamente con la proverbial vinculación que establece la tradición sapiencial islámica entre el conocimiento de Dios y de uno mismo– la aseveración de que, al igual que ocurre con la realidad última, sólo cabe obtener un conocimiento general, pero no específico, detallado o pormenorizado, de nuestro propio yo. Dios sólo puede ser percibido indirectamente a través de sus teofanías. Y lo mismo se aplica al yo, ya que es imposible aprehenderlo si no es a través de los objetos externos e internos –sensaciones, sentimientos, pensamientos– con los que se identifica. Y, abundando en el posible nexo entre Dios y el yo, también señala que este último constituye, como evidencia la cita anterior, algo así como el cuerpo de Dios: «Tú eres para Él lo que tu forma corporal es para ti».

En consecuencia, cualquier intento de definir la auténtica naturaleza del ser humano –por más que esa definición nunca pueda ser exhaustiva ni concluyente– debe abarcar tanto interior como exterior, invisible y visible, espíritu y cuerpo. En lo que a Dios respecta, esa formulación casi imposible ha de conciliar las facetas de incomparabilidad y semejanza en una misma articulación. La declaración paradigmática que nos brinda el Corán a ese respecto es la siguiente: «Nada hay igual como Él. Él es el Vidente, el Oyente» (42:11), frase citada en numerosas ocasiones por el Šayj al-Akbar y comentada en el sentido de que reúne ambos polos de la dialéctica divina, ya que si la primera parte expresa la negación radical de cualquier tipo de conexión entre Dios y el resto de los existentes, la segunda menciona la visión y la audición, facultades de percepción pertenecientes, obviamente, al ámbito de lo creado. Dicha formulación recoge

simultáneamente los aspectos de incomparabilidad y semejanza, de negación y afirmación, pues, al tiempo que niega que Dios pueda ser asimilado a ninguna cosa o cualidad, también sostiene que es el Vidente y el Oyente o, si se prefiere, el sujeto último de todas las experiencias. Porque, si Dios no puede ser convertido en un objeto, entonces, tal vez sea el yo o el sujeto absoluto.

A ello debemos añadir que, haciendo gala de una de sus profundas interpretaciones que, frecuentemente, desembocan en la revelación de sentidos ocultos en la misma expresión literal de la palabra coránica, Ibn ʻArabī extrae una nueva y atrevida lectura de la primera mitad de la frase, que, como ya hemos señalado en un capítulo anterior, dice así: «Nada hay como "su" igual», fundamentando dicha interpretación en la presencia, en lengua árabe, de dos partículas comparativas. Se trata de una lectura que, al tiempo que preserva intacta la incomparabilidad divina, proclama la existencia de un doble.[4] Ese similar no es otro que el ser humano perfecto, el amigo y amante de Dios, quien resume la totalidad de los nombres contrarios y el único que, en estricto sentido, merece el honor de ser la imagen de Dios. Además, según esta variante hermenéutica, la segunda mitad de la declaración («Él es el Vidente, el Oyente») también se aplicaría a dicho ser humano perfecto, quien pasa por ser los ojos y los oídos de Dios en el mundo, pues –como escribe el Šayj al-Akbar– «los amantes de Dios son sus pupilas en el cosmos».[5] Y añade que el presente versículo coránico es el más importante de los que han sido revelados en torno a la combinación de la incomparabilidad y la semejanza divina.

Hay que precisar, además, que ambas lecturas no se contradicen –como no podría ser de otro modo–, sino que aluden a distintas etapas del itinerario místico que conduce a la suprema realidad. En la primera de ellas es Dios el que se transforma en el oído y la vista de su servidor, de acuerdo con el célebre dicho profético que afirma: «Mi servidor no deja de acercarse a Mí debido a las obras supererogatorias hasta que Yo le amo y, cuando le amo, soy el oído por el que oye, el ojo por el que ve, la mano con que ase, el pie con el que marcha…». Sin embargo, en la postrera y definitiva etapa del itinerario místico es el siervo el que se transforma –una vez aniquilado hasta el último vestigio de voluntad personal– en la vista y el oído de Dios.

En suma, Ibn ʻArabī se adhiere –tal como nos advierte– a la tesis de la semejanza en la incomparabilidad y de la incomparabilidad en la semejanza,[6] mencionando que, una vez establecida dicha verdad, hay que dejar caer el velo y ocultarla a los ojos de escépticos y dogmáticos, «aunque ambos sean también formas en las que Dios se manifiesta

teofánicamente».[7] Dios es semejante en su incomparabilidad e incomparable en su semejanza. No se presenta tan sólo de una manera, sino que escapa a todos los modos, similitudes y juicios preestablecidos. Trasciende unidad y multiplicidad, interior y exterior, manifestación y no-manifestación, conocimiento e ignorancia, pero puede asumir cualquiera de esos aspectos. Está más allá de los mundos, pero también reside en lo más recóndito del corazón. El siguiente poema resume cuál es la posición akbarí a este respecto:

> Mediante la incomparabilidad, lo condicionas.
> A través de la semejanza, lo limitas.
> Pero si profesas ambas, no caerás en el error;
> serás un guía y un maestro en ciencias espirituales.
> Quien habla de «dualidad» es un asociador,
> y quien habla de «unidad» un unificador (imperfecto).
> Ten cuidado de no compararlo si profesas la dualidad.
> Mantente en guardia contra la trascendencia si profesas la unidad.
> Tú no eres Él y eres Él: pues Él reside en el corazón de las cosas,
> tanto de manera ilimitada como condicionada.[8]

UNIÓN DE CONTRARIOS

Citando al sufí Abū Sā'id al-Jarrāz (m. *circa* 890), escribe el Šayj al-Akbar que Dios no puede ser concebido más que como unión de contrarios, puesto que «Él es el Primero y el Último, el Exterior y el Interior» (57:3) y «la totalidad de los nombres contrarios».[9] Así pues, Dios carece de opuesto porque es la reunión de todos ellos. Incomparabilidad y semejanza, negación y afirmación, no lo contradicen, aunque tampoco lo dicen completamente. En términos racionales o filosóficos, no es posible ninguna refutación o demostración palmaria acerca de la naturaleza de Dios porque Él admite todas las aserciones y las refutaciones y está de acuerdo con cualquier cosa que se diga o calle acerca de Él. Siempre es parte indisociable de la definición, de lo que define y de aquello que es definido.

La confluencia de incomparabilidad y semejanza no es sino otra de las múltiples facetas de la referida unión de contrarios que proporciona uno de sus pivotes fundamentales a la visión akbarí del mundo. Es el delgado y resbaladizo filo de la navaja

que recorre el aspirante a la sabiduría, sin acomodarse definitivamente en ninguna posición, afirmativa o negativa, siempre arriesgándose a perder la propia cabeza, como el propio Ibn ʻArabī advirtiese, en su más temprana adolescencia, al gran filósofo Averroes, y como han comprobado en sus propias carnes tantos místicos denostados a lo largo de la historia.

Dios es incomparable y semejante al mismo tiempo. Es "sí" y "no", pero también está más allá de ambos porque nada es capaz de abarcarlo. Cuando no acertamos a combinar la ausencia de limitación y la capacidad para asumir todos los límites posibles estamos restringiendo nuestra concepción de Dios. Tanto al asociarlo como al declararlo incomparable de manera unilateral y absoluta, lo estamos fragmentando por igual. Sin embargo, Él está más allá de la asociación y también de la no-asociación, de la representación y de la ausencia de representación. Resulta bien conocida la prohibición islámica de representaciones formales de la divinidad. Paradójicamente, el profeta Muḥammad no sólo no proscribe, sino que aconseja encarecidamente "imaginar" a Dios, en la intimidad del corazón, de cualquier modo que facilite el recuerdo y la adoración, teniendo bien presente, al mismo tiempo, que Él trasciende todos los modos y maneras. Así pues, la concepción más completa de la divinidad será aquella que, equilibrando razón e imaginación, recoja ambas facetas del ser divino: interior y exterior, palabra y silencio, forma y no-forma, unidad y multiplicidad, representación y no-representación.

En *El libro de las teofanías*, el Šayj al-Akbar consigna un substancioso diálogo que sobre este particular mantiene, en el dominio imaginal, con el insigne D u'l-Nūn el Egipcio (m. 859), uno de los primeros sufíes, quien se contaba –según declara– entre los seres humanos más sutiles. Nuestro autor confiesa sentirse sorprendido por las declaraciones de quienes sostienen que «Dios es contrario a todo aquello que nos representamos, imaginamos o concebimos acerca de Él»,[10] algo que, si bien resulta bastante lógico, sólo expresa, en su opinión, un fragmento de la verdad. La postura sustentada por el sabio murciano es que Dios no es ni idéntico a las representaciones que nos forjamos sobre Él, ni está excluido completamente de ellas. El conocimiento divino –insistamos una vez más– no se deja restringir por tiempos y lugares ni por la ausencia de estos.

Por último, como reza la *šahāda* o testimonio de fe sobre la unidad divina: «No hay dios, sino Dios» o, dicho de un modo más explícito, el Dios que ha sido purificado de artefactos ideológicos, preconcepciones y prejuicios acerca de Dios, está más cerca de lo

que Él es realmente. En tanto constituida por la negación y la afirmación simultáneas de la divinidad, la *šahāda* también nos brinda un inmejorable ejemplo de unión de contrarios.

RAZÓN E IMAGINACIÓN

La perspectiva de la incomparabilidad divina es, de acuerdo a Ibn ʻArabī, el corolario inevitable de la actividad analítica, racional y especulativa de la filosofía y la teología. La razón es incapaz de admitir que Dios pueda mostrarse con una apariencia sensible, o que pueda ser la única verdad subyacente a la inagotable diversidad de objetos de adoración. Dada su naturaleza analítica, la facultad racional no sabe conciliar paradojas. Tan sólo la imaginación creadora reúne, como en el arte y los sueños, elementos aparentemente irreconciliables de la realidad. Esa es, precisamente, la importancia que reviste la imaginación en el sistema akbarí, es decir, erigirse en privilegiado punto de encuentro entre supuestos contrarios: espíritu y cuerpo, Dios y cosmos, no-representación y representación, incomparabilidad y semejanza.

Dos son las principales funciones asignadas a la razón: el gobierno de la pasión (*šawhwa*), y el agotamiento de sus propios límites epistemológicos. En cuanto a su primer cometido, escribe el Šayj al-Akbar que, si no fuese por la razón y el ejercicio de la reflexión, cualquier forma de pasión sería elogiable. Como ocurre con el resto de factores de la existencia, la pasión no es negativa en sí misma, sino que es el combustible que impele a todo lo viviente. De hecho, afirma Ibn ʻArabī que es, al igual que la imaginación, uno de los seres más poderosos creados por Dios, en contraste con la razón, que es el más pequeño de ellos.[11] La pasión sólo resulta perjudicial cuando excede los límites establecidos por la ley religiosa:

> Existen dos tipos de pasión. El primero de ellos, que es accidental, constituye el tipo de pasión que no debemos secundar, porque es falsa. Aunque pueda tener sus beneficios en determinados momentos, el dotado de razón no debe seguirla […]. La segunda clase de pasión es inherente y sólo incumbe a quien la sigue. Porque en ella reside el bienestar de su constitución dado que es agradable a su naturaleza. En el bienestar de su constitución radica el bienestar de su religión, y en el bienestar de su religión reside su felicidad. Sin embargo debe seguir su pasión en consonancia con la divina Balanza establecida por el Legislador, que constituye el arbitrio de la Ley revelada.[12]

Sin embargo, a pesar de que el análisis y la razón son insuficientes por sí solos para mostrar plenamente la naturaleza más profunda de la realidad, no están reñidos en absoluto con el buen criterio. La reflexión y la consideración racional se recomiendan encarecidamente en el Corán y, en ese sentido, revisten un carácter positivo: «¿No han considerado el reino de los cielos y la tierra y todo lo que Dios ha creado?» (7:185). Filosóficamente, la reflexión y el análisis son imprescindibles para arribar a conclusiones lógicas válidas. Y, en la medida en que contribuyen al gobierno de la pasión, aportan un ingrediente indispensable para el bienestar integral del ser humano. Pero, cuando la razón excede sus propios límites, pretendiendo erigirse en la única intérprete autorizada de la realidad, suele terminar fosilizándola en un conjunto de definiciones y etiquetas muertas. Es muy significativo, en ese sentido, que la etimología del término árabe "razón" (*'alq*) esté vinculada con la palabra "nudo" (*'iqāl*), lo que evoca claramente su función constrictiva no sólo con respecto a la pasión, sino también con relación a nuestra percepción de lo que acontece.

La razón es unidireccional y, en consecuencia, se muestra incapaz de sustentar simultáneamente posturas antitéticas. Dado que siempre debe decidirse por esto o aquello, no constituye un instrumento epistemológico adecuado para integrar los aparentes contrarios que conforman la totalidad. Señala el Šayj al-Akbar que, entre los condicionamientos de la especulación racional, se cuenta, por ejemplo, su incapacidad para aprehender la circularidad de la ley de causa-efecto, otro de los ilimitados matices que asume el tema recurrente de la coincidencia de opuestos tanto en la teosofía akbarí como en el sufismo y otros senderos espirituales:

> Una de las cosas que nos muestran la debilidad del intelecto, cuando se limita a la especulación, es la idea de que la causa no puede ser también el efecto de aquello de lo que es causa. Tal es el juicio del intelecto, pero la ciencia de la teofanía afirma precisamente lo contrario, a saber, que la causa puede ser el efecto de aquello de lo que es causa.[13]

Es así, como veíamos en el apartado biográfico, que la madre puede ser hija de su hijo, tal como mencionase Faṭimāh, la anciana sufí cordobesa, a la madre de Ibn Arabī o como, en *La divina comedia*, Dante canta de la Virgen. También lo expresan los versos del mártir de amor, Manṣūr al-Ḥallāŷ: «Mi madre ha dado a luz a mi padre». Por su parte, el gran místico Meister Eckhart lo dice del siguiente modo: «Ahora bien, yo digo que es un milagro que debamos ser padres y madres de Dios».[14]

Así pues, el cometido último de la razón consiste, paradójicamente, en alcanzar sus propios límites conceptuales, conduciendo al ser humano a la conclusión de que la realidad no puede ser comprendida mediante procedimientos exclusivamente racionales. Porque, si bien la razón es apta para establecer lo que no es Dios, profesando su absoluta incomparabilidad –es decir, que no se parece a nada que podamos concebir–, se muestra incapaz de decirnos positivamente qué es. La comprensión más alta que brinda la reflexión racional es que Dios no puede ser conocido. Aunque se puede alcanzar ese tipo de comprensión negativa sin apertura espiritual alguna, para obtener un conocimiento positivo de Dios –matiza el Šayj al-Akbar– se torna imprescindible el concurso de la experiencia espiritual directa. La razón puede conducirnos hasta cierto punto en el sendero de la religión. Sabe reflexionar sobre la fe, la esperanza y el amor, por ejemplo, pero ignora cómo experimentar y encarnar esas virtudes. Ese privilegio está reservado a la imaginación, cuya comprensión sintética es capaz de conciliar el dominio de las cualidades sensibles con el reino de los significados puros.

La facultad racional analiza, distingue, divide y busca elementos de contraste entre las distintas posiciones doctrinales y entre los múltiples factores que componen la existencia. En ese sentido, mientras la razón se esfuerza en delimitar o "atar" la realidad, la imaginación intenta destrabar todos los nudos y disolver las limitaciones, ya que está dotada de una comprensión sintética capaz de conciliar contrarios y de constatar la unidad del ser que se esconde tras la diversidad de las apariencias. En contraste con el carácter rectilíneo de la razón, la imaginación es circular. Es esto y aquello simultáneamente. Es cuerpo y espíritu al unísono. Si la razón es el instrumento que permite establecer la incomparabilidad divina y su absoluta trascendencia respecto a todo lo contingente, la imaginación permite, por el contrario, captar la presencia de Dios en cada pequeño detalle, posibilitando que concibamos lo inconcebible y que nos relacionemos con aquello que está más allá de cualquier relación. Nos permite, por ejemplo, imaginarlo y adorarlo como luz, amor, conocimiento, forma, no-forma o de cualquier modo que se nos antoje, siempre que sepamos discernir quién es el verdadero objeto de nuestra adoración. Porque, cuando consideramos que Dios sólo es luz o amor, o, lo que es peor, cuando creemos que se esconde en un trozo de piedra o de madera e incluso en una determinada doctrina, estamos cayendo en el extremo de la idolatría y la semejanza unilateral desligada de la incomparabilidad.

La razón divorciada de la imaginación da lugar a sistemas áridos y estériles, desembocando en una rarificada concepción de la divinidad que no acierta a satisfacer las necesidades espirituales más íntimas. Por su parte, la imaginación desvinculada de la razón suele abocar a la más burda superstición. La especulación gratuita es a la razón lo que la fantasía incontrolada a la imaginación. Si la razón deduce analíticamente que Dios no está limitado por nada, la imaginación reconoce la presencia divina en todas las cosas. La primera infiere la trascendencia absoluta del ser divino, mientras la segunda testifica la ilimitada variedad de sus manifestaciones teofánicas. Razón e imaginación deben marchar de la mano en materia de religión pues, como escribe nuestro autor: «Por medio de la razón uno sabe mas no ve, mientras que por medio de la develación uno ve, mas no sabe».[15] Ibn ʻArabī insiste en la tensión ontológica que existe entre razón e imaginación –entre los argumentos racionales negativos que, si bien brindan atisbos de la inaccesibilidad divina, no nos permiten percibir lo que es, y la atribución de determinadas cualidades positivas (como luz, bondad, amor, sabiduría, etcétera) que son, en definitiva, las que posibilitan el amor y la adoración a Dios– cuando escribe lo siguiente:

> Me refiero aquí a la Epifanía de Dios –glorificado sea– bajo las formas diversas que Él asume, tanto en la vida futura para Sus siervos, como en esta vida a favor de los corazones de Sus adoradores […]. ¡Lo juro por Dios! ¡Si la Ley revelada no hubiese aportado tales noticias divinas, nadie habría conocido nunca a Dios. Si sólo hubiésemos dispuesto de las pruebas racionales mediante las cuales los intelectuales elaboran un conocimiento de la Realidad esencial de Dios para demostrar que Él no es esto ni eso, ninguna criatura lo habría amado nunca […]. Es, pues, gracias a los atributos positivos de Dios que lo amamos […]. Así hacemos de Él objeto de nuestra atención en nuestro corazón, en nuestra orientación, así como en nuestra imaginación, hasta el punto de encontrarnos como si lo viéramos. ¡E incluso podemos decir más!: Lo vemos en nosotros por el hecho de que Él se (nos) ha dado a conocer y no por el subterfugio de la especulación.[16]

No obstante, también advierte que es difícil alcanzar la combinación entre incomparabilidad y semejanza, entre razón e imaginación. Se trata de un tipo de conocimiento especial que difiere completamente del saber adquirido a través del ejercicio de la especulación o de cualquier otra facultad de conocimiento, pues es Dios mismo quien lo inscribe en el corazón de sus amigos:

> No se alcanza el conocimiento cabal a través de la reflexión, ni mediante lo que establecen los pensadores racionales mediante su facultad reflexiva. El único conocimiento cabal es el que Dios dispensa en el corazón del conocedor. Es una luz divina mediante la que Dios distingue, entre Sus servidores, a quien Él quiere, ya sea ángel, mensajero, profeta, amigo o persona de fe. Sin develamiento, no hay conocimiento.

> No hay conocimiento excepto el que se recibe de Dios, puesto que Él es el único Conocedor. Él es el Maestro cuyo discípulo nunca se ve asediado por la ofuscación en lo que recibe de Él. Nosotros somos de aquellos que siguen Su autoridad, y lo que Él sostiene es la verdad. Así, al seguir Su autoridad, somos más merecedores del apelativo de «doctores» (*'ulamā*) que los poseedores de consideración reflexiva, es decir, de quienes siguen la autoridad de la consideración racional y de lo que ésta les reporta. Y así nunca dejan de disentir necesariamente en lo que respecta a su conocimiento de Dios. Sin embargo, a pesar de su gran número y de los largos períodos de tiempo que median entre ellos, los profetas no discrepan en su conocimiento de Dios. Así pues, ellos son los compañeros y elegidos de Allāh: los últimos confirman la autenticidad de los que les preceden y cada uno de ellos sustenta al resto.[17]

PERPLEJIDAD

La condición propia de quienes aspiran al conocimiento de Dios es la incesante perplejidad (*ḥayra*) que suscitan sus facetas antitéticas como interior y exterior, primero y último, manifiesto y oculto, cognoscible e incognoscible, presente y ausente, etcétera. Se trata de una perplejidad teológica, porque Dios es incomparable hasta con la misma incomparabilidad y, porque siendo uno y único, se esconde detrás de inagotables objetos de adoración. También es una perplejidad ontológica, ya que la misma naturaleza de lo que el sabio contempla en el mundo le impide decidir de manera definitiva si la existencia es una, múltiple o ambas cosas al mismo tiempo. En suma, el sabio permanece perplejo porque, por más que comprenda e incluso presencie directamente a Dios –en la experiencia mística profunda, por ejemplo–, Él siempre permanece desconocido tal como es en sí mismo; y, por más que sea incognoscible, nunca deja de presenciarlo de algún modo, puesto que el cosmos no es sino su manifestación. En la «Teofanía de la Perplejidad», Ibn 'Arabī lanza la siguiente pregunta:

> ¿Cómo aspiras a conocer con el intelecto a Aquél en quien la fuente de la visión es idéntica a su palabra y cuya fuente de la palabra es idéntica a la visión? A pesar de ello, cuando Dios se te muestra, no te habla y, cuando te habla, no se muestra. Por Dios, ¿comprendes lo que te digo? No, si yo mismo no comprendo lo que digo, ¿cómo ibas a comprenderlo tú? ¿Cómo aprehender a aquél cuyas características admiten los contrarios y cuya descripción admite la similitud?[18]

Al reunir afirmación y negación, la perplejidad va más allá del pensamiento dualista, haciendo que el conocedor no se decante por un juicio definitivo acerca de la naturaleza de las cosas ni de las cualidades aparentemente contradictorias de la existencia. El que

habita en la perplejidad permanece en profundo silencio, incapaz de expresar lo que percibe. El Šayj al-Akbar también compara la perplejidad a un sendero inmediato y circular de aproximación a Dios, ya que según explica:

> El que permanece en la perplejidad «sigue el círculo», y el movimiento circular se efectúa en torno al Polo, de manera que no se aleja nunca de él. Por el contrario, quien recorre un sendero rectilíneo se pierde por la tangente, se desvía del objeto de su búsqueda y se aleja en pos de lo que siempre ha estado dentro de él, siendo presa de su fantasía, que es el límite de lo que puede alcanzar. Para él, existen un «desde», un «hasta» y un «entre», mientras que para aquel que sigue el movimiento circular no hay ni punto de partida que implique un «desde», ni punto de llegada que suponga un «hasta». Él posee el Ser más perfecto. Es a él a quien fueron otorgadas las sabidurías y las palabras totalizadoras.[19]

Sin embargo, el genuino conocedor no permanece perplejo porque se pierda a sí mismo o porque se halle sumido en el mar de la indecisión, sino precisamente porque se encuentra a sí mismo. Pero lo que descubre no es sino la paradoja, es decir, que es ser y no-ser, todo y nada, Dios y no-Dios. Aunque se ha liberado de todas las limitaciones, es capaz de asumir cualquiera de ellas. De él sólo cabe afirmar que mora sin morada en la "estación de la no-estación" (*maqām-lā-maqām*):

> La perplejidad del gnóstico es, en lo que concierne a Dios, la mayor de las perplejidades dado que le lleva más allá de cualquier restricción o limitación […]. Posee todas las formas y, sin embargo, ninguna de ellas lo limita. Por esa razón el Mensajero de Dios solía decir: «¡Oh Señor, aumenta mi perplejidad en lo que a ti respecta!» Porque ésta es la estación más elevada, la visión más diáfana, el rango más próximo, el lugar más esplendoroso de manifestación y el sendero más ejemplar…[20]

6. EL ‘BARZAJ’ Y LA LUZ DE LA IMAGINACIÓN

El *barzaj* –palabra que significa, como sabemos, barrera, istmo, intermundo– es una noción clave en el edificio metafísico akbarí, que aparece citada varias veces en el Corán: «Más allá de ellos hay una barrera hasta el día en que han de resucitar» (23:100); «Él es quien ha hecho que las dos grandes masas de agua fluyan: una dulce, agradable; otra, salobre, amarga. Ha colocado entre ellas una barrera y límite infranqueable» (25:53); y también: «Ha dejado fluir las dos grandes masas de agua, que se encuentran, pero las separa una barrera que no rebasan» (55:1920). El término designa, pues, un tipo de condición intermedia que divide dos realidades que nunca llegan a mezclarse. No obstante, tan importante como ese primer sentido es la idea de que también reúne cualidades de los dominios que separa:

> Sabe que la palabra barzaj es una expresión referida a aquello que separa dos cosas sin jamás convertirse en ninguna de ellas como, por ejemplo, la línea que separa la sombra de la luz del sol […]. No obstante, aunque nuestros sentidos sean incapaces de percibir lo que separa esas dos cosas, la facultad racional concluye que, en verdad, hay una línea divisoria entre ellas que las separa, y esa barrera inteligible es precisamente el barzaj. Porque si algo es percibido por los sentidos debe ser una de esas dos cosas, mas no el barzaj. De modo que cada una de esas dos cosas, cuando son adyacentes, precisan de un barzaj que no es igual a ninguna de ambas, pero tiene implícitamente el poder de cada una de ellas.[1]

El Šayj al-Akbar enumera distintos tipos de condición intermedia. De ese modo, sostiene que, con excepción de la faceta interior o no-manifiesta de Dios, todo lo demás constituye un estado fronterizo entre ser y no-ser. Ese estado intermedio, formado por la totalidad de los posibles y denominado “supremo *barzaj*”, es la Nube opaca a partir de la cual es creado el cosmos, también denominada imaginación ilimitada o absoluta, realidad de realidades y Aliento del Todo-Misericordioso.

En un sentido teológico más restringido, el término *barzaj* también se aplica a la existencia post mortem o el período de ultratumba comprendido, según la escatología

islámica, entre el momento de la muerte y el Día de la Resurrección. Se afirma que, mientras el espíritu del difunto mora en dicho estado intermedio, permanece confinado en la forma de sus acciones. Las acciones, palabras, sentimientos y pensamientos poseen su propia configuración imaginal y generan una imagen sutil que cobra vida autónoma en el más allá:

> Por lo tanto, todo ser humano en el *barzaj* está «prendido de aquello que ha cometido» (52:21; 74:38), apresado en las formas de sus actos, hasta que es alzado desde esas formas, en el Día de la Resurrección, al «estado de ser del otro mundo» (29:20, etcétera). «Y Dios dice la Verdad y muestra el Camino recto» (33:4).[2]

Otro tipo de *barzaj* es el estado onírico. El profeta Muḥammad llama al sueño "hermano de la muerte", mientras que el Corán explicita la relación entre ambas condiciones cuando proclama: «Dios llama a las almas cuando mueren y, cuando sin haber muerto, duermen» (39:42). El valor simbólico atribuido al sueño de la vida entronca de pleno con lo declarado de manera unánime por distintas tradiciones de sabiduría: la vida es un sueño susceptible de interpretación y la muerte, un tipo de despertar que, como tal, debe ser asumido. Descubrir el significado del sueño de la vida parece tarea exclusiva del ser humano, pero dicho sentido no reside en los seres y objetos que aparecen dentro del sueño, si bien estos son signos que remiten ineludiblemente a él:

> En este mundo, el ser humano vive en un sueño. Por ello se le ha ordenado que interprete, pues el sueño puede ser interpretado dentro del propio sueño. «Los seres humanos están dormidos pero, al morir, despiertan». Ya que, de acuerdo con esa lengua veraz, tanto la percepción de los sentidos como las cosas sensoriales son mera imaginación, ¿cómo puedes confiar plenamente en nada? Hablas pero la persona inteligente y sabia confía en que tú, en tu estado de vigilia, eres dueño de la percepción de los sentidos y de los objetos sensoriales. Y, cuando duermes, eres poseedor de los sentidos y de la *imaginalización*. Pero el Profeta, de quien has tomado el rumbo de tu felicidad, ha manifestado que eres un soñador en el estado en que crees que eres dueño de la vigilia y la conciencia. Por lo tanto, ya que vives en un sueño en tu vigilia en este mundo, todo aquello en lo que estás inmerso es una cuestión *imaginal* cuyo propósito es otra cosa. Esa otra cosa no se encuentra en aquello que tú ves.[3]

Las experiencias oníricas se inscriben de pleno en el dominio imaginal, ya que también, en el mundo de los sueños, los puros inteligibles se muestran revestidos con atributos sensibles. Esa es –recordémoslo– una de las virtudes más sobresalientes de la imaginación (*jayāl*), es decir, integrar contrarios, reunir opuestos, conciliar paradojas. Escribe el Šayj al-Akbar que la imaginación es el ser más amplio y, a la vez, el más

ambiguo creado por Dios, pues es capaz de concebir lo inconcebible, confiriendo cuerpo a los significados y espiritualizando los datos sensibles:

> El *barzaj* es la más amplia presencia de la existencia y el lugar de encuentro de los dos océanos, el océano de los significados y el océano de los sensibles. El objeto sensible no puede ser un significado, ni éste puede ser un objeto sensible. Pero la presencia de la imaginación –que llamamos el lugar de encuentro entre dos mares– incorpora los significados y sutiliza los objetos sensibles. Transforma ante la mirada del observador la entidad de todo objeto de conocimiento. Por consiguiente, es el gobernador que se gobierna a sí mismo y que, aun siendo creación, gobierna sin ser gobernado.[4]

EL MUNDO COMO IMAGINACIÓN Y LA IMAGINACIÓN COMO MUNDO

La imaginación se nos presenta de tres maneras diferenciadas, si bien todas ellas vinculadas con su carácter mediador. Tenemos, en primer lugar, la imaginación ilimitada (*al-jayāl al-muṭlaq*), sinónimo del *barzaj* supremo y del Aliento del Todo-Misericordioso, la cual aporta la urdimbre misma de la existencia y se extiende como un puente entre el ser y la nada, siendo un calificativo aplicado al conjunto de la realidad, tanto visible como invisible.

En segundo lugar, está aquello que el Šayj al-Akbar denomina imaginación limitada (*al-jayāl al-muqayyad*), también llamada *mundus imaginalis* e imaginación "discontigua" (*munfaṣil*), ya que existe con independencia del observador, constituyendo –junto a los reinos inteligible y sensible– un dominio macrocósmico o plano de realidad dotado de existencia autónoma. Es aquí donde ascienden los místicos en espíritu, dejando atrás su envoltura material, y donde descienden las inteligencias inmateriales para asumir formas concretas.

Y, en tercer lugar, tenemos la llamada imaginación "contigua" (*muttaṣil*), derivada de la anterior, que configura el vínculo entre cuerpo y espíritu y que se refiere a la facultad imaginativa propiamente dicha. Recibe ese nombre porque está conectada con la percepción del observador, de manera que, cuando este deja de prestar atención a la imagen mental en cuestión, esta se desvanece. En este último ámbito, que podemos llamar microcósmico, la imaginación aporta la substancia de la vida interior y, por consiguiente, afirma Ibn ʻArabī que no tiene otro lugar que el alma.[5] Si el espíritu es

luminoso, sutil y simple y el cuerpo es tenebroso, denso y compuesto, el alma es una mezcla de ambos principios.

En su acepción de imaginación ilimitada puede decirse que todo lo que no es Dios es, de algún modo, imagen o aparición. El cosmos es producto de la divina imaginación. En ese sentido, la existencia posee un carácter metafórico:

> Si es verdad lo que acabo de mencionarte, entonces, el cosmos no es sino una fantasía carente de existencia real. Y ése es uno de los significados de la Imaginación […]. Has de saber que tú eres imaginación, y que todo lo que percibes y aquello de lo que dices «no soy yo» también es imaginación, puesto que la existencia toda es imaginación sobre imaginación, siendo la existencia verdadera únicamente. Dios, o más específicamente su identidad, su esencia, no en lo que a sus nombres respecta […] es que todo lo que hay en el universo es lo significado por la unicidad, mientras que todo lo que hay en la imaginación es lo significado por la diversidad.[6]

Pese a la declaración anterior, el cosmos no es completamente ilusorio. Sin embargo, debido a su carácter imaginal o aparicional –y dado que es la confluencia de ser y no-ser–, cuenta con un estatuto ontológico ambiguo. Porque, si bien Ibn ‘Arabī señala que el universo es imaginación sobre imaginación y que está construido con la misma materia que los sueños, también asevera, como hemos visto en capítulos precedentes, que ha sido hecho con el Aliento del Todo-Misericordioso. La paradoja del cosmos estriba, según el Šayj al-Akbar, en que es real e irreal o, tal como también escribe: Dios y no-Dios.

La imaginación absoluta incluye, como hemos señalado, los tres grandes planos de existencia –espiritual, imaginal, sensible–, recibiendo el plano imaginal el nombre de imaginación limitada o discontigua porque constituye un mundo autónomo, más sutil que nuestra realidad cotidiana, que subsiste con independencia del observador. A ese respecto, la imaginación no sólo aporta la substancia de que está compuesto el cosmos, sino que también es un mundo por derecho propio. Teósofos islámicos como Suhrawardī denominaron a ese reino independiente “octavo clima” –más allá de los siete climas en que los geógrafos islámicos subdividían las diferentes regiones de nuestro planeta– y “país del no-dónde”. Por su parte, vasta tierra de Dios o Morada de los Símbolos son las designaciones a las que recurre el Šayj al-Akbar para referirse a ese extraño dominio, a propósito del cual escribe:

> Es la Tierra de Dios; el que vive en ella ha realizado la verdadera servidumbre con respecto a Dios; a ése, Dios se lo agrega a él mismo, pues ha dicho: «Oh, servidores míos que creéis, mi Tierra es vasta, adoradme pues» (29:57), aludiendo con ello a esa tierra de que hablo. Yo mismo adoro allí a Dios desde el año 590

> [1194] y estamos hoy en el 635. Esa Tierra es imperecedera e inmutable; es por ello por lo que Dios ha hecho de ella morada de sus servidores y lugar de Su adoración… Es una Tierra espiritual, inteligible y no sensible.[7]

La vasta tierra de Dios procede, según recoge la tradición islámica, de la arcilla sobrante con la que fuera creado Adán. Dicho excedente no sólo proporcionó la materia constitutiva de tan ambiguo reino existencial, sino que también aportó, previamente, el material para la creación de la palmera, árbol sacrosanto en el contexto del Islam, a cuya sombra María dio a luz a Jesús:

> Después de la creación de la palmera, quedó oculto un excedente de esa arcilla del tamaño de un grano de sésamo. A partir de ese excedente, Allāh desplegó una tierra inmensamente vasta. Si se dispusiese en esa tierra el Trono y todo lo que éste engloba, el Pedestal, los cielos, las tierras, las realidades inferiores, los jardines paradisíacos sin excepción y los fuegos infernales, ¡todo ello se encontraría en ella como un anillo arrojado en medio de un desierto! Esa Tierra contiene realidades desconcertantes y extrañas, cuya importancia es imposible estimar y ante las que quedan subyugadas las inteligencias. A cada aliento, Allāh crea en esa Tierra mundos que «celebran Su Gloria noche y día sin cesar» (21:20).
>
> Es en dicha Tierra donde se manifiesta la inconmensurabilidad de Allāh y donde su omnipotencia aparece en su plena grandiosidad ante aquel que la contempla. La mayoría de las inverosimilitudes admitidas por las pruebas lógicas son posibles en esa Tierra. Aparece a los ojos de los conocedores, los sabios por Allāh, como un vasto dominio a explorar donde se desenvuelven. Entre todos los mundos que constituyen ese dominio, Allāh ha creado uno que es afín a nuestra propia forma. Cuando el conocedor contempla a los seres que lo componen, observa allí su alma. ʻAbd Allāh Ibn ʻAbbās –que Allāh esté satisfecho con él– hizo alusión a algo similar en la siguiente anécdota: «Esta Kaaba es un templo entre catorce templos y (añadió) en cada una de las siete tierras existe una criatura que se nos parece, de tal manera que existe un Ibn ʻAbbās igual que yo entre los seres (que pueblan esas siete tierras)». Ahora bien, se trata de una tradición considerada verídica entre las gentes del develamiento espiritual […].
>
> En esa Tierra existen jardines, paraísos, seres animados y minerales de los que sólo Allāh conoce su valor. Todo lo que se encuentra en ella está dotado de vida y se expresa con una vida similar a la de todo ser vivo dotado de lenguaje articulado. Todas las cosas que existen allí son análogas a las cosas que existen en este bajo mundo, aunque esta Tierra (de la Realidad esencial) sea permanente, sin que pueda desaparecer ni sufrir modificación, pues su esfera de existencia es imperecedera.
>
> No es susceptible de recibir ningún cuerpo humano hecho de arcilla. En virtud de sus características propias, este dominio es, para nosotros, como el mundo de los espíritus. Ésa es la razón de que los conocedores que se adentran en ella lo hagan con su espíritu y no con su entidad corporal. Por tanto, abandonan su habitáculo corporal en este bajo mundo para asumir un aspecto inmaterial.[8]

Los cuerpos –prosigue explicando– de que se revisten ángeles, *ŷinn* y las apariencias que los seres humanos contemplan en sueños, son cuerpos sutiles pertenecientes a ese dominio ontológico. Ese grandioso reino, que cabe, sin embargo, en una diminuta

porción de arcilla del tamaño de un grano de sésamo, no sólo tiene la virtud de congregar cualidades opuestas –como tiempo y eternidad, posibilidad e imposibilidad, cosmos y Dios, forma y no-forma–, sino que está poblado por símbolos animados que hablan directamente al corazón:

> De ahí que la imaginación (como se indica en muchos *hadices* conocidos) ve el conocimiento en forma de leche, o de miel y vino y perlas; y ve el Islam en forma de una cúpula y pilares; y ve el Corán en la forma de mantequilla y miel; y ve la religión en forma de un lazo; y ve a Dios en forma de ser humano y en forma de luz…[9]

Estando ubicada entre los dominios espiritual y sensible, la imaginación se erige en privilegiada herramienta epistemológica capaz de procurar atisbos de la realidad inasequibles por otros procedimientos y ocupa, por ello, una posición central entre los instrumentos de conocimiento al alcance del ser humano:

> Tras el conocimiento de los nombres divinos, del despliegue de sus manifestaciones y de su vastedad, no existe conocimiento más completo (que el de la imaginación)…, porque es la pieza central del collar a la que ascienden los sentidos y descienden los significados, mientras que ella nunca abandona su lugar.[10]

LA LUZ DE LA IMAGINACIÓN

Ibn ʻArabī describe la imaginación absoluta como una trompeta corniforme hecha de luz, a través de la cual sopla el arcángel Isrāfil, heraldo de la muerte y uno de los guardianes del Trono divino. La palabra árabe *ṣūr* (trompeta) también es el plural de *ṣūra*, que significa forma. Dicho de modo más alegórico, el ángel de la muerte sopla en la trompeta radiante de los tres grandes planos de existencia –inteligible, imaginal y sensible– revelando las formas de los seres que moran en ellos:

> En cuanto al hecho de que este «cuerno» esté hecho de «luz», se debe a que la luz es la causa inmediata de la revelación y la manifestación ya que, en ausencia de luz, la facultad visual no percibiría absolutamente nada. Así que Dios creó la imaginación como una «luz» a través de la cual pueda percibirse la asunción de formas por parte de todas las cosas, cualesquiera sean. Su luz atraviesa la nada absoluta y le infunde la forma de una existencia. De aquí que la imaginación sea más digna de ser llamada «luz», que todas las cosas creadas que usualmente se describen como «luminosas», puesto que su luz no se asemeja a las otras luces y, gracias a ella, se perciben las manifestaciones divinas.[11]

La luz aporta el ingrediente indispensable de la manifestación y la diferenciación, y está conectada con la imaginación porque, al igual que esta, es reveladora de un vasto despliegue de formas. No obstante, si bien la imaginación es esencialmente luminosa, tan sólo es una de las ilimitadas variaciones que asume la misma luz, la cual puede recibir muy distintos apelativos, aunque todos vinculados a las facultades de conocimiento:

> Si no fuese por la luz, nada podría ser percibido, ni existirían objetos de conocimiento, ni objetos sensoriales, ni objetos imaginales. Los nombres de la luz son diversos de acuerdo a los nombres que reciben las distintas facultades, pero los gnósticos los consideran nombres de la luz. Las personas comunes los ven como nombres de las facultades, pero los gnósticos consideran que todos ellos son nombres de la luz a través de los cuales tiene lugar la percepción. Cuando escuchamos sonidos, llamamos a esa luz «audición». Cuando vemos objetos visuales, llamamos a esa luz «visión». Cuando percibimos objetos del tacto, llamamos a esa luz «tacto». Y lo mismo sucede con los objetos de la imaginación […]. Las facultades de olfato, tacto, imaginación, memoria, razón, reflexión, conceptualización y todo aquello a través de lo cual tiene lugar la percepción, son, todas ellas, luz…
>
> De ahí que todo objeto de conocimiento tenga relación con lo Real, ya que lo Real es Luz. De modo que todo objeto de conocimiento está relacionado con la luz… Así, no existe objeto de conocimiento sino Dios.[12]

Dada su naturaleza luminosa, los contenidos que muestra la imaginación –al igual que ocurre con las percepciones sensoriales y los sueños– siempre son verídicos; lo que puede ser erróneo, en cualquier caso, es la interpretación que les otorgamos, la cual es competencia de la facultad racional:

> Ésta es la luz del ojo de la imaginación, no la luz del ojo de la percepción sensorial. ¡Compréndelo, pues! Porque si entiendes de qué modo la imaginación es una luz, sabrás que siempre es correcta y tendrás una ventaja sobre aquellos que no lo saben, es decir, el tipo de personas que dicen: «¡Eso es tan sólo falsa imaginación!» Ello se debe a que esas personas no han logrado entender la percepción de la luz de la imaginación que les ha sido otorgada por Dios. De modo parecido, esas personas también dicen que las percepciones sensoriales pueden ser erróneas. Sin embargo, sus percepciones son correctas, mientras que el juicio pertenece a otra facultad (es decir, la facultad racional) no a los propios sentidos. Es el juicio el que es falso, no la sensación. Del mismo modo, la imaginación percibe con su luz, sin formular juicios, lo que quiera que perciba. El juicio pertenece a otra instancia, esto es, a la facultad racional, por lo cual el error no puede atribuirse a la imaginación. Por lo tanto, no existe la «falsa imaginación». Por el contrario, todo en ella es correcto.[13]

ADORACIÓN E IMAGEN

Una de las principales aportaciones de Ibn ‘Arabī a la historia del pensamiento universal es, sin duda, llamar nuestra atención sobre el valor epistemológico de la imaginación, cuyo conocimiento –escribe– constituye la primera de las estaciones de la profecía y el principio de la revelación. Ella es el órgano que permite asignar atributos positivos a Dios, atreviéndose a decirnos qué es, en contraste con la razón, que sólo nos proporciona un atisbo aséptico y frío de lo que no es. La imaginación afirma lo que la razón niega. Si esta no acierta a sostener simultáneamente los opuestos, la imaginación lleva a cabo tal proeza. Por consiguiente, la síntesis teofánica entre incomparabilidad y semejanza, entre afirmación y negación, sólo puede llevarse a cabo en el ámbito de la imaginación creadora, el *locus* por excelencia de la similitud, la dimensión propia del “como si” y el emplazamiento supremo de la adoración:

> Si no fuera por esta imaginación (divina),
> hoy nos hallaríamos en la nada:
> ¡ningún propósito, ningún fin habría
> sido cumplido por nosotros!
> Como si (vieras a Dios)» es Su dominio
> de autoridad, si Lo comprendes:
> la revelación ha llegado con Él,
> como el intelecto y la reflexión.
> Entre las expresiones que aluden a ello
> está el «como…» de los Atributos (divinos):
> ¡de modo que tú sólo te desprendes de
> las formas al traer (otras) formas![14]

Al decir “*como si* es su dominio de autoridad” se refiere a la autoridad de la (divina) imaginación, que es la realidad esencial de (este) “como si”, y el significado interno de las palabras (del Profeta): «Adora a Dios como si Le vieras…».[15]

Según el sufismo, adoración y conocimiento son equiparables. Ya ‘Abd Allāh Ibn ‘Abbās, exegeta coránico y primo y compañero del Profeta, vinculaba ambas. La mención coránica que señala: «No he creado a los humanos y los *genios* sino para que me adoren» (51:56), equivale a proclamar que el objetivo último de la existencia es el conocimiento inmediato de la divina realidad. La adoración que no desemboca en testimonio y presencia no puede ser considerada la genuina adoración de los sabios. En ese sentido, la adoración de Dios en su vasta tierra no se limita a seguir los preceptos y contenidos inertes legados por una determinada tradición religiosa, sino que aspira a

entablar una profunda comunicación, a través de símbolos dotados de vida propia, con los mensajes que transmite. Asimismo, esa tierra ilimitada de la que nos hablan el Šayj al-Akbar y otros representantes del sufismo también significa el reconocimiento de la presencia divina en cada situación, en cada experiencia y en cada rostro. Señala, además, que dicha tierra inconmensurable –que contiene lo contingente y lo eterno, la ilusión y la realidad– no se ubica, sorprendentemente, sino en el centro del propio cuerpo humano, es decir, en el corazón del conocedor, capaz de albergar cielos, tierras y a Dios mismo:

> Has de saber, querido hermano, que la tierra de tu cuerpo es la auténtica «vasta tierra» en la que lo Real te ordenó que le adorases. La razón es que dictaminó que le adorases en su tierra mientras tu espíritu siga morando en la tierra de tu cuerpo. Cuando tu espíritu se aleje de ella, la prescripción de la Ley dejará de tener poder sobre ti, aunque tu cuerpo siga existiendo en la tierra, enterrado en su seno. Así, debes saber que la «tierra» no es sino tu propio cuerpo. Él lo hizo «vasto» debido a las facultades y significados que sólo pueden encontrarse en esta tierra corporal humana […]. El que no adora a Dios en la tierra todo-abarcante de su cuerpo no lo adora en la tierra de la cual ha sido creado […]. Cuando Dios creó la tierra de tu cuerpo, dispuso dentro de ella una Kaaba, que es tu corazón y dispuso esta casa del corazón, la más eminente de las casas, en la persona dotada de fe, porque Él ha dicho que los cielos, donde se ubica la Casa Visitada, y la tierra, en la que se halla la Kaaba, no pueden contenerlo porque son demasiado estrechos para eso. Sin embargo, el corazón del ser humano dotado de fe es capaz de contener el conocimiento de Dios. Eso te demuestra que la configuración humana es la «tierra todo-abarcante» y es la tierra de tu adoración.[16]

Y parte indisociable del proceso correcto de adoración, en la todo-abarcante tierra del cuerpo, consiste en adorar a Dios como si se le viese, para lo cual resulta inexcusable el uso de la imaginación. Si no fuese por ella, cualquier modalidad de amor y adoración sería inviable. Esa es también una verdad psicológica porque hay que imaginar el sufrimiento de los otros para ponerse en su lugar y convertirlos en objeto de compasión. En lo que concierne a la adoración –y, más en concreto, a la oración–, rezar como si no se estuviese contemplando "realmente" a Dios y dialogando con Él constituye un flagrante caso de descortesía espiritual:

> Con relación a esta presencia divina (es decir, el ámbito ontológico del ser) el Profeta dice: «Adora a Dios como si Le vieses…» y «Dios está en la *qibla* de la persona que reza»; o sea, imagínalo en la orientación de tu rezo y estate atento a Él de modo que siempre lo tengas presente y seas humilde ante Él. Y observa siempre la cortesía apropiada ante Él cuando rezas ya que, de lo contrario, estás siendo descortés y desconsiderado.
>
> Si el preceptor (de la Revelación) no hubiera sabido que dentro de ti existe una realidad llamada «imaginación», que posee este (inmenso) poder, no te hubiera dicho: «Adora a Dios como si Le vieses» con tus ojos. Pues las indicaciones del intelecto excluyen este «como si», y el intelecto sostiene, con sus

> argumentos, que cualquier semejanza (entre Dios y las cosas creadas) es imposible: ¡la visión es incapaz de percibir otra cosa que la pared (frente a la persona que reza)! Y, sin embargo, también hemos aprendido que el preceptor (de la Revelación) te instó a que imaginaras que ves a Dios en la orientación de tu rezo; de hecho, se ha prescrito que has de aceptar esto. Y Dios dice: «Adondequiera que os volváis, ¡allí está la Faz de Dios!» (2:115); y el «rostro» de algo es su realidad y su esencia individual. De modo que la imaginación da forma a Aquel que, de acuerdo con los argumentos del intelecto, no puede de ninguna manera ser concebido ni recibir forma alguna. Es por ello que (la imaginación) lo abarca todo.[17]

Tal vez la aseveración más llamativa sea la de que la imaginación es capaz incluso de dar forma a aquello que excede cualquier comprensión. Imaginar a Dios equivale a tratar de concebir lo inconcebible, a representar aquello que, por naturaleza, sobrepasa toda representación. Sin embargo, en el contexto de la adoración interior no sólo es lícito, sino imperativo, imaginar a Dios siendo plenamente conscientes, al mismo tiempo, de que Él excede el alcance de nuestros pensamientos. El Islam no está reñido con las representaciones formales de la divinidad, salvo que las preserva en el ámbito íntimo de la conciencia. De hecho, cada cual puede –y debe– concebir a Dios como le plazca. No existe coacción icónica en ese sentido. La única prevención al respecto estriba en mantener dichas representaciones en el dominio intermedio (y privado) de la imaginación, sin concretarlas en la realidad exterior, ni equipararlas, por supuesto, al reino supraformal de los significados espirituales.

Así pues, cualquier acto de adoración es, necesariamente, un acto de imaginación. Nadie puede adorar a Dios si no se lo representa de algún modo, algo que parece contradecir la recomendación meditativa tradicional de trascender imágenes y pensamientos. Ahora bien, la búsqueda deliberada de aquello que está más allá de todo concepto no constituye sino una nueva limitación conceptual. Si Dios es manifiesto y no-manifiesto, exterior e interior, visible e invisible, la dialéctica de la adoración divina estriba en que Él está más allá de cualquier representación, pero también más allá incluso de la ausencia de representación.

Sea como fuere, el proceso de adoración debe desembocar, a la postre, en la visión (*ru'ya*) directa de la suprema realidad. Ibn ʻArabī sostiene, siguiendo las tradiciones proféticas, que la visión beatífica de Dios no sólo es factible sino inevitable, ya sea en la vida presente para unos cuantos elegidos, porque «Dios tiene servidores a los que les permite verle en esta vida sin tener que esperar a la vida futura»,[18] o en el Día de la Resurrección para la inmensa mayoría de los mortales pues, tal como asegura el Corán: «Ese día habrá rostros radiantes que verán a su Señor» (75:22-3):

> El sabor y la tradición no nos permiten dudar del hecho de que la visión de Dios tendrá lugar. Sin embargo, la razón duda de esa afirmación, pues la visión de Dios es una de las cosas que sumerge a la facultad racional en la perplejidad siendo incapaz de llegar a conclusión alguna al respecto […]. Los profetas y los amigos de Dios no derivan de la reflexión su conocimiento de Dios. Dios los ha purificado de ese aspecto. Más bien, poseen la «apertura del develamiento» a través de lo Real. Entre los que Le ven, está el que Le ve sin limitación alguna. Otros Le ven a través de Él, mientras que otros Le ven a través de sí mismos. Otros no Le ven consigo mismos, aunque Le hayan visto pero no sepan que Le han visto. Este último grupo no posee la «marca» (*'alamā'*) y no conoce la forma de Su manifestación en la existencia.[19]

Pero, mucho antes de eso, la perfección de la fe consiste, precisamente, en adorar a Dios como si se le viese, «porque, si no le ves, Él te ve», un consejo que evoca, por cierto, el enunciado coránico: «Las miradas no le ven, pero Él ve las miradas» (6:103); y también aquella otra declaración que forma parte de la coplilla que acompaña al cuadro «El árbol de la vida» –sito en la catedral de Segovia– del que es autor el pintor barroco Ignacio de Ries: «Mira que te mira Dios, mira que te está mirando». Y, por su parte, santa Teresa de Jesús (m. 1582) escribe, explicando las etapas preliminares de lo que ella denomina, técnicamente, oración de recogimiento activo o simplicidad: «No os pido que penséis en Él, ni saquéis muchos conceptos, ni que hagáis grandes y delicadas consideraciones en vuestro entendimiento; no quiero más sino que le miréis»[20] para que, una vez puesta en presencia de su Señor, el alma «mire que le mira».[21]

Tampoco resulta tan extraño que se vincule la perfección de la fe con la imaginación porque, según nos dice Ibn 'Arabī, tanto la una como la otra son luz, y ya conocemos la capacidad intrínseca de la luz para descubrir todo tipo de realidades. No se está hablando, en este caso, de fe ciega sino de fe "vidente", el tipo de fe que disipa la oscuridad de la ignorancia:

> Todas las criaturas en la existencia adoran a Dios como ausente menos el ser humano perfecto, dotado de fe, que le adora como presente. Es la fe la que torna perfecto al servidor porque la fe es una luz resplandeciente que disipa las tinieblas de la ignorancia. Cuando le adora como el presente, lo ve como sus propias facultades, así que es Él, en realidad, quien se adora a sí mismo.[22]

En consecuencia, a la hora de dilucidar qué sea la correcta adoración, no podemos pasar por alto la última frase porque, siendo Él, en última instancia, quien se adora a sí mismo, habrá que comenzar renunciando, como parte del proceso de perfeccionamiento de la adoración, a cualquier idea de beneficio personal obtenido a través de ella, y abandonar incluso la idea de que es el propio yo el que lleva a cabo el acto de adoración, en

consonancia con el citado dicho profético: «Mi servidor no deja de acercarse a Mí debido a las obras supererogatorias hasta que Yo le amo y, cuando le amo, Yo soy el oído por el que oye, el ojo por el que ve, la mano con que ase, el pie con el que marcha…».

En lo que concierne a la primera etapa de ese proceso, hay que tener en cuenta que cualquier cosa en la existencia, incluida la existencia misma, reviste el carácter de un don gratuito y, de igual modo, las buenas obras o los ejercicios ascético-místicos –como la oración y la meditación– no tienen por qué verse recompensados ni en esta ni en la otra vida. Cualquier tipo de premio o acicate espiritual siempre es un regalo, una gracia que no puede ser forzada ni condicionada. El Šayj al-Akbar se muestra rotundo en cuanto a la renuncia a los posibles frutos de los actos devocionales y a la idea de que se deba buscar algo más allá de la misma adoración:

> Aquel que purifica su adoración, despojándola de la idea de toda recompensa, es un *ḥanīf* y sigue la vía directa. Por consiguiente, cumple conforme a la «orden» y pertenece al mundo de la luz y no al de la recompensa.[23]

Morar en el mundo de la luz es una expresión técnica que significa, entre otras cosas, ser un santo oculto perteneciente a la categoría de las gentes de la reprobación, los próximos, los amigos íntimos de Dios. Esa era también la adoración propia del profeta Abraham, que el Corán define como genuino *ḥanīf*, unitario primigenio y "joven caballero" (*al-fatāh*), quien no sólo representa el arquetipo de la generosidad y la hospitalidad, sino que también ha quebrado todos los ídolos externos e internos y, en especial, el ídolo de su propio ego. Una vez desprendido de dicho asidero último, sólo queda Dios en tanto objeto y sujeto de adoración porque es Él, de hecho, quien se adora a sí mismo en una suerte de "unidad dual", ya que la adoración siempre requiere de un objeto y un sujeto de adoración. Y, subrayando la idea de que, en el culmen de la adoración, es Dios el que se adora a sí mismo y, en la cima de todas las visiones, también es Él quien se ve a sí mismo, concluye lo siguiente:

> El objeto de visión, que es lo Real, es luz, mientras que aquello a través de lo cual el perceptor le percibe también es luz. De ahí que la luz acabe incluida en la luz. Es como si retornase a la raíz a partir de la cual se ha manifestado. Así pues, nada le ve sino Él.[24]

LÍMITES DE LA IMAGINACIÓN

El hecho de que la imaginación asuma la configuración de un cuerno luminoso –la trompeta del arcángel Isrāfil– reviste un significado simbólico muy preciso. Un cuerno es ancho por un extremo y angosto por el otro. La amplitud de uno de sus extremos nos recuerda que la imaginación se atreve a concebir cualquier cosa –Dios, los seres contingentes, la nada– y, por eso, se dice de ella que es la presencia más poderosa en la creación, capaz de trocar la inexistencia en existencia, y viceversa:

> Sabe, pues, que la anchura de este «cuerno» es la mayor anchura posible, ya que ninguna de las cosas engendradas es más amplia que él. El motivo es que ejerce sus propiedades, a través de su realidad, sobre todas las cosas existentes y no-existentes. Da forma a la nada absoluta, a lo imposible, a lo necesario y a lo posible. Transforma lo existente en inexistente y lo inexistente en existente.[25]

La angostura del extremo opuesto se explica porque es incapaz de acceder a las realidades inmateriales y espirituales sin revestirlas de formas concretas y, por esa razón, le está vedado el acceso al reino de los inteligibles puros. Así pues, aunque la imaginación es el más extenso de los seres creados por Dios, también está confinada dentro de sus propios límites cognitivos:

> Pero, en cuanto a la «estrechez» de la imaginación, ésta se debe a que no puede recibir nada –ya sean cosas sensibles o suprasensibles, relaciones, atribuciones, la Majestad divina o Su Esencia– sino es a través de una forma. Si intentara percibir algo sin emplear una forma, su realidad no se lo permitiría, puesto que no sería más que una fantasía. Por ese motivo, también es el ser más estrecho, ya que es incapaz de separar los significados de sus substratos. También es por eso que la percepción sensorial es lo más cercano a la imaginación, ya que la imaginación se apodera de las formas procedentes de las percepciones sensoriales y después despliega los significados a través de dichas formas […]. Es estrecha porque nada en la existencia puede describirse por la ausencia de límites… excepto Dios solamente, sobre el que se ha dicho «Nada es como Él» (42:11).
>
> La imaginación es el más extenso de todos los objetos de conocimiento y, sin embargo, a pesar de la inmensa amplitud de su capacidad, que se extiende sobre todas las cosas, es incapaz de recibir los significados, desprovistos de cualquier substrato, tal como son en sí mismos.[26]

7. «LUZ SOBRE LUZ»: MÁS ALLÁ DE LAS IMÁGENES

Tratando de dilucidar en qué dominio existencial acaece la visión inmediata de Dios, es de obligada mención cierta tradición profética, si bien no aceptada por todos los juristas, donde el profeta Muḥammad declara: «Vi a mi Señor durante el sueño, bajo la figura hermosísima de un joven imberbe, con larga cabellera rizada, sentado sobre un escabel, calzados sus pies con áureas sandalias, coronada su cabeza con refulgente diadema que ofuscaba la vista, cubierto su rostro con un velo de albas perlas y envuelto su cuerpo en verde manto».[1] No obstante, junto a la declaración recién mencionada, también disponemos de la advertencia lanzada por Dios a Moisés, después de que este le implorase, sobre la cima del monte Sinaí, la visión directa, la cual dice así: «No me verás» (7:143). Y, en la misma tónica, leemos en el relato del mismo acontecimiento contenido en el Antiguo Testamento: «No puedes ver mi rostro: porque ningún hombre que me vea, puede vivir» (Éxodo, 33:18-23). ¿Cómo conciliar, pues, ambas declaraciones? Para responder a esa pregunta debemos tener en cuenta que ambos tipos de experiencia denotan estaciones contemplativas distintas. La primera de ellas, encuadrada en el dominio imaginal, y la segunda, perteneciente al mundo de la pura luz; la una, ubicada en el ámbito de las teofanías formales; la otra, en el de las teofanías más allá de la forma.

El poder de la imaginación había sido obviado por Occidente durante los últimos siglos, paralelamente al creciente auge del racionalismo filosófico y científico. Pero, desde mediados del siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX, algunas corrientes del arte y la psicología profunda intentaron devolver a la imaginación el terreno perdido. Ya hemos citado el célebre estudio *La imaginación creadora y el sufismo de Ibn ʻArabī*, de Henry Corbin, cuyo título ya sugiere la orientación central de su contenido. Corbin, uno de los intérpretes occidentales más destacados del pensamiento akbarí, formaba

parte del Círculo de Eranos, movimiento de orientación junguiana decidido a recuperar el valor epistemológico y terapéutico de la imaginación y los símbolos. No obstante, si bien nadie duda de la importancia de la labor del erudito francés en la difusión y comprensión de importantes matices de la obra akbarí, su insistencia en el plano de la imaginación y, por inclusión, de las teofanías formales ha llevado a perder de vista otro factor, tan decisivo como el anterior, en el despliegue de las revelaciones divinas. Ese aspecto obviado son las teofanías más allá de la forma. Y es que, si bien la imaginación es luz, también hay una luz más allá de las imágenes. Sería un craso error concluir que el Šayj al-Akbar reduce el campo del conocimiento espiritual al ámbito de la imaginación, por más que esta desempeñe un papel capital en su visión del mundo. Porque, aun siendo sumamente importante, el dominio imaginal es tan sólo uno de los múltiples lugares de encuentro entre la divinidad y el ser humano. Ibn ‘Arabī se refiere explícitamente a ese tipo de experiencia contemplativa profunda, que trasciende formas e imágenes, cuando escribe:

> Algunos amantes se encuentran sumergidos en estado de embriaguez mística, sin que exista mediación alguna de la conciencia imaginal. Por el contrario, captan un objeto divino incondicionado y no delimitable en el campo cerrado del espacio y la dimensión; son los extáticos puros, análogos a los arcángeles del amor.[2]

Si en el mundo imaginal las ideas asumen forma y, en el plano sensible, adquieren consistencia material, en el reino de los espíritus desnudos de todo substrato tan sólo son luminosidad inmaculada. Sin embargo, para captar dicha luz, es imprescindible transformarse en luz:

> El primer autodespliegue son las luces de los significados desgajados de sus substratos. Esas luces se refieren a cualquier tipo de conocimiento desconectado de un cuerpo, un objeto, una cosa imaginal o una forma, y que no conocemos en el sentido de darle forma. Por el contrario, lo entendemos tal como es en sí mismo, aunque de acuerdo con lo que somos. Eso no puede suceder hasta que nosotros mismos no nos hemos convertido en luz. Mientras no soy una luz, no puedo percibir nada de ese conocimiento. Es lo que indican las palabras de la plegaria del Profeta: «Hazme luz».[3]

Y, en otro texto, donde insiste en la relación que existe entre la luz y la visión divina, deja bien claro que sólo aquel que es luz puede percibir a Dios, quien es, como expresa el Corán, «Luz sobre luz» y la «Luz de los cielos y la tierra» (24:35):

Ésa es la razón de que Dios diga «Las miradas no le alcanzan», esto es, porque Él es luz y la luz sólo puede ser percibida a través de la luz, de modo que Él sólo es percibido a través de sí mismo. «Pero Él percibe las miradas» porque Él es luz; y «Él es el Sutil» porque Él es sutil que permanece oculto en su misma manifestación, de manera que Él no es conocido ni atestiguado porque Él es el que se conoce y el testigo de sí mismo, el Bien Informado (6:103) mediante un conocimiento de sabor. Él no dijo: «Las luces no lo perciben».

Si no fuese por la luz,
ningún ojo le testificaría.
Y si no fuese por la razón,
ninguna cosa creada podría conocerle.[4]

A pesar de la gran importancia que reviste la imaginación en la cosmovisión akbarí resulta imprescindible no pasar por alto la importante distinción entre teofanías visibles e invisibles, entre teofanías formales y teofanías más allá de la forma. Cuando el Profeta declara que ha visto a su Señor bajo una apariencia hermosísima, se trata, obviamente, de una teofanía encuadrada en el reino de las formas imaginales, donde los significados desnudos se invisten de cualidades sensoriales. Y ese es también el caso de otras experiencias visionarias que tan frecuentes resultan en la biografía de Ibn ʻArabī. Pero pecaríamos de un grave reduccionismo si concluyésemos que el reino imaginal constituye el *non plus ultra* en el conocimiento de Dios y de las realidades suprasensibles. Porque lo único cierto es que, en los escritos del Šayj al-Akbar, no faltan indicaciones de que siempre es posible avanzar más allá. Si él y otros sufíes se ocupan principalmente de las teofanías formales es porque resulta más sencillo hablar de ellas ya que, por su misma naturaleza, pueden ser descritas y comunicadas.

Un rasgo fundamental que define a las teofanías más allá de la forma es que conllevan la abolición provisional del yo. Ya hemos citado la advertencia bíblica de que nadie puede ver a Dios y seguir con vida, palabras que aluden a un tipo muy especial de muerte mística, la misma que recomienda Muḥammad cuando alecciona a sus seguidores a morir antes de morir. Sin embargo, la muerte mística del yo no es privativa del sufismo, sino que es un tópico frecuente en los caminos de transformación espiritual. Por doquier se repite, con múltiples variantes, la máxima de que, para disfrutar de la vida real, es necesario saborear de antemano la muerte del ego, desde los ecos del «tan alta vida espero que muero porque no muero» de la mística carmelitana, hasta las técnicas psicofísicas del *yoga* y los estados meditativos más profundos –taoístas, budistas o hindúes– que permiten reproducir a voluntad una condición de muerte aparente en la que

el sujeto accede a un estado sumamente sutil de cognición. Tal es así que el proceso de la muerte, así como el sueño –del que se afirma que es su hermano menor–, proporciona el modelo por excelencia de los estados unitivos o no-duales de conciencia. Se trata, en definitiva, de un factor compartido por las grandes tradiciones espirituales del planeta.

ÉXTASIS Y ANIQUILACIÓN DEL YO

En consonancia con lo anterior, Ibn ‘Arabī nos obsequia con una explicación más profunda de la declaración que cifra la perfección de la fe en adorar a Dios como si se le viese, donde señala claramente que la condición inexcusable para alcanzar la visión de Dios es la aniquilación del propio yo:

> La morada iniciática de la que hemos hablado en esta obra incluye «las moradas de la extinción y del amanecer de los soles»; a esta morada le corresponde el grado del *iḥsān* (la perfección de la adoración). Se trata del *iḥsān* por el que Él te ve, no de aquel por el que tú le ves. El arcángel Gabriel –sobre él la paz– le preguntó al Profeta, que Él derrame sobre él sus bendiciones y su paz: «¿Qué es el *iḥsān*?» Él respondió: «Que adores a Dios como si le vieses, porque aunque tú no le veas, Él te ve». Esa última frase comporta una acepción especial para las gentes que perciben los significados sutiles, ya que si la cortamos así: *fa in lam takum tarāh*, significa «si tú no eres, le ves (verdaderamente)», lo que vuelve a su sentido: «Su visión no tiene lugar más que por medio de tu propia extinción».[5]

Visión de Dios y extinción de la conciencia egoica van a la par. Se trata, en definitiva, de un conocimiento inmediato que sólo se alcanza cuando desaparece la visión limitada de lo que nunca fue, al tiempo que “trans-aparece” el infinito que siempre ha estado aquí:

> La realidad divina esencial es demasiado elevada para ser contemplada por el «ojo» mientras subsista el más mínimo rastro de la condición criatural en el «ojo» del que contempla. Pero una vez que se ha extinguido aquello que nunca existió –y que es (por naturaleza) perecedero–, y haya permanecido aquello que nunca ha dejado de ser –que es (por naturaleza) permanente–, se eleva el Sol de la prueba decisiva para la visión por sí mismo.[6]

Y declara, en la misma tónica: «La verdad sólo se revela a aquel que ha eliminado sus huellas y ha perdido hasta su nombre».[7] Por consiguiente, todo lo que podemos hacer para que aflore la realidad última es quitarnos del medio. Esa completa pérdida de puntos de referencia, y hasta de la propia identidad, es una de las cualidades definitorias del estado de aniquilación (*fanā’*) de la conciencia ordinaria al cual hacen referencia

muchos sufíes en sus testimonios personales. Aunque esa extraña condición mental presenta ciertas resonancias con algunas experiencias meditativas profundas de las tradiciones orientales –como, por ejemplo, el *samadhi* de los *yogas* hindú y budista–, cuenta con su propia idiosincrasia psicoespiritual.

La llamada aniquilación es indisociable de lo que se denomina subsistencia o sobre-existencia (*baqā'*). Aniquilación y subsistencia son términos que designan, respectivamente, la negación del ego limitado y la afirmación del ser infinito; el olvido de nuestra identidad pasajera y el recuerdo de nuestra identidad inmutable, la cual hunde sus raíces en Dios o, mejor dicho, en el eterno conocimiento que Él tiene de nuestra inexistencia original. Una vez que el pseudo-yo asume plenamente su condición primordial de nada receptiva, reemerge de ella transformado en un yo completo. La coalescencia de aniquilación y subsistencia, de nada y todo, de ser y no-ser, no es sino otra faceta de la reunión de contrarios que constituye uno de los emblemas distintivos tanto del sufismo como de otros senderos de sabiduría.

La citada máxima del *šayj* ʻAbd Allāh al-Anṣārī (m. 1089) expresa la naturaleza última de esa meta-experiencia: «Hasta que desaparezca lo que nunca ha sido y sea lo que nunca ha dejado de ser». Y el Corán también se hace eco de ella cuando proclama: «Todo aquello que mora sobre la tierra es aniquilado y únicamente subsiste la Faz de vuestro Señor, el poseedor de majestad y generosidad» (55:26-27); «Lo que está con vosotros desaparece, y lo que está con Allāh permanece» (16:96), y «Todo perece salvo Su Faz» (28:88). Lo que nunca ha sido verdaderamente pertenece al dominio de la aniquilación, y lo que nunca ha dejado de ser se refiere al estado de subsistencia. Lo irreal se extingue y sólo resta aquello que siempre fue, es y será. Si la aniquilación es el principal atributo de lo que no es Dios, la permanencia le pertenece exclusivamente a Él.

Aniquilación y subsistencia no sólo representan, en el marco del sufismo, el culmen de la experiencia mística, sino que también suceden de continuo en nuestra realidad supuestamente sólida ya que, en su eterno proceso de creación, el cosmos es destruido y recreado a cada instante. Constituyen un movimiento natural que también se da, de manera drástica, en el momento de la muerte y, de modo parcial e inconsciente en la mayoría de los casos, durante el sueño. Sin embargo, algunas personas son capaces de atender deliberadamente a esa llamada e incluso de acelerarla recurriendo a distintos procedimientos ascético-contemplativos que los tornan más receptivos a la infusión de los estados místicos y la gracia divina.

El éxtasis –que es como denomina Miguel Asín Palacios al estado de aniquilación–[8] es una de las experiencias cumbre de la vida interior. Al examinar dicho estado, destaca Ibn ʻArabī su carácter imprevisible y súbito, subrayando que constituye un don gratuito e infuso que Dios concede dónde, cómo y cuándo quiere. Puede presentarse de manera inesperada, tanto en contemplativos consumados como en quienes recién inician la senda espiritual. Sea como fuere, su principal característica es la pérdida de conciencia del mundo exterior, en un proceso de profunda abstracción sensorial que cierra la mente a cualquier percepción que no sea la presencia divina. En cualquier caso, no podemos soslayar que existen experiencias místicas que no aniquilan la conciencia personal como, por ejemplo, las que acaecen en el dominio imaginal o los sentimientos "oceánicos" más o menos profundos. Más allá de eso, hay condiciones contemplativas que sí que conllevan una completa pérdida de referencias externas e internas, puesto que el sujeto no sabe lo que está ocurriendo –que ve a Dios, por ejemplo– hasta pasado el acontecimiento, a pesar de lo cual conserva un vívido recuerdo de él. En otras condiciones psicológicas –como, por ejemplo, el sueño profundo ordinario–, también desaparece la conciencia del yo, aunque lo único que aportan es sopor. En ese sentido cabe distinguir entre el genuino estado de *fanā'-baqā'* de otras condiciones mentales que, si bien son ajenas al pensamiento ordinario, no procuran ninguna nueva comprensión.

El sendero que conduce a la perfecta aniquilación se ve puntuado por ciertas señales físicas y mentales, como son sensaciones de dulzura, arrobamiento, beatitud, incapacidad para mover el cuerpo, etcétera, que constituyen recompensas provisionales en el arduo camino del conocimiento de uno mismo. Esas experiencias pueden prolongarse durante días y meses o tener una breve duración, aunque siempre son transitorias. Otro género de fenómenos de carácter más anómalo, aunque bien documentado en la literatura mística, son la levitación, el rapto, la catalepsia, el desdoblamiento y otros, los cuales no sólo no evidencian realización espiritual alguna, sino que pueden constituir un serio obstáculo para esta. En general, se considera que cualquier muestra exterior de arrebatamiento –espasmos, gemidos, gritos– es síntoma de inmadurez. El Šayj al-Akbar no se cansa de preconizar la extrema sobriedad y discreción que deben cultivar quienes aspiran a alcanzar el perfecto conocimiento tanto de sí mismos como de Dios.

Consigna también una serie de fenómenos lumínicos –la emergencia de las luces de la belleza, pertenecientes al dominio imaginal– que acompañan al pulido continuo del

espejo del corazón gracias al recuerdo de Dios. Al principio, dichas luces aparecen como relámpagos y resplandores intermitentes que van intensificándose hasta asumir la apariencia de lunas, medias lunas, estrellas, lunas llenas y soles radiantes. Posteriormente, las luces emergen desprovistas de configuración concreta, aunque dotadas de determinados colores (azul y, sobre todo, verde). En una etapa ulterior del proceso místico, cuando ya el espejo del corazón se halla completamente pulido, irrumpe una luminosidad similar a los rayos del Sol que, en ocasiones, extingue de la contemplación cualquier modalidad de semejanza o analogía. En tal caso deja de haber, con respecto a la luz contemplada, arriba o abajo, diestra o siniestra, cerca o lejos, lugar o tiempo, noche o día, pues en Dios no existe amanecer ni atardecer.[9]

Es otro tipo de luces –las luces de majestad, encuadradas en el reino inteligible de los significados puros, más allá de la forma– el que tiene el efecto de aniquilar la conciencia egoica. Si las luces de belleza son resplandecientes, las de majestad son, según traducción de Miguel Asín Palacios, tenebrosas y "comburentes" o, dicho de otro modo, consumen la conciencia individual.[10] Nos encontramos, pues, ante la conocida figura mística de la luz negra, el rayo de tiniebla o, dicho en palabras de san Juan de la Cruz, «la noche más clara que la alborada», o bien «la noche luminosa en un mediodía oscuro», como la describe el místico Maḥmūd Šabastarī (m. 1340).[11]

Sin embargo, con independencia de sus rasgos más o menos peculiares, más allá de carismas y experiencias psicológicas inusuales, la principal cualidad del estado de aniquilación-subsistencia radica en su valor epistemológico. El binomio *fanā'-baqā'* supone, en su genuina interpretación akbarí, la extinción de la ignorancia sobre nuestra verdadera naturaleza y el reconocimiento inmediato de lo que realmente somos. Lo que se extingue, por tanto, es la creencia de que somos nuestra limitada apariencia fenoménica y lo que permanece no es sino el Rostro del Todo-Misericordioso, el polo invisible de nuestro ser. Como ya hemos apuntado, la constatación de nuestra propia inexistencia relativa constituye el paso fundamental en el camino que conduce al reconocimiento de nuestra completa identidad. Autoconocimiento y aniquilación van de la mano. De ese modo, se trataría del retorno a la situación original, a la nada que está siempre con Dios, de acuerdo con el dicho profético: «Dios era y no había nada con Él; y Él es ahora tal como era». La nada, al igual que la visión directa de Dios, no es un mero concepto, sino vivencia, evidencia, prueba, entendiendo "probar" y "saborear" como términos homónimos.

Pero la toma de conciencia de la propia nada existencial, de nuestra situación de pobreza intrínseca y de dependencia ontológica, no es privativa de los sufíes. Son muchos los místicos cristianos, tanto anteriores como posteriores a Ibn ʻArabī, que también se han referido a ella como una útil piedra de toque con la que pulir el ego de cualquier pretensión material, intelectual y espiritual. Podemos citar, en el marco del cristianismo primitivo, a Dionisio Areopagita, con su recomendación de sumergir todas las facultades anímicas en la tiniebla de la nube del no-saber, mientras que el germano Meister Eckhart y la beguina belga Margarita Porete (m. 1310) son algunos de los referentes medievales más sobresalientes, fuera de la península ibérica, de dicha tradición. Por su parte, la mística carmelitana y el posterior "quietismo" de Miguel de Molinos (m. 1696) constituyen ejemplos meridianos, en el seno de la mística hispánica, del anonadamiento como método místico.

Escribe Meister Eckhart: «Por eso, rogamos a Dios que nos vacíe de Dios y que alcancemos la verdad y la disfrutemos eternamente, allí donde los ángeles supremos y las moscas y las almas son iguales, allí donde yo estaba y quise lo que fui y fui lo que quise. Por eso, decimos: si el hombre quiere ser pobre de voluntad, no debe querer ni desear tan poco como quiso y deseó cuando no era».[12] Y, por su parte, añade la martirizada Margarita: «Esta Alma –dice Amor– recibe su verdadero nombre de la nada donde mora. Y, puesto que ella es nada, no le importa nada, ni ella misma, ni el prójimo, ni el propio Dios. Pues es tan pequeña que no puede encontrarse a sí misma; y todo lo creado le es tan lejano que no puede llegar a sentirlo; y Dios es tan grande que no puede comprender nada; y en virtud de esa nada ha caído en la certeza del nada saber y del nada querer. Y esa nada de la que hablamos –dice Amor– le da el todo que nadie puede tener de otra manera».[13] Y, por último, veamos lo que nos dice Miguel de Molinos, también denostado por la jerarquía católica, quien encabeza el capítulo 20 de su famosa *Guía espiritual* afirmando que, en él, «se enseña cómo la nada es el atajo para alcanzar la pureza del alma, la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior».[14]

Según el Šayj al-Akbar, la aniquilación del yo rara vez es completa. Tan sólo acceden a ella, de manera transitoria, ciertos individuos. El ser humano es un microcosmos que contiene el germen de las realidades presentes en el universo y, en consecuencia, no puede desprenderse plenamente de ellas:

> Cuando se alzan los velos, destellan las glorias de su Faz y desaparece el nombre del cosmos. Entonces se dice: «Eso es lo Real». Sin embargo, los velos no pueden ser levantados en todos los casos, de manera que el nombre del cosmos no desaparece. No obstante, ese nombre puede ser alzado específicamente en lo que concierne a algunas personas, aunque no puede ser levantado de manera perpetua para ningún mortal, debido a que reúne en sí mismo todas las características del *wuŷūd*. Sólo se alza para los «elevados» (38:75), los arrebatados, los querubines. En lo que respecta al ser humano mortal eso sucede en determinados momentos.[15]

Esos elevados no son otros que las gentes de la reprobación y, más en concreto, los *afrād* o solitarios, los herederos muḥammadíes, el género de amigos de Dios encuadrados en el reino de la pura luz y los significados desnudos. Y prosigue explicando:

> Los inteligibles sólo se revelan con una forma debido a la incapacidad de ciertos espíritus para aprehender aquello que sobrepasa a todas las formas. Pero los sabios establecidos en el conocimiento de Dios no perciben los inteligibles en las formas, ni a éstas con otro conocimiento que no sea el que les corresponde. Aprehenden cada cosa con la naturaleza que les es propia, sea cual sea.[16]

La realidad divina, tal como es en sí misma, resulta demasiado excelsa para que pueda contemplarla ojo limitado alguno, pues sólo Dios ve a Dios. La doctora Claude Addas explica que las teofanías más allá de la forma, que revelan la esencia divina en su completa desnudez, exigen la aniquilación del sujeto que, en el meollo de la experiencia, ignora incluso que está viendo a Dios. Sólo puede aprehender ese portentoso hecho una vez que retorna a su conciencia ordinaria. Así, en uno de sus escritos, refiere Ibn ʻArabī: «El que me ve y sabe que me ve, no me ve».[17] El conocimiento supremo de Dios coincide, de manera tan chocante como ineludible, con la ignorancia absoluta del propio yo, estando reservado para quien, sumido en la noche de su nada original, ha olvidado incluso su propio ser.[18]

Pese a que la aniquilación constituye el culmen de todas las experiencias místicas, su abandono no es menos imperativo. Como declara el bagdadí Muḥammad al-Ŷunayd: «En el éxtasis encontré deleite y descanso, pero llegó la verdad y desapareció el éxtasis».[19] La verdad a la que se refieren esas palabras no es sino la faceta de subsistencia que siempre acompaña a la genuina aniquilación del yo. Por eso la terminología técnica del sufismo no sólo habla de aniquilación, sino también de aniquilación de la aniquilación (*fanā' al-fanā'*). Si, en la primera etapa, todo retorna a la unidad y la multiplicidad aparece como ilusoria, en la segunda, es la unidad la que se integra en la diversidad, siendo esta –como explica Henry Corbin– «la visión integral

que posee el sabio integral: visión integral del Dios uno y de las formas múltiples».[20] La superioridad de este último estado es un claro indicador de que la doctrina de la unidad de la existencia no es un monismo absoluto, sino una genuina visión no-dual que merece ser enmarcada con el resto de sistemas no-duales del planeta, como el Vedanta o el budismo Mahayana, por ejemplo. Los santos que regresan a las criaturas y que aceptan bregar con las circunstancias del mundo evidencian mayor perfección y son, por supuesto, más útiles a los demás que quienes permanecen por siempre anegados en la vecindad de las glorias divinas.

Finalmente, no debemos confundir el concepto de aniquilación-subsistencia con el de unión (*ittiḥād*), término que presupone la presencia de dos entidades independientes. Sostiene Ibn ʻArabī que, si todo se halla unido de manera primordial con Dios, no existe mayor ignorante que el que pretende alcanzar la unión con Él. La existencia desgajada de su soporte divino es del todo punto imposible. El Šayj al-Akbar es tajante sobre este particular. Lo divino ya está con nosotros. Habita en el ápice de nuestra conciencia más íntima:

> El completo ignorante busca lo que ya está aquí, así que nadie es más ignorante que el que busca a Dios. Si tienes fe en Su palabra, «Él está con vosotros dondequiera que estéis» y «Dondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios» (2:115), reconocerás que nadie busca a Dios. Lo que busca la gente es su propia felicidad…[21]

Dios no posee igual pero, como sabemos, tampoco tiene opuesto, dado que es la síntesis de todos ellos. Cualquier atribución de proximidad o lejanía, de unión o separación, que se impute sobre Él es una construcción mental que superponemos a lo que simplemente es. Sólo Dios puede unirse con Dios. Sólo Él puede permanecer separado de sí mismo:

> Él es la esencia de lo que se manifiesta y de lo que no se ha manifestado todavía, aunque sea Él el que se manifiesta a sí mismo. Por consiguiente, nadie salvo Él puede verlo, y nadie salvo Él puede velarlo.[22]

8. LA CIENCIA DEL CORAZÓN

Al igual que es posible resumir el esquema del macrocosmos en tres grandes planos de existencia –espiritual, imaginal, sensible–, el mapa microcósmico del ser humano también puede ser reducido, con independencia de otras clasificaciones más o menos complejas, a tres ámbitos fundamentales: espíritu, alma y cuerpo. La psicología tradicional sufí ubica, en ocasiones, el corazón entre alma y espíritu. Por ese motivo, no debemos concluir que designa únicamente el órgano corporal del mismo nombre o siquiera que es identificable con el conjunto de nuestra vida emocional. En su acepción más profunda, el término no reviste un sentido fisiológico o siquiera psicológico, sino epistemológico y ontológico. Por un lado, es un instrumento de percepción y reconocimiento, capaz de mayor certeza, una vez purificado de las manchas adventicias que puedan empañarlo, que la proporcionada por el mero ejercicio de la especulación racional. Y, por el otro, constituye la raíz de la existencia, el asiento de la teofanía esencial que determina la mayor o menor receptividad de los posibles para acoger la luz del ser, el istmo donde confluyen los mares de lo visible y lo invisible, el lugar de encuentro de Dios consigo mismo en lo más íntimo del ser humano.

En árabe existen diversas expresiones, aplicadas al corazón o, mejor dicho, a distintas instancias de este, como son pecho (*saḍr*), corazón (*qalb*), corazón profundo (*fu'ād*) y corazón recóndito (*lubb*),[1] que algunos autores clásicos, como Ḥakim al-Tirmiḏī, conciben como etapas, de progresiva profundidad, en el sendero que conduce al centro de todos los centros. En su acepción de *qalb* –que es la que abordaremos seguidamente–, el vocablo conlleva las connotaciones de espejo y de constante cambio (*taqallub*). Escribe el místico Naŷm ad-Dīn al-Kubrā (siglo XIII): «Has de saber que la sutileza del corazón se debe a la ductilidad con la que fluctúa de estado en estado. Como el agua, adquiere el color del receptáculo que la contiene o, como el cielo, queda matizado por el color de las montañas […]. Por eso se llama corazón (*qalb*), por su capacidad de fluctuación. También se llama corazón porque es el centro de la existencia y del sentido

de todas las cosas. El corazón es sutil y acepta el reflejo de las cosas y de los sentidos que lo rodean. Así, el color de aquello que se acerca a esta realidad sutil que es el corazón toma su misma forma, de la misma manera que las formas se reflejan en un espejo de aguas claras. Y por eso se llama corazón, porque es la luz del centro del pozo de la existencia cambiante (*qalīb*), como la luz que encontró José en el pozo (sobre él la paz)».[2]

Por su parte, Ibn ʻArabī compara el corazón, pulido por el desapego y el recuerdo de Dios, con un espejo carente de color propio, capaz de asumir la apariencia y coloración de las imágenes que se proyectan en él: «Sabe que el corazón es un espejo pulido, con una cara totalmente incorruptible».[3] El corazón del conocedor es el ojo de la visión teofánica que torna perceptibles las manifestaciones divinas. En consecuencia, no puede permanecer confinado en una determinada cualidad, sino reflejarlas todas por igual. Siendo el fundamento de la existencia, no se halla limitado por ninguna experiencia, aunque puede acoger cualquiera de ellas: «El corazón es Su Trono y no está limitado por ningún atributo específico. Por el contrario, reúne en sí todos los nombres y atributos divinos, de igual modo que el Todo-Misericordioso posee los más hermosos nombres (17:110)».[4] En ocasiones, el profeta Muḥammad invocaba a Dios llamándole «El que gira los corazones».[5] A ese respecto recoge un dicho profético: «El corazón de los hijos de Adán se encuentra, como la cuenta de un rosario, entre dos dedos del Todo-Misericordioso. Cuando Él quiere hacerlo fluctuar, lo hace fluctuar».[6]

Así pues, carece de estado propio porque se halla sometido a la constante transformación de la realidad. Por consiguiente, es un corazón desapegado, un corazón rodado que gira entre los dedos del Todo-Misericordioso, acogiendo con plena apertura cada situación. Al carecer de condición definitiva en la que asentarse constituye el soporte idóneo para el reconocimiento supremo. No en vano la postrera estación del sutil itinerario que recorre el viajero espiritual –y que no hace sino aproximarle a su más profundo centro– recibe el nombre de "estación de la no-estación" o estación que incluye, al tiempo que trasciende, todas las estaciones espirituales.

La teofanía del corazón es, según expone Ibn ʻArabī en *El libro de las teofanías*, la principal morada en que se asienta el servidor en el sendero de la aniquilación y la subsistencia, procurándole la percepción del corazón que contiene a su Señor. En ese momento, el corazón se transforma en el escenario donde se celebra la divina audición (*samāʼ*), en la que el santo «oye a Dios a través de Dios en la morada de Dios»,[7] porque

todo él se ha convertido en escucha, en pura receptividad, a semejanza de las esencias de los posibles que, sumidas en la noche de su nada original, cuentan, sin embargo, con la capacidad de atender al verbo existenciador. Siguiendo el ordenamiento del citado libro, a la teofanía del corazón sucede la de la destrucción de todas las moradas, algo que encaja perfectamente con la idea de que el corazón carece de atributos propios o de estación espiritual definitiva en la que asentarse.

Y, en el capítulo 12 de su más comentado texto, *Los engarces de la sabiduría*, asigna la sabiduría del corazón al profeta árabe Šu'ayb, a quien algunos identifican con el bíblico Jetro, el cual aparece citado, de ser cierta la atribución, tanto en el capítulo 18 del Éxodo, como en varias aleyas coránicas (7:85; 11:85; 26:181-183). Según el Corán, dicho profeta exhortó a su pueblo para que midiese con equidad y pesase las cosas con justa balanza. Constatamos, pues, cierta vinculación del conocimiento íntimo del corazón con la "ciencia de la balanza" (*'ilm al-mīzān*), la disciplina alquímica que sabe determinar y equilibrar la exacta proporción de cada cosa: manifestación y nomanifestación, interior y exterior, letra y espíritu.

Ibn 'Arabī abre el mencionado capítulo citando un célebre dicho profético que dice así: «Ni mi corazón ni mi cielo pueden contenerme, pero el corazón de mi siervo, creyente, piadoso y puro, es bastante grande para contenerme». Y también invoca, en la misma tónica, las palabras del gran sufí Abū Yazīd al-Bisṭāmī: «Si multiplicásemos hasta el infinito el Trono divino y todo lo que contiene en un rincón del corazón del conocedor, éste no se daría ni cuenta».[8] Es a ese corazón, capaz de albergar a Dios, el Trono y los universos, al que se refieren el Šayj al-Akbar y otros exponentes de la vía sufí: «Sabe que el corazón del conocedor de Allāh procede de la misericordia de Allāh, y es más vasto que la misericordia, puesto que contiene a Allāh, aunque su misericordia no le abarca».[9] Si la compasión divina es omnímoda y lo comprende todo, el corazón del sabio contiene, a su vez, la misericordia. Esa es una de las sagradas paradojas del corazón, es decir, albergar aquello que no puede ser contenido por nada. Otra paradoja es que, si bien aloja la totalidad, está vacío de objetos contingentes y únicamente es posible encontrar en él a Dios.

Por lo general, se acepta que, si bien Dios es el agente absoluto de la misericordia, no puede ser objeto de ella. Sin embargo, las gentes del develamiento y el sabor inmediato –puntualiza Ibn 'Arabī– saben que, por más que la compasión no se aplique a la faceta interior o no-manifiesta de Dios, que es independiente de los mundos y de cualquier tipo

de relación, sí que interviene en la eclosión de los nombres divinos y en la actualización de sus efectos en el cosmos. Los nombres divinos también son, en ese sentido, objeto de la misericordia existenciadora. Asimismo, las expresiones teofánicas –los modos en que se enuncian los nombres divinos y se plasman sus cualidades en el mundo– no tienen fin y, en ese proceso de incesante transformación, el corazón adopta la forma correspondiente a cada cambio:

> Puesto que las revelaciones teofánicas varían según la diversidad de las formas, el corazón se expande o contrae inevitablemente para adaptarse a la forma en que tiene lugar la teofanía: y no puede sino abarcar dicha forma. El corazón del conocedor –el ser humano perfecto– es comparable al engarce que sujeta la piedra de un anillo y que posee exactamente su medida y su forma: redonda, cuadrada, hexagonal, octogonal, etcétera. Porque es el engarce el que debe adaptarse a la forma de la piedra y no al revés. Eso es lo contrario de lo que sostienen quienes afirman que Dios se manifiesta según la predisposición del servidor. Esa doctrina no es la nuestra porque, en nuestra opinión, es el servidor el que se aparece a Dios de acuerdo con la forma en que Dios se le manifiesta a él.[10]

Ibn ‘Arabī hace gala de una sorprendente perspectiva cuando proclama, no sólo que Dios se aparece a su servidor, sino también que este se le revela a Él. La explicación reside en que hay, como ya hemos señalado, dos tipos de teofanía: una que se produce en el ámbito invisible de la realidad, y otra que sucede en el dominio visible. El modo en que el servidor –o la criatura– se aparece a Dios se refiere a la teofanía invisible, también llamada misericordia de la misericordia, la cual no sólo instaura las distintas predisposiciones a la existencia, sino que suministra a la mente divina sus eternos objetos de conocimiento. Por tanto, la manera en que Dios se revela a su servidor siempre está supeditada a esa primera teofanía, la cual aporta el auténtico corazón de la existencia y el engarce en el que han de encajar perfectamente las variadas gemas de las revelaciones divinas. Si estas son inagotables e irrepetibles, resulta lógico suponer que la comprensión que el místico deriva de Dios también carece de límites. Pero el Šayj al-Akbar añade que el conocimiento que Dios obtiene de su servidor es igualmente infinito: «Las posibilidades no tienen fin en ambos sentidos, tanto en lo que respecta al ser absoluto como al ser relativo».[11]

EL DIOS CREADO EN LAS CREENCIAS

Además de asimilar el corazón al engarce que posee la figura y la medida exactas de la piedra preciosa que ha de acoplarse en él, Ibn ʻArabī también lo compara –siguiendo otra célebre metáfora del sufí Muḥammad al-Ŷunayd– con un recipiente donde se vierte el agua informe de la revelación divina, la cual adopta siempre la configuración del vaso que la contiene. Así pues, lo que perciben la mayoría de los seres humanos, cuando se supone que encuentran a Dios, no es a Él en sí mismo, sino el contorno delineado por su propia predisposición, la imagen de su credo, o lo que nuestro autor denomina el «Dios creado en las creencias», aquel cuya forma encaja perfectamente en el molde de cada corazón. Ese es el único Dios abarcado por la misericordia, la cual es, a su vez, abarcada por el corazón.

Uno de los temas centrales del capítulo consagrado al remoto profeta Šu'ayb es el de las creencias (*i'tiqād*, *'aquīda*) y la constante pugna entre razón y corazón, entre razón e imaginación. Las distintas creencias no son –en opinión de nuestro autor– sino ramificaciones, desplegadas en innumerables direcciones, que dimanan de un mismo centro. Así, vincula la etimología del nombre Šu'ayb con el término "ramificación" (*taša'ub*), aludiendo con ello a las múltiples ramas que nacen de una sola raíz. Ibn ʻArabī también denomina "nudos" a las creencias porque constituyen representaciones del infinito que sujetan y delimitan lo que es de por sí ilimitado. La razón ata y el corazón desata. Si la una intenta fijar la realidad en categorías bien diferenciadas entre sí, el otro es capaz de disolver las distancias conceptuales y de ir más allá de las categorías.

El hombre que dijera que su corazón era capaz de acoger cualquier manifestación religiosa –«pradera para las gacelas, monasterio para los monjes, altar para los ídolos, Piedra Negra de los peregrinos»–, también dejó escrito que creía en todas las creencias,[12] dado que cada una de ellas revela una porción de la realidad, con más o menos plenitud, de un modo exclusivo e insustituible:

> «En verdad, hay un recordatorio para el que está dotado de corazón» (50:37) porque Él se transforma (de manera constante) en distintas formas y atributos. Él no dijo «para el que está dotado de intelecto», pues el intelecto condiciona y reduce la manifestación a una calificación única, lo cual es contrario a la verdadera realidad. No constituye, pues, un recordatorio para los intelectuales, ni para quienes profesan determinados credos, negando y maldiciendo los credos de los demás. Por eso: «No encontrarán quienes les auxilien» (3:91). Y es que la divinidad profesada por unos no tiene poder alguno sobre la profesada por los otros. El que se adhiere a un credo concreto defiende su concepción de la divinidad y rechaza (cualquier otra); pero el contenido de su credo no le sirve de ninguna ayuda y tampoco tiene poder alguno sobre los credos contrarios. De igual modo, los oponentes tampoco obtienen ningún socorro de la divinidad presente en su

> propio credo y, por tanto, carecen de auxilio. Dios ha negado que las divinidades de los distintos credos puedan socorrer a nadie que los considere aisladamente, puesto que cada uno de ellos está confinado en sí mismo. Tanto el que ayuda como el ayudado son la Totalidad (*majmū'*). Para el conocedor, Dios es el conocido que jamás puede ser negado.[13]

Los sistemas unilaterales de creencias condicionan nuestra visión del infinito, de manera que sólo nos permiten vislumbrarlo a través del prisma que nos brindan. En cambio, quien es plenamente consciente de que la realidad es esencialmente abierta e incondicionada trata de no constreñirla de ese modo y de descubrir la presencia divina en cualquier situación y credo sin excepción. A ese respecto, poseer la "ciencia del corazón" (*'ilm al-qulūb*) implica la capacidad de reconocer a Dios bajo sus ilimitados disfraces. Significa, en suma, constatar la unidad subyacente a la inagotable variedad de apariencias y a la amplia diversidad de credos que albergamos los seres humanos. La altura de la comprensión del sabio y la amplitud de su corazón radican en su habilidad para testificar a Dios, aun cubierto con disfraces antagónicos, de todas las maneras posibles. Porque, si bien el genuino conocedor sabe distinguir al Único bajo sus ilimitadas expresiones, el fanático religioso supone que Él siempre se presenta de idéntico modo. No obstante, tarde o temprano, el cultivo de las visiones fosilizadas del mundo se ve desafiado –no sin cierta ironía– por el carácter indómito de la realidad. Es lo que sugiere Ibn 'Arabī cuando advierte que, en el Día de la Resurrección, Allāh se presentará a cada creyente con una forma distinta a la creencia cultivada por éste. Amén de incomparable, Dios es imprevisible:

> Si eres creyente, sabrás que en el Día de la Resurrección Allāh se manifestará teofánicamente, primero con una forma reconocible, después con una forma inaceptable y, por último, de nuevo con un aspecto reconocible. Ahora bien, es Él, y únicamente Él, quien se manifiesta en cada una de esas formas, aunque evidentemente las formas no sean idénticas entre sí.[14]

Los diferentes credos religiosos, sistemas filosóficos, caminos espirituales, etcétera, son formulaciones de una sola verdad inabarcable que, al tiempo que muestran una parte de ella, esconden otra. No existe credo, sistema, experiencia ni individuo alguno, capaz de aprehender la realidad tal como es en su plenitud, sino tan sólo fragmentos o representaciones más o menos parciales. Ningún ser humano, por más excelso, santo o sabio que sea, abarca a Dios completamente, sino tan sólo lo que Él permite entrever de sí mismo. Por consiguiente, aquello que anhelan y, tal vez, encuentran las personas

religiosas en su búsqueda de Dios, no es a Él mismo, sino el Dios creado en las creencias o, dicho de otro modo, la porción imaginaria de infinito que, según su propia capacidad, cada cual es capaz de concebir. No obstante, ese Dios creado en las creencias es el único puente de que disponemos para arribar al Dios absoluto –y este a nosotros– y, como ya hemos visto, el primer posible sobre el que, después de darse el ser a sí misma, la misericordia absoluta ejerce su efecto existenciador. Y, subrayando la imposibilidad de acceder a dicho Dios total pero insistiendo, al mismo tiempo, en la relación con Él a través del Dios creado en las creencias, señala:

> «Yo estoy en la noción que mi servidor alberga de mí», lo cual equivale a decir que Él se le manifiesta sólo en la forma de su creencia, ya sea ésta de naturaleza universal o particular. El dios de las creencias está sujeto a ciertas limitaciones y es ese dios el que está contenido en el corazón del servidor, puesto que el Dios absoluto no puede ser contenido por nada, siendo la misma esencia de todo y de sí mismo. De hecho, uno no puede decir siquiera que se abarca a sí mismo o que no lo hace…[15]

Dios en sí mismo es demasiado excelso para que encaje en los conceptos constrictivos que tratamos de asignarle. A pesar de ello, la divina misericordia hace que Él esté presente en los credos, aun contrapuestos, de los distintos adoradores:

> Cuando Dios desea que alguien alcance la verdad y le rinda justo homenaje, le concede el conocimiento de su amplitud y vastedad y le hace saber que Él es el atestiguado en la creencia de todos los creyentes. Él no puede estar ausente de la creencia del creyente, puesto que Él lo ha ligado a esa creencia, y «Él es testigo de todas las cosas» (22:17). Por lo tanto, el poseedor de este conocimiento percibe a Dios constantemente en todas las formas y no lo niega cuando los delimitadores lo niegan.[16]

El infinito no puede penetrar en lo finito si no es a través de las representaciones que nos forjamos de él. Hay imágenes más o menos burdas, pero todas ellas igualmente válidas para quienes las sustentan. El infinito, que por definición carece de límites, cabe en todas las creencias sin que ninguna de ellas pueda confinarlo. Dios no tiene contrario y, por tanto, se halla presente en todos los credos, pero también está ausente de ellos porque ninguna descripción es capaz de acotarlo. No permanece confinado en las creencias y ni siquiera en la aparente ausencia de estas. Está de acuerdo con todo lo que se calla o dice acerca de su naturaleza, sin que ningún enunciado ni ningún silencio lo definan por completo:

> Por tanto, sé completa y totalmente receptivo a todas las formas doctrinales, porque Dios, el Muy Alto, es demasiado abarcante y grande para ser confinado dentro de un credo en lugar de otro, puesto que Él dice

> «Adonde quiera que os volváis, encontraréis la Faz de Dios» (2:115), sin mencionar ninguna dirección particular. Él afirma que allí se encuentra la Faz de Dios, y la cara de una cosa es su realidad.[17]

Por consiguiente, el adepto de la ciencia del corazón trata de no negar a Dios, sino de testificarlo de cualquier modo posible, transformándose así en materia prima de todas las creencias:

> A la Gente de la Develación le ha sido otorgada una visión global y omnicomprensiva de todas las religiones, creencias, sectas y doctrinas relativas a Dios. No ignora ninguna. Los adherentes siguen a las creencias, las sectas respetan normas específicas y se mantienen las doctrinas respecto a Dios o a algo en el universo engendrado. Algunas son contradictorias, otras son divergentes y algunas son similares. En todos los casos el poseedor de la develación sabe de dónde ha sido tomada la doctrina, creencia o secta, y le asigna su lugar. Ofrece una disculpa para todo aquel que sostiene una doctrina, y no afirma que esté equivocado. No considera que la doctrina sea inútil, ya que Dios no creó en vano los cielos y la tierra y lo que hay entre ambos (38:27), y no creó al ser humano por divertimento (23:115). Por el contrario, sólo a él lo creo en Su forma.
>
> Por lo tanto, todos en la existencia engendrada ignoran el todo y conocen la parte, excepto el ser humano perfecto. Pues Dios le enseñó la totalidad de los nombres (2:31), y le dio las palabras que todo lo comprenden, de modo que su forma se volvió perfecta. De manera que el ser humano perfecto reúne la forma de lo Real y la forma del cosmos. Es un *barzaj* entre lo Real y el cosmos. Es un espejo que Dios ha establecido, por medio del cual lo Real ve Su forma, y la creación ve la suya. Quien actualiza ese nivel ha actualizado un nivel de perfección más perfecto que nada que pueda hallarse en la existencia posible. La forma de lo Real se percibe en él porque todos los nombres divinos le han sido atribuidos.[18]

Ibn ʻArabī no deja de señalar que, a pesar de que percibe internamente que hay un solo adorado, enmascarado bajo distintos anhelos, cultos y amados, el sabio se atiene externamente al sendero religioso que determinan sus facultades, sus circunstancias sociales e históricas y el lugar y tiempo que le han tocado vivir. Siendo hijo y dueño del instante, sabe combinar la ausencia de restricción y la unidad divina con la experiencia de la distinción y la pluralidad de sus variadas manifestaciones. La realidad última no es un *totum revolutum*, sino la unión inefable de diferenciación y no-diferenciación, de incomparabilidad y semejanza, de unidad y alteridad. Dado que Dios trasciende todas las creencias, aun estando presente en cada una de ellas, bien podría suponerse que el Šayj al-Akbar apuesta por no ligarse a ninguna confesión en concreto. Pero no es ese su verdadero pensamiento al respecto, ya que siempre fue un escrupuloso seguidor de la vía religiosa establecida por Muḥammad y los profetas que lo precedieron. La unidad interior de cultos y objetos de adoración no anula su diversidad exterior. En tal caso, se incurriría en la falacia espiritual que consiste en creer que la unidad resta valor a la

multiplicidad y a los ilimitados matices que esta alberga. No obstante, el hecho de seguir un sendero espiritual concreto no excusa la ignorancia respecto de otros senderos porque «incumbe a las Gentes de Allāh conocer la doctrina de cada secta y credo concerniente a Dios, para poder testificarle en cada forma y no permanecer en el lugar de la negación».[19]

9. CREACIÓN CONTINUA

Ibn ‘Arabī concluye el capítulo 12 de *Los engarces de la sabiduría* exponiendo la doctrina de la creación continua. Dada la apertura intrínseca del corazón –que, como ya hemos indicado, es sinónimo de cambio incesante–, constituye un observatorio privilegiado desde el cual constatar la incesante transformación del mundo exterior y de nuestra vida interior. Todo lo que no es la faceta oculta o no-manifiesta de la divinidad se halla, por definición, sometido a una continua mutación, más o menos vertiginosa, según su propia constitución. Por ejemplo, los pensamientos y las sensaciones cambian a gran velocidad, las vivencias oníricas también pueden mudar al instante, mientras que otros tipos de transmutación –como la sucesión de las estaciones o el proceso de envejecimiento– son mucho más pausados. Así pues, no cabe la inmovilidad en el universo, sino que éste atraviesa, de instante en instante, un proceso constante cambio.

Pero, más allá del carácter fugaz de nuestras experiencias, la tesis de la creación recurrente –o “nueva creación” (*al-jalq al-ŷadīd*), como también se la conoce– sirvió a filósofos y sabios de la antigüedad para dilucidar la naturaleza de la relación que existe entre Dios y el cosmos, entre eternidad y tiempo. ¿El mundo ha sido creado en un momento temporal concreto? ¿Puede hablarse de un antes y un después en el acto de donación de la existencia, ya sea al cosmos en su conjunto o a los seres individuales? La respuesta del filósofo cordobés Ibn Ḥazm es tajante: «Allāh está dando existencia perpetuamente a cada entidad, mientras es una entidad, en cada instante del tiempo».[1] En el marco de la mística cristiana, las palabras de Meister Eckhart de que «Dios está creando la totalidad del mundo ahora»,[2] se hacen eco de la misma respuesta.

Por su parte, el Šayj al-Akbar encuentra el fundamento escriturario de dicha doctrina en varias aleyas coránicas: «Pues ellos dudan de una nueva creación» (50:15); «Él está, cada día, ocupado en una nueva obra» (55:29); y también: «Él inicia la creación y luego la repite» (10:4). Aunque la interpretación más común de esas declaraciones remite al dogma de la resurrección de los cuerpos, en el sentido de que serán reconstituidos el Día

del Juicio, existe otra lectura más profunda a cuya luz la expresión "nueva creación" alude a la renovación constante de los seres y situaciones que conforman el cosmos. En lo que respecta a la palabra "día", mencionada en la segunda cita, Ibn ʻArabī aclara que, si bien la duración de lo que el Corán denomina "día" es variable –el libro sagrado menciona, por ejemplo, días de mil y cincuenta mil años–, en el presente contexto, el término se refiere al segmento temporal más breve posible, es decir, al "instante indivisible" (*al-zaman al-fard*). Asimismo, la expresión "nueva obra" incluye todos los estados externos e internos de la existencia.[3]

Sin embargo, la tesis de la creación recurrente no ha preocupado solamente a los místicos, sino que también ha sido, tal como señala el filósofo José Ferrater Mora, una constante en la meditación de los pensadores más sagaces: «Por lo demás, sólo así puede admitirse la idea de creación continua, que ha sido afirmada por la mayor parte de los grandes filósofos occidentales, desde santo Tomás a Descartes y Leibniz. Según este último, la criatura depende continuamente de la operación divina, de modo que no seguiría existiendo si Dios no continuara obrando. Santo Tomás sostenía ya que la conservación de las cosas por Dios no se efectúa por ninguna nueva acción, sino por la continuación de la acción que da el ser. Y Descartes proclamaba la momentaneidad esencial de cada instante del tiempo y del mundo, sostenidos siempre por la incesante operación divina».[4]

Asimismo encontramos formulaciones de dicha doctrina en la escuela ašar'í de teología islámica. No obstante, Ibn ʻArabī critica la perspectiva atomista de dicha escuela por considerarla incompleta y fruto de la mera especulación. Los ašar'íes sostienen que el cosmos está formado por substancias inalterables y por accidentes renovados a cada instante, postulando que cada accidente adviene a la existencia durante un instante para ser reemplazado al siguiente. Pero, en opinión del sabio murciano, ese punto de vista tan sólo capta parcialmente la verdad ya que, si bien da cuenta de la renovación de los accidentes, no postula la transformación de las substancias.

Tanto substancia como accidente son términos de estirpe aristotélica y se refieren a las cualidades más o menos estables de las cosas. Por ejemplo, en la frase «"la flor es amarilla", el sustantivo "flor" desempeña el papel de substancia, mientras que la función adjetival se corresponde con el accidente ya que, sin dejar de ser flor, esta puede cambiar de color, tamaño, aspecto, etcétera. Sin embargo, ni substancias ni accidentes difieren –según Ibn ʻArabī– en lo que respecta a la incesante transformación a que se ven

sometidos. Los ašar'íes creen que una substancia está compuesta por un determinado número de accidentes que, aun careciendo de existencia continua –pues son creados y destruidos a cada instante–, dan lugar a algo que sí que subsiste por sí mismo. De ese modo, la confluencia de elementos fugaces produce estructuras permanentes, tesis notoriamente autocontradictoria incluso en el terreno estrictamente racional.

Por otro lado, no deja de criticar a los llamados "subjetivistas" o "sofistas" (*ḥisbāniyya*) porque postulan que ni accidentes ni substancias permanecen idénticos a sí mismos en cada momento del tiempo, un análisis que les lleva a concluir que no es posible hablar en modo alguno de realidad objetiva. Pero, si bien los subjetivistas aciertan al postular que el cosmos en su conjunto se halla sometido a continua transformación, yerran al no constatar la unidad subyacente a dicho cambio incesante. La substancia no puede manifestarse en ausencia de los accidentes y, por su parte, estos serían inconcebibles a falta de la substancia. Existe una dependencia recíproca entre ambos.

La conclusión akbarí es que la realidad última sobrepasa todas las categorías, incluidas las de substancia y accidente. Ambos aparecen y desaparecen en el seno de una sola existencia ilimitada que emerge, a cada instante, revestida con nuevos ropajes. No son sino modificaciones de un substrato, mucho más profundo y tan sólo accesible a través de la experiencia contemplativa directa, que es el Aliento del Todo-Misericordioso. Según él, la visión correcta a este respecto es la de quienes

> […] ven a Dios manifestándose con cada aliento, sin que se repita una sola manifestación (particular). Ven, asimismo, que cada manifestación da lugar, simultáneamente, a una (nueva) creación y aniquila otra. Su aniquilación supone la extinción en la (nueva) manifestación, mientras que la subsistencia procede de la siguiente manifestación.[5]

El cosmos desaparece a cada momento, pero su existencia se ve renovada de manera constante mediante el aliento vivificador de la misericordia. A cada instante, el universo retorna a la inexistencia a causa de la unidad; a cada instante, vuelve a la existencia a causa del amor. Así pues, la función de la divina respiración consiste en vincular ser y no-ser, infundiendo luz, espíritu y vida a la creación. Sin embargo, ese acto no se produce de una vez para siempre, sino que sucede momento a momento. Dada la ambigüedad ontológica de los posibles –que, como sabemos, son y no son simultáneamente–, ni el cosmos ni las entidades que lo pueblan poseen una existencia

continua. En el mismo momento en que advienen al ser, su misma naturaleza los arrastra hacia el no-ser y, en el mismo instante en que desaparecen en la nada, son recreados en el ser. Están sometidos a una constante oscilación entre existencia e inexistencia, entre luz y oscuridad. Hallándose a idéntica distancia entre ambas condiciones, fluctúan sin cesar entre una y otra.

Desde esa perspectiva, la supuesta continuidad de la existencia no consiste sino en una serie de existencias discontinuas que aparecen y desaparecen continuamente, lo que equivale a postular que el mundo carece de substancialidad.[6] Varias décadas antes de Ibn ʻArabī, el sabio ʻAyn al-Qudāṭ al-Hamaḏānī (m. 1131) –discípulo de al-Ghazālī– señalaba: «Cuando ven una lámpara arder de manera continua, los niños creen que ven una sola llama. Pero los adultos saben muy bien que se trata de una serie de llamas diferentes que aparecen y desaparecen a cada instante. Y, desde el punto de vista de los místicos, así ocurre necesariamente con cada cosa en este mundo, salvo Dios».[7] El estudioso de las tradiciones espirituales A.K. Coomaraswamy resume este particular con las siguientes palabras: «El universo consiste en accidentes pertenecientes a una única substancia, la cual es la Realidad subyacente a todas las existencias. Este universo se modifica y se renueva incesantemente en cada momento y en cada soplo. En cada momento un universo es aniquilado y otro en su semejanza ocupa su lugar […]. A consecuencia de esta rápida sucesión, el espectador es engañado en la creencia de que el universo es una existencia permanente… Así, jamás acontece que el Ser verdadero se revele en dos momentos sucesivos bajo el disfraz del mismo fenómeno».[8]

La renovación constante de la creación se conjuga con la idea de no-repetición. Cada transformación es única; cada momento, por insignificante que parezca, exclusivo; cada detalle, insustituible. En el dominio natural observamos casos de aparente similitud entre objetos que, observados mucho más detenidamente, resultan poseer rasgos exclusivos como, por ejemplo, las huellas dactilares o la configuración del iris ocular. Tampoco la presencia divina se manifiesta nunca de idéntico modo en la conciencia del místico, una declaración procedente del sufí Abū Ṭālib al-Makkī, citado frecuentemente por Ibn ʻArabī, quien expresa: «Dios nunca se despliega de la misma forma a dos individuos, ni dos veces de la misma manera».[9] En otro orden de cosas, es imposible que captemos el mundo o que nos percibamos a nosotros mismos de igual modo en dos momentos distintos. La realidad jamás se repite en su eterno proceso de de-creación y recreación. Sin embargo, el carácter único e insustituible de cada percepción y vivencia suele pasar

inadvertido para el común de los mortales. En cualquier caso, dada la naturaleza profunda de los fenómenos –que nacen y mueren de continuo sin repetirse jamás–, tratar de hacer algo nuevo o bien de desprenderse de algo cada día, de no apegarse a ninguna apariencia, experiencia o circunstancia, deberían formar parte intrínseca de cualquier empresa de autoconocimiento.

Ibn ʻArabī también emplea el concepto de nueva creación al abordar la cuestión de los carismas (*karāmāt*), las rupturas de la realidad consensual o actos extraordinarios efectuados por los santos y amigos de Dios. En ese sentido, los comentarios que nos brinda sobre una de tales proezas, llevada a cabo por un extraño personaje que aparece en el Corán, llamado Asaf Ibn Bajīya y compañero de Salomón, quien "materializó" en un parpadeo el trono de Bilquīs –reina de Saba (27:38-40)–, resultan bastante esclarecedores respecto a la naturaleza de la creación recurrente. Según señala, no se produjo, en este caso, desplazamiento real del trono, sino tan sólo:

> […] una desaparición y un retorno a la manifestación de un modo del que nadie es consciente, excepto quienes están dotados de conocimiento, y que se halla indicado en la palabra coránica: «Ellos están confundidos en lo que respecta a una nueva creación» (38:30), lo cual significa que no hubo un lapso de tiempo en el que dejasen de ver lo que estaban viendo. Si es como decimos, entonces, el momento de su desaparición de su lugar original es el mismo momento de su presencia con Salomón, en virtud de la renovación de la creación mediante las respiraciones. Nadie tiene conocimiento de este decreto; nadie es consciente en sí mismo de este hecho, de que con cada respiración, él es y, sin embargo, llega a ser de nuevo.[10]

Ser y llegar a ser de nuevo. Según se desprende de las palabras anteriores, creación y destrucción, aparición y desaparición, no acaecen en momentos temporales sucesivos. El tiempo no está escindido en una serie de instantes atómicos separados entre sí:

> Y no hay forma en el cosmos que no se vea sometida a corrupción sin que su misma corrupción suponga la manifestación en otra forma, dentro de esas substancias mismas […]. Todas las formas del cosmos son relaciones y estados que no son ni existentes ni no existentes. Aunque son testificadas en un sentido, no lo son en el otro. El momento de aniquilación de las formas coincide con el momento de su *wuŷūd* (existencia). Dicho de otro modo, la corrupción es idéntica con las nuevas formas; no es que, después de la corrupción, lleguen de nuevo otras formas.[11]

La última frase es elocuente por sí misma: el momento de extinción de un fenómeno coincide con el de su manifestación. Obviamente, la tesis de la creación recurrente también pone en entredicho la concepción habitual de causa-efecto pues, tal como

escribe Henry Corbin: «En el dominio de los fenómenos no hay más que *conexiones sin causa*, pues ninguno es causa del otro. La causalidad está íntegramente en los nombres divinos, en la renovación incesante, de instante en instante, de sus epifanías. La recurrencia de la creación consiste en la recurrencia de las epifanías. Así, la continuidad de un ser no depende de ninguna continuidad empírica de su persona; está íntegramente enraizada en su continuidad epifánica, en su *hecceidad* eterna».[12] (La expresión "*hecceidad* eterna" designa lo que, en otras secciones del presente texto, denominamos "esencias de los posibles" o "entidades inmutables inexistentes".)

Antes de concluir el presente capítulo abordaremos brevemente la expresión "hijo del instante" (*ibn al-waqt*), con la que se califica muchas veces a quien aspira al conocimiento de Dios. Si bien Ibn ʻArabī se hace eco de ella en algunos de sus escritos, la frase denota, en su opinión, una cierta pasividad y, por eso, se decanta por la formulación de que el sufí es "dueño del instante". Siendo dueño del instante, el sabio acata la renovación inagotable de las revelaciones divinas, se muestra receptivo a los imprevisibles modos en que la realidad se muestra –al tiempo que se oculta– y acepta el momento presente con plena conciencia, despojándose de remordimientos sobre el pasado y asumiendo el futuro sin agendas preestablecidas.

Cada momento es, a la vez, primero y último. La confluencia de tiempo y eternidad no es sino un nuevo ejemplo de la coincidencia de opuestos que impregna todos los órdenes de la realidad. El divino acto creador que renueva el cosmos a cada instante –y que, cada vez, revela a Dios y nos revela a nosotros con rostros distintos– acaece de manera ininterrumpida. Es un acto de constante descubrimiento, perpetuamente nuevo, perennemente joven. Por consiguiente, la eternidad no consiste en una adición de momentos a lo largo de una línea temporal interminable, sino en la trascendencia de cualquier acumulación temporal en el instante indivisible donde coinciden destrucción y creación, ser y no-ser, aniquilación y permanencia.

10. UNIDAD DEL CONOCIMIENTO: «QUIEN SE CONOCE A SÍ MISMO, CONOCE A SU SEÑOR»

La búsqueda del saber es, para Dios, la mejor de las oraciones.

Manuscrito de Ocaña.[1]

La búsqueda del conocimiento constituye un imperativo para todo buen musulmán. Un dicho profético declara: «Buscad el conocimiento, desde la cuna a la sepultura, hasta en la China». Y el libro sagrado lanza la siguiente pregunta: «¿Serán lo mismo aquellos que poseen conocimiento y los que no?» (39:9). En lo que a Dios atañe constituye, junto a la misericordia, el atributo divino más comprehensivo ya que, tal como también recoge el Corán: «Tú abrazas todas las cosas con tu misericordia y tu conocimiento» (40:7). Y, en la misma tónica, proclama el texto revelado: «Dios es el conocedor de todas las cosas» (4:176, 8:75); «No cae ni una hoja sin que Él lo conozca» (6:59). Tal es la importancia que le asigna la tradición islámica que, según se desprende también del mensaje profético, aporta el hilo conductor de la existencia pues, como ya hemos reseñado en repetidas ocasiones, el anhelo que alberga Dios por ser conocido es el motor que impulsa la creación. Y, como explica el Šayj al-Akbar, también preexiste al despliegue del cosmos, pues las cosas no son creadas a partir de la nada absoluta, sino que advienen a la existencia según el conocimiento eterno que Dios posee de ellas:

> El conocimiento que Dios tiene de sí mismo es idéntico con el conocimiento que tiene del cosmos, puesto que el cosmos es conocido eternamente por Él, aunque esté cualificado por la inexistencia. En cambio, el universo se ignora a sí mismo puesto que no existe […]. Él no cesa jamás de ser y, por tanto, su ciencia no deja jamás de ser; y la ciencia que tiene de sí mismo es la ciencia que tiene del cosmos; en consecuencia, nunca deja de conocer el cosmos. Él conoce el cosmos en el estado de inexistencia y lo trae a la existencia de acuerdo con el contenido de su ciencia.[2]

En lo que atañe al ser humano, el conocimiento no sólo es capaz –como veremos en el capítulo siguiente– de transmutar el deseo en amor, sino que permite constatar la unidad del ser bajo la aparente multiplicidad de los existentes, llevándonos a percibir a un único Dios bajo el disfraz de los distintos adorados y a un solo amado detrás de todos los amados. Por ese motivo, el sabio es plenamente consciente de que el mandato coránico: «Tu Señor ha decretado que no debéis servir sino a Él» (17:23), supone que no veneramos, seamos conscientes o no de ese hecho, sino a una misma realidad bajo múltiples apariencias. De ese modo, si bien el conocimiento salva de la idolatría, puede decirse que es idólatra aquel que pretende adorar a Dios –o cualquier otra cosa– sin conocimiento.

TIPOS DE CONOCIMIENTO

En contraste con otros autores, Ibn ʻArabī utiliza indistintamente los términos conocimiento (*ʻilm*) y gnosis (*ma'rifa*) para referirse a la más alta comprensión accesible al ser humano, si bien suele preferir el primero –correspondiente al griego *episteme* y traducido generalmente como "saber" o "ciencia"–, ya que es el vocablo que figura en el Corán. Aunque la mayoría de los sufíes se decantan por el término *ma'rifa* para designar la más elevada comprensión, *ʻilm* se ubica –según nuestro autor– por encima de *ma'rifa*. Y explica la diferencia que existe entre el conocedor y el gnóstico aduciendo que, si bien el primero alcanza el conocimiento de Dios a través de Dios y es «testigo de Su divinidad y de Su esencia», sin que se manifieste en su persona ningún estado,[3] el segundo accede, en cambio, al tipo de comprensión mencionado en el célebre dicho profético: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor», es decir, atestigua a su Señor a través de su propia existencia o, tal como prosigue explicando, «el Señor le hace ser testigo de su propio yo, de modo que los estados le sean manifiestos».[4]

El Šayj al-Akbar pone sumo cuidado en no mezclar distintos órdenes de comprensión. La argumentación racional no puede vivenciar las verdades más profundas, sino que sirve para gobernar la pasión y para establecer sus propios límites conceptuales, mientras que la fe no debe inmiscuirse en los asuntos del mundo. Quien aspira a conocerse a sí mismo no tiene por qué estar al tanto de las ecuaciones de la física cuántica, como tampoco dominar la psicología teórica:

> La reflexión no tiene otro ámbito de aplicación que su propio campo de investigación, y es solamente un medio de conocimiento entre muchos otros. Efectivamente, cada facultad del hombre tiene un campo de investigación restringido que no puede franquear. Cuando la facultad sobrepasa los límites de su dominio, cae en el error y se desaprovecha. Si ocurre esto, se desvía por completo de su correcto camino.[5]

Los canales de conocimiento varían y los datos obtenidos a través de ellos son muy diversos. Podemos distinguir, de modo muy sucinto, entre el conocimiento ordinario derivado de las seis facultades fundamentales –los cinco sentidos y la razón– y la captación directa, que no procede de dichos cauces habituales, sino de la divina revelación, y que recibe diversas denominaciones: apertura, iluminación, develamiento, sabor íntimo, visión interior, etcétera. Ese tipo de aprehensión intuitiva de la realidad, más allá de la consideración racional, constituye el núcleo de la epistemología akbarí.

A diferencia de la información conjetural, procedente de la especulación racional o recibida de tradiciones culturales y religiosas, ese saber intuitivo es innato. No procede del exterior, sino que mora en lo más hondo del corazón, emergiendo de manera natural cuando el ser humano sitúa su conciencia en condiciones de perfecta receptividad y elimina las impurezas accidentales que empañan el espejo del corazón. Sin embargo, tampoco es consecuencia directa de disciplina ascética alguna. Esta tan sólo resulta útil en la medida en que contribuye a abatir los velos que impiden que el centro más íntimo de nuestro ser evidencie el conocimiento atemporal que ya posee. Una vez que se disipa el polvo que lo recubre, el espejo del corazón acoge las cosas tal cual son. Es a ese tipo de percepción no mediatizada por juicios personales y culturales al que hace referencia Ibn ‘Arabī cuando habla del conocimiento del cosmos, del propio yo y, si cabe, de Dios:

> Así, el perfecto conocimiento sólo se deriva de la divina autorrevelación, cuando Dios retira los velos de los corazones y de los ojos, de manera que pueden percibir las cosas eternas y efímeras, existentes e inexistentes, imposibles, necesarias o permisibles, tal como son, en su eterna realidad y esencialidad.[6]

EL CONOCIMIENTO DEL COSMOS

Podemos leer en el Corán: «Les mostraremos nuestros signos fuera y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que es la Verdad» (41:53). Así pues, el orden natural establecido por el mensaje coránico es que, para acceder a los misterios divinos, primero hay que comprenderse a uno mismo, pero antes debemos entender el cosmos. El libro

revelado menciona en primer lugar los signos exteriores para evitar el peligro de absorción en el propio yo y porque no se puede concebir a este en ausencia de relaciones. El cosmos precede al yo en la disposición de la creación y ocupa, por tanto, una posición preferente en el despliegue del conocimiento. La palabra árabe que designa el cosmos (*ʻālam*) se deriva de la misma raíz etimológica que los términos "signo" y "conocimiento", ya que el cosmos contiene indicios que permiten inferir la presencia divina:

> El conocimiento, todo conocimiento, se obtiene mediante una indicación, puesto que *ʻilm* (conocimiento) se deriva de *ʻalāma* (signo). Es por eso que se atribuye a Dios el conocimiento de las cosas, porque Él se conoce a sí mismo y, de ese modo, conoce el cosmos. De ahí que Dios sea una señal y una marca del cosmos. De modo similar, el cosmos es una marca de Dios en nuestro conocimiento de Él. Eso es lo que indican las palabras del Profeta: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor».[7]

En su acepción más general, la presencia de la creación –sostenían algunos pensadores medievales– permite inferir, por analogía, la presencia del Creador. Más allá de eso, el cosmos es la expresión del conocimiento que Dios posee en sí mismo, y, en ese sentido, cuando percibimos el cosmos, estamos captando directamente la faceta manifiesta o exterior de la divina realidad. Sin embargo, no se está hablando, en este caso, de un tipo de comprensión meramente teórica del mundo, sino también de la visión inmediata de las maravillas ocultas que atesoran los distintos reinos de la naturaleza, tan sólo accesible a las personas que acometen una rigurosa disciplina espiritual. Es lo que sostiene Ibn ʻArabī, en el pequeño texto titulado *El adorno de los abdal*, donde explica que el aislamiento y la soledad procuran, paradójicamente, el conocimiento del cosmos. Y, en otro conciso escrito, traducido al castellano como *Viaje al Señor del Poder*,[8] en el que aborda los pormenores del retiro espiritual, escribe que una de las primeras realizaciones alcanzada por la persona que emprende ese tipo de retiro es la comprensión de las propiedades positivas o negativas que atesoran minerales, vegetales y animales, así como la constatación inmediata de que todos ellos alaban a Dios en su propio lenguaje.[9] Por más insignificante que parezca, no podemos desdeñar ninguna cosa presente en el universo porque todo es portador de un mensaje que sólo saben leer quienes han purificado suficientemente sus sentidos, su pensamiento y su corazón:

> En esa estación se constata que el conocimiento de los mensajes se halla disperso por doquier en el cosmos. Nada camina en el cosmos sin portar, como un mensajero, su mensaje. Éste es un conocimiento eminente.

Incluso los gusanos son portadores de un mensaje para aquellos que comprenden.[10]

«QUIEN SE CONOCE A SÍ MISMO, CONOCE A SU SEÑOR»

Con frecuencia se afirma que hay que encontrarse a uno mismo. Resulta proverbial la antigua máxima délfica: «Conócete a ti mismo», de la que Sócrates fue insigne exponente, dejándonos como colofón de sus profundas pesquisas la irónica conclusión de que la mayor certeza que albergaba al respecto era saber que no sabía nada. En lo que concierne a la tradición sufí, esta jamás desvincula el conocimiento del cosmos, de uno mismo y de Dios. Constituyen, por así decirlo, un campo unificado de comprensión ya que, conociéndose a sí mismo, Dios conoce el cosmos y, por el otro, conociendo el cosmos y a sí mismo, el ser humano tiene la posibilidad de conocer a su Señor. Sólo existe una misma escala noética que puede recorrerse en ambos sentidos. El conocimiento con el que me conozco es el mismo con el que Él se conoce, lo que evoca la famosa frase, de Meister Eckhart, de que «El ojo con el que veo a Dios es el mismo ojo con el que Él me ve».[11]

Ya hemos mencionado el dicho profético que declara: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor», y han sido muchos los sabios sufíes que, tanto antes como después de Ibn ʻArabī, han ratificado ese mensaje. Por ejemplo, el *šayj* Aḥmad al-Alāwī –célebre maestro argelino de principios del siglo XX– señala: «Existe una jerarquía entre los gnósticos: el conocedor de su Señor y el conocedor de sí mismo; el conocedor de sí mismo posee una gnosis más firme que el conocedor de su Señor. Existe una jerarquía entre los que están velados: los que están velados con respecto a su Señor, y los que están velados con respecto a sí mismos. Y el que está velado con respecto a sí mismo tiene un velo más espeso que el que está velado con respecto a su Señor. Aquel que busca a Dios a través de algo distinto de sí mismo nunca llegará hasta Dios».[12] Y enunciado en las meridianas palabras del Šayj al-Akbar:

> La raíz de la existencia del conocimiento de Dios es el conocimiento del yo. Por consiguiente, el conocimiento de Dios posee la propiedad del conocimiento del yo, que es la raíz. Según aquellos que conocen el yo, éste es un océano sin orillas, de manera que su conocimiento no tiene fin. Y ésa es la propiedad del conocimiento del yo. De ahí que el conocimiento de Dios, que es una rama de esa raíz, tampoco tenga fin. Así pues, en cada uno de sus estados, el conocedor dice: «¡Señor, incrementa mi conocimiento!» (20:114). Entonces, Dios incrementa el conocimiento que éste tiene de sí mismo para que

> pueda aumentar el conocimiento de su Señor, el cual es concedido mediante el develamiento divino. Algunos pensadores reflexivos mantienen que el conocimiento de Dios es la raíz del conocimiento del yo, pero eso no es correcto en lo que respecta al conocimiento que la criatura tiene de Dios. Se trata de una prioridad y de una raíz que viene dada por el nivel pero no por la existencia puesto que, en este último caso, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo es idéntico con el conocimiento que tiene del cosmos.[13]

Sin embargo, el citado dicho profético no postula en modo alguno la unidad absoluta entre Dios y el yo. No sugiere que, quien se conoce a sí mismo, se transforma en Dios, se une a Él, ni nada por el estilo, sino tan sólo que una clase de comprensión permite colegir la otra, si bien se alude a algún vínculo esencial desde el momento en que sólo el acceso al propio yo abre la puerta a aquello que es posible saber de Dios. La frase tampoco asevera que, quien se conoce a sí mismo, conoce al Dios total, más allá de cualquier relación –aunque, de algún modo, también presente, de manera inconcebible, en todas y cada una de nuestras experiencias–, sino que conoce a su Señor. Ese Señor específico se refiere, como sabemos, a alguno o a varios de los nombres divinos, es decir, al aspecto particular del Dios absoluto que se revela a cada entidad de acuerdo a la capacidad de esta, puesto que Él posee otra dimensión interior, oculta y no-manifiesta, que es completamente inaccesible.

Abundando en la homología entre los aspectos de "Señor" y nombre divino, otra lectura alternativa de la declaración profética sería la de que «Quien se conoce a sí mismo, conoce su nombre», esto es, el nombre del Señor a quien sirve, la conexión con la raíz de su existencia o la cualidad divina que ha de plasmar en el mundo a través de sus actos, palabras e intenciones. Como resulta bien sabido, es habitual agregar el prefijo *'ab* a los nombres islámicos que tienen que ver con alguno de los noventa y nueve nombres de Dios que figuran en el Corán, denotando con ello la actitud de servidumbre con respecto a ese atributo divino en concreto. Como expresaba cierto sufí del siglo XVIII: «No busques en nosotros sino el nombre de alguien, como el engarce, somos el lugar de manifestación de los nombres».[14]

Por tanto, el saber imprescindible, ineludible, irrenunciable, es el conocimiento del propio yo, algo que, si bien parece una obviedad –dado que yo soy lo más cercano a mí mismo y se supone que soy quien mejor me conozco–, no han dejado de reiterar los sabios de todas las épocas y tradiciones espirituales. ¿Qué se quiere decir, pues, cuando se nos aconseja que nos conozcamos a nosotros mismos? No se está hablando, obviamente, del conjunto de datos suministrado por nuestro nombre, edad, historia

familiar, personal y demás, ya que esa es, sin duda, una información de la que ya disponemos. Más bien parece cuestión justamente de lo contrario, es decir, de desprenderse de cualquier tipo de certeza acerca de uno mismo para constatar nuestra falta de consistencia ontológica, nuestra irremediable pobreza existencial. A ese respecto, otra variante hermenéutica de la sentencia profética que estamos comentando sería la siguiente: «Quien se conoce a sí mismo, conoce su nada».

Y es que el conocimiento de uno mismo conlleva la ineludible abolición de la creencia de que nuestro yo, supuestamente autónomo, mantiene una existencia desgajada de su fuente original. Para ello hay que volver a ser como éramos antes de que fuésemos en modo alguno o, como señalaba el gran sabio sufí ʻAbd al-Qādir al-Ŷīlānī, hasta que el último estado del ser humano coincida con su primer estado, donde será como fue antes de existir.[15] Esa es, por otro lado, la condición propia de los *a'yān ṯābita*, las esencias de los posibles, las entidades inmutables "inexistentes" en el divino conocimiento, una condición a la que también alude la tradición profética, varias veces citada, que dice así: «Dios era y no había nada con Él; y Él es ahora tal como era». El sendero que conduce de la parte al todo no consiste tanto en una acumulación como en un desprendimiento. En ese sentido, el autoconocimiento es sinónimo de retorno a nuestra condición primordial de nada receptiva, un tema que entronca de pleno con la tradición mística española posterior, desde el «Nada, nada, nada, nada y, en el monte, nada», de san Juan de la Cruz, hasta la nada del aragonés Miguel de Molinos, aquella que nos zambulle, asombrosamente, en la vivencia de la totalidad: «Vístete de esa nada, de esa miseria, y procura que esa miseria y esa nada sea tu continuo sustento y morada, hasta profundizarte en ella: yo te aseguro que siendo tú de esta manera la nada, sea el Señor el todo en tu alma».[16]

El conocimiento del yo también es equiparable, en última instancia, a la plena comprensión de la profesión de fe islámica, transformada en este caso en una profesión de fe mística, que podríamos verter del siguiente modo: «No hay yo sino Dios». La idea de que sólo Dios es el verdadero agente, el auténtico amante y el genuino conocedor, desemboca fácilmente en la noción de que sólo Él –como proclama el sufí Abū Bakr al-Jarrāz– tiene derecho a decir "yo".[17] Por su parte, Reynold A. Nicholson escribe: «Dios es el único sujeto auténtico»,[18] mientras que de nuevo Meister Eckhart declara: «La palabra *yo soy* no puede decirla nadie realmente excepto Dios».[19] Desde esa perspectiva, sólo Dios merece semejante atributo. La yoidad es una cualidad que le pertenece

exclusivamente a Él. Nos arrogamos un yo cuando, de hecho, no somos dueños de él. Curiosamente, ese despojamiento a ultranza del yo significa, de acuerdo a la fórmula mística de aniquilación-subsistencia, que este recobra su verdadera identidad. Son numerosos los santos y sabios que han expresado dicha identidad suprema mediante lo que Louis Massignon denominaba "locuciones teopáticas" o expresiones arrebatadas, fruto del éxtasis, como, por ejemplo, las respectivas proclamas de los primitivos sufíes Manṣūr al-Ḥallaŷ o Bāyezīd al-Bisṭāmī: «¡Yo soy lo Real!» o «¡Gloria a mí!». Aunque las aserciones del Šayj al-Akbar son mucho más discretas, sus implicaciones no son menos atrevidas y apuntan en la misma dirección.

No deja de llamar la atención que, siendo supuestamente el yo el principal velo que impide constatar la presencia divina, contenga también el indicio más importante que permite derivar su reconocimiento, ya que «Dios no ha puesto ningún velo sobre ti salvo tú mismo».[20] La constatación de la presencia del velo también aporta de algún modo el vislumbre de lo que se esconde tras él. Una vez se alza, se constata que ocultamiento y revelación constituyen movimientos de una misma danza. Es un lugar común en el sufismo que, si sólo Dios conoce a Dios, Él es el único capaz de esconderse de sí mismo y que Él es, en consonancia con sus nombres del Exterior y el Interior, tanto el velo como lo que este oculta. El pequeño yo no tiene el poder de opacar la irradiación divina. Por consiguiente, escribe Ibn 'Arabī, en una breve invocación que resume esa paradoja: «¡Gloria a Él, quien se vela a sí mismo a través de su manifestación y se manifiesta a través de su velo!».[21] Y también:

> […] Y entra en mi Paraíso que es mi velo, y ese velo no eres más que tú mismo, porque eres tú quien me oculta con tu ser. Yo no puedo ser conocido excepto por ti, igual que tú obtienes la existencia a través de mí. Quien te conoce, me conoce porque yo no soy conocido hasta que tú no eres conocido. Cuando entres en el Paraíso, penetrarás en ti mismo. Entonces te conocerás a ti mismo con una gnosis distinta a la que te permitió conocer a tu Señor conociéndote a ti mismo, puesto que poseerás dos tipos de conocimiento. El primero de ellos, consistente en conocerle a Él conociéndote a ti mismo, y el segundo, que consiste en conocerle a Él y a ti a través de Él.[22]

Como podemos comprobar, la cita anterior menciona el conocimiento de Él tanto a través del propio yo, como de conocerse a uno mismo y a Él a través de Él. Esa diferencia se basa en que, en el primer caso, uno percibe a su Señor –es decir, el Dios parcial o el nombre divino específico que asume la forma de nuestro propio yo y de nuestras creencias– mientras que, en el segundo –mucho más raro–, se hace referencia al

Dios, expresado por el nombre totalizador de Allāh, el cual está más allá de formas y creencias particulares.

Así pues, según la tradición sapiencial islámica el conocimiento de uno mismo es, como acabamos de ver, más importante incluso que el conocimiento de Dios dado que, en el proceso de descubrimiento de la realidad, el primero es condición inexcusable del segundo y porque, en cierto modo, conozcamos lo que conozcamos, no podemos sino conocernos a nosotros mismos, mientras que es imposible abarcar al Dios total o absoluto, ya que sólo Él puede conocerse a sí mismo: «Si le testificamos, somos testigos de nosotros mismos y, cuando Él nos ve, se mira a sí mismo».[23] Porque, si es cierto que el agua de la manifestación divina asume la configuración y el color del recipiente que la contiene, no percibimos de Dios sino la forma que lo acoge. Como observa el Šayj al-Akbar: «Cuando alguien ve algo de lo Real, nunca ve otra cosa que a sí mismo».[24]

Por consiguiente, el ser humano –entendiendo por tal al místico que alcanza la visión de Dios– se contempla en Dios, aunque también Dios se ve en el ser humano, como dos espejos o dos ojos simétricamente enfrentados. Por esa razón, a la postre sólo Dios percibe a Dios, mientras que el ser humano sólo se ve a sí mismo. Sin embargo, el conocimiento de nosotros mismos que obtenemos aisladamente es muy distinto al que alcanzamos cuando nos vemos reflejados en otra cosa, un principio que resulta aplicable a cualquier esfera de la vida, porque no podemos desarrollarnos ni comprendernos plenamente a menos que nos relacionemos con los demás y nos abramos a un amplio abanico de situaciones. Imaginar la propia apariencia no es lo mismo que verla proyectada sobre otro objeto –como, por ejemplo, un espejo– ya que, en ausencia de dicho soporte, uno no podría verse a sí mismo. Y prosigue explicando el Šayj al-Akbar respecto a ese tipo de percepción especular:

> Así, el receptor no ve más que su propia forma en el espejo de la realidad. No ve la realidad en sí misma porque eso es imposible, si bien sabe que puede contemplar en ella su (verdadera) forma. Al igual que ocurre con un espejo y quien lo sostiene, puede contemplar su forma en él, pero no la superficie misma donde se proyecta, a pesar de que sabe que está viendo su propia imagen y otras imágenes gracias a él. Dios establece esta analogía para que el receptor de la revelación divina sepa que no es a Él a quien ve. La analogía del espejo es la más próxima y la más fidedigna en lo que respecta a la visión de la divina revelación.
>
> Cuando te miras en un espejo, intenta ver el espejo mismo y comprobarás que te resulta imposible. En consecuencia, muchos concluyen que la imagen percibida debe estar situada entre el espejo y el ojo del observador. Eso representa (de hecho) el máximo conocimiento de que son capaces (a ese respecto). Pero el

> asunto es tal como decimos nosotros y tal como ya lo hemos expuesto en *Las iluminaciones de La Meca*. Si lo has experimentado, habrás experimentado tanto como le es posible a un ser creado, de modo que no busques ni te inquietes por ir más allá porque más allá sólo existe el puro indiferenciado e inmanifestado (absoluto). Al contemplar tu auténtico yo, Él es tu espejo y tú eres su espejo donde Él ve sus nombres y determinaciones que no son otra cosa que Él mismo.[25]

Cabe observar el propio reflejo proyectado en el espejo de la realidad, pero es imposible contemplar la superficie donde se dibuja, aunque esta influya sobre las imágenes que aparecen en ella. Y eso es algo que ocurre en ambas direcciones de la mirada. Dios es, desde la óptica del ser humano que descubre su presencia, la superficie especular que torna visible la imagen de este, mientras que el ser humano también es, para Dios, el espejo que le permite percibirse desde insospechadas perspectivas. En cualquier caso, la plena percepción de Dios tal como es en sí mismo es inviable. Lo único que aprehende la criatura es a ella misma, y esa es la máxima comprensión que le es dado alcanzar al ser humano, si bien –como permiten traslucir las palabras de Ibn ‘Arabī– es tan inabarcable como el mismo Dios, pues cuando el yo se proyecta sobre el espejo insondable del infinito, se transforma en un océano sin orillas.

Sólo podemos cobrar plena conciencia de todas nuestras dimensiones externas e internas, visibles e invisibles, en la medida en que somos conocidos por Dios y nos reflejamos en el espejo de su percepción inmutable, mientras que Él sólo se conoce plenamente cuando es descubierto por nosotros y se refleja en el espejo de nuestra conciencia más íntima, pues cada existencia particular le acoge de un modo exclusivo y constituye una posibilidad única de que suceda el reconocimiento de Dios. Conociéndose, nos conoce; conociéndonos, lo conocemos.

La sabiduría silenciosa

El verdadero sabio no olvida que, dada la ilimitada profundidad y amplitud de la realidad suprema, es tanto lo que sabe como lo que no sabe al respecto. Así pues, siguiendo a Sócrates, Abū Bakr –discípulo predilecto del Profeta– y otros eminentes sabios de la antigüedad, sabemos por boca del primero que el camino de la sabiduría incluye el desconocimiento («Sólo sé que no sé nada») y, por boca del segundo, que la

comprensión de la propia incapacidad para comprender es, en sí misma, comprensión, porque nadie, salvo Él mismo, puede conocerle:

> El Preceptor de la Revelación dijo: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor». El conocimiento de Dios adquirido tras conocerse a uno mismo puede ser el conocimiento de nuestra incapacidad para alcanzar el conocimiento de Dios. Por consiguiente, se llega a conocer que Él no puede ser conocido. La ausencia de marca también es una marca, puesto que Él no se distingue de sus criaturas mediante la afirmación, sino por la negación de sus atributos.[26]

Ya hemos mencionado que lo conocido tiene la propiedad de influir sobre el conocedor, de igual modo que el amado colorea al amante, y también que es el conocimiento de los posibles en su estado de inexistencia el que pone en marcha la rueda de la manifestación. El no-ser –declara el Šayj al-Akbar– ejerce un efecto sobre el ser, pero no al contrario. De ese modo, lo que torna inagotable al conocimiento –y, como veremos después, también al amor– es que los objetos de conocimiento, como cualquier otro objeto, son relativamente inexistentes:

> Uno de los gnósticos dijo: «El yo es un océano sin orillas», aludiendo a su infinitud. Sin embargo, todo lo que penetra en la existencia o se halla cualificado por ella es finito. Sólo aquello que no entra en la existencia es infinito, y eso es algo que se refiere a las cosas posibles […]. Si el objeto de conocimiento estuviese cualificado por la existencia, sería finito y uno podría quedar satisfecho con él […]. El que carece de conocimiento se imagina que conoce a Dios, pero eso es incorrecto, ya que una cosa no puede ser conocida si no es a través de los atributos positivos de su propio yo, pero nuestro conocimiento de eso es imposible, así que nuestro conocimiento de Dios es imposible. ¡Gloria a Él que sólo es conocido por el hecho de que no puede ser conocido! El conocedor de Dios no sobrepasa sus propios límites. Sabe que sabe que es uno de los que no saben.[27]

El conocimiento de Dios es insondable y, en consecuencia, cuanto más se ahonda en él, más sabemos que no sabemos. Ibn ʻArabī escribe que Abū Bakr era, al igual que Sócrates, de aquellos que profesaban explícitamente la ignorancia como parte de su sabiduría. Pero, entre los sabios –añade–, también existen quienes no profesan siquiera la ignorancia y mantienen un santo silencio que les lleva a no limitar su comprensión en ningún sentido, ya sea positivo o negativo:

> Sin embargo, también hay entre nosotros quien conoce (verdaderamente), y no pronuncia esas palabras porque su conocimiento no implica una impotencia para conocer, sino lo inexpresable; y es este último quien realiza el conocimiento más perfecto de Dios.[28]

Únicamente acceden a esa intuición silenciosa e inefable de la realidad los llamados sellos de los profetas y de los santos, así como sus herederos. La sede de dicho conocimiento es el llamado Nicho de las luces, una expresión que se refiere al siguiente pasaje coránico: «Allāh es la Luz de los cielos y de la tierra. El símbolo de Su Luz es como un tabernáculo, en el que se encuentra una lámpara; la lámpara está en un recipiente de vidrio, que es como una estrella fulgurante. Se enciende de un olivo bendito, un árbol que no es de Oriente ni de Occidente, cuyo aceite casi alumbra aun sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre luz! Allāh guía a quien quiere hacia Su Luz, y propone parábolas a los hombres. Allāh es omnisciente» (24:35). Ese versículo ha generado un proceloso caudal de comentarios a lo largo de la historia del sufismo. Señalemos tan sólo que, según Ibn ‘Arabī y otros sufíes, el árbol que no es de Oriente ni de Occidente –ni de la manifestación ni de la ocultación, sino que permanece en completo equilibrio entre ser y no-ser– alude al ser humano perfecto, que es, sin duda, quien mejor se comprende a sí mismo y el que comprende a Dios de manera más completa porque, como escribe Ibn ‘Arabī: «La criatura que más conoce la creación es la que mejor conoce a Dios».[29]

11. UNIDAD DEL AMOR: «SÓLO EXISTE UN AMANTE Y UN AMADO»

Si bien resulta innegable que el conocimiento aporta la piedra angular sobre la que se asienta el imponente edificio de la enseñanza del Šayj al-Akbar, no lo es menos que las apasionadas declaraciones amorosas abundan tanto en su obra poética como en sus trabajos en prosa. De ese modo proclama que las montañas se moverían si experimentasen el amor que él siente, aunque también señala que se le ha otorgado la capacidad necesaria para tolerar y gobernar tan gran pasión:

> Dios nos colmó con este amor, pero nos dio, sin embargo, la fuerza para dominarlo. ¡Por Dios, si tuviera que imaginar que el amor que siento se presentase ante el cielo, éste se hendiría; o a las estrellas, éstas se derrumbarían; o a las montañas, éstas se desplazarían. Ésta es mi experiencia de un amor padecido por el Ser verdadero que me ha concedido la fuerza que emana de sus herederos, y este amor es el capital de los amantes. ¡En esta materia he visto cosas asombrosas que ninguna descripción podría transmitir![1]

Ibn ʻArabī es capaz de alternar encendidas palabras amorosas con exhaustivos análisis sobre la naturaleza de la pasión en todas sus variantes, porque el suyo siempre es un amor sobrio, un amor gnóstico, un amor atemperado por la sabiduría. El capítulo 178 de *Las iluminaciones de La Meca*, titulado «Acerca del conocimiento de la estación del amor y sus secretos»,[2] aborda en detalle este asunto capital en su doctrina y también en la espiritualidad en general. El mencionado estudio se inicia con cuatro extensos poemas que exponen algunas cualidades de tan noble estado. Debemos puntualizar que dichos poemas –al igual que los que encabezan y tachonan muchos de los capítulos de su ciclópea obra– no constituyen una introducción o un adorno del tema que se ha de tratar ya que, según advierte en repetidas ocasiones, contienen detalles doctrinales que no se hallan desarrollados en el grueso del texto. Una de las peculiaridades estilísticas más reseñables en muchos de los escritos del sabio murciano es la libre alternancia entre

poesía y prosa con el fin de enfatizar el mensaje que desea transmitir. El importante papel que desempeña la poesía en la obra akbarí hay que atribuirlo, sin duda, a la ilimitada capacidad de significación de la palabra poética. «La poesía –escribe– es el medio idóneo para expresar lo ilimitado, dejando a la prosa el terreno de lo limitado.»[3]

Otra de las características del estilo narrativo de nuestro autor –que queda bien patente en este capítulo y en otras secciones de su obra– es su complejidad. No son pocas las ocasiones en las que plantea un tópico fundamental en una o, a lo sumo, un par de frases, dejándolo en el aire para retomarlo varios párrafos o páginas después y, tal vez, resolverlo con unas breves palabras, o bien abrir una nueva batería de preguntas que conducen al lector por derroteros intelectuales insospechados. También hay veces en las que plantea, desde distintas perspectivas, cuestiones que ya había dado aparentemente por zanjadas. Su exposición se atiene a una suerte de sinuoso recorrido donde retorna periódicamente sobre lo ya dicho para retomar desde ahí la argumentación inicial, siempre tratando de unir el principio con el final del discurso. Hay quienes han querido ver, en la intrincada prosa de Ibn ʻArabī, un intento de eludir a los guardianes de la ortodoxia, pero más parece un recurso pedagógico que busca provocar en el lector un estado de perplejidad donde, a semejanza de los *koan* del budismo Zen, quede temporalmente en suspenso la facultad racional, una vez que se ve abocada al agotamiento de sus posibilidades conceptuales.

La palabra "amor" (*ḥubb*, *maḥabba*) ha sido objeto de sensible devaluación y abuso a lo largo de los siglos. Es muy fácil decir "te amo" sin saber siquiera cuál es el auténtico sentido de esa expresión y sin conocer –como subraya Ibn ʻArabī– quién es el que ama y qué es lo que amamos verdaderamente. Asimismo hay estudiosos que perciben en el amor sufí un sesgo cristiano, mientras que otros hablan de la compasión como un fenómeno típicamente budista, como si amor y compasión contasen con señas inalterables de identidad histórica, geográfica y espiritual. También hay quienes sostienen, en la misma línea, que amor y belleza son, poco menos, que invenciones platónicas. Sin embargo, un célebre dicho profético declara que Dios es bello y ama la belleza. Por consiguiente, a menos que sostengamos que el profeta Muḥammad era un platónico empedernido, cabe concluir que el elevado valor concedido al amor y la belleza, tanto en la obra de Ibn ʻArabī como en la de otros insignes exponentes de la espiritualidad islámica, no se deriva tanto de influencias históricas o de especulaciones

filosóficas, como de una experiencia inmediata de la naturaleza más profunda de la existencia.

También se habla bastante, en el seno de las tradiciones sapienciales y contemplativas, sobre la relación que existe entre amor y conocimiento. De nuevo debemos sacar a colación el dicho profético –citado frecuentemente por Ibn ʻArabī tanto en el capítulo dedicado al amor como en muchos otros de su extensa obra– que proclama: «Yo era un tesoro escondido y amé ser conocido…», puesto que, en él, se vinculan de manera indisociable amor, existencia y conocimiento. Si el amor es el primer motor que conduce, desde el tesoro ignoto de la insondable esencia divina, hasta el despliegue del cosmos, no podemos obviar que el conocimiento –de uno mismo y de Dios– constituye el desenlace último de dicho despliegue. En ese sentido, el amor que no se basa en la comprensión es, desde la perspectiva akbarí, un amor fallido. Ibn ʻArabī se muestra categórico al insistir en la relevancia atribuida al conocimiento por la tradición islámica cuando expresa:

> El conocimiento es más excelente que el amor y, por esa razón, Dios ordenó a su Profeta que aumentase su conocimiento de Él. El conocimiento es idéntico a la divina amistad mediante la cual Dios toma a su cargo a Sus servidores y los ennoblece. Gracias al conocimiento ellos conocen que Él no puede ser conocido.[4]

A pesar de ello, no podemos pasar por alto que, junto a declaraciones como la anterior, también suscribe enardecidas palabras como las que siguen:

> Del amor hemos nacido,
> según el amor hemos sido hechos.
> Hacia el amor tendemos.
> Al amor nos entregamos.[5]

La relación entre amante y amado es la misma que se da entre adorador y adorado, entre deseante y deseado, entre conocedor y conocido y, salvando todas las distancias posibles, entre Dios y ser humano. Ibn ʻArabī parece decantarse por lo que hemos dado en llamar "unidad del amor" cuando escribe que sólo hay, en la existencia, un amante –Dios– y que también Él es el único amado disfrazado bajo múltiples ropajes. Dicha unidad viene expresada asimismo por el hecho de que el amor es un fenómeno universal que abarca, según el análisis akbarí, lo que él denomina amor divino, espiritual y natural.

Cualquier deseo, anhelo o apego, por insignificante y degradado que parezca, no es sino un mismo amor incomprendido y desgajado de la totalidad que ignora quiénes son

el auténtico sujeto y el objeto real de la pasión. La principal diferencia que existe entre el genuino amor despierto y el ciego deseo egoísta reside en el conocimiento tanto de uno mismo como de Dios. La aserción de que un mismo amor desorientado y fragmentado subyace bajo las distintas modalidades de pasión no es tan descabellada como pudiera parecer a primera vista. Una eminencia consagrada de la teología cristiana como san Agustín de Hipona aboga por algo similar cuando afirma, por boca del filósofo Karl Jaspers: «Lo que actúa en el hombre, lo malo inclusive, es obra del amor. "Fechorías, crímenes, asesinatos, todos los abusos, ¿no los obra el amor?" No puede apelarse al expediente de no amar nada más, pues significaría "ser inerte, muerto, despreciable, miserable". No corresponde procurar la extinción del peligroso amor; rige el imperativo: Purifica tu amor, "canaliza hacia el jardín el agua que fluye a la cloaca". "Amad, pero fijaos qué amáis." "Amad lo que es digno de ser amado"».[6] No obstante, en opinión del Šayj al-Akbar, no se trata tanto de purificar el objeto de nuestro amor –ya que, como explicará después, este es relativamente inexistente–, como de cobrar conciencia de que, a la postre, el verdadero amante es Dios. Dicho en palabras de Henry Corbin: «El paso del amor humano al amor divino no consiste en cambiar de un *objeto* a otro, sino en una metamorfosis del *sujeto*, de tal modo que la noción de objeto queda periclitada, porque Dios no es un objeto. Dios es el *sujeto* mismo del amor, tanto amante como amado».[7]

Tratándose de tan controvertido tema, Ibn ʻArabī se ocupa, en primer lugar, de sentar los fundamentos escriturarios del amor y, con ese propósito, cita tanto la Torá como el Corán, además de varias tradiciones proféticas. El amor –explica– es un nombre divino, una distinción especial y una estación en el camino que conduce a la santidad. La acumulación de evidencias a favor de la presencia del amor en las sagradas escrituras no es superflua, ya que no han sido pocos los teólogos que han negado la posibilidad no sólo de que Dios experimente amor, sino también de que el ser humano pueda amar a Dios, quien es, según ellos, demasiado sublime y está demasiado alejado de la esfera de lo creado para que pueda ser convertido en objeto de sentimiento alguno de esa índole. Desde Ibn Yawzī (m. 1201) a los clérigos wahabíes, muchos doctores legalistas han calificado de sacrílega esa pretensión, argumentando que el ardiente lenguaje de la pasión sólo debe ser utilizado entre seres contingentes. No deja de sorprender, pues, que quienes así opinan pasen por alto de manera flagrante que el Corán, tal como advierte Ibn ʻArabī, se refiere muchas veces explícitamente al amor: «¡Di! Si amáis a Dios, seguidme. Dios os amará y perdonará vuestros pecados» (3:31); «Dios ama a quienes se

arrepienten. Y ama a quienes se purifican» (2:222); «Dios ama a los tenaces» (3:146). Y, por último, ¿cómo negar el amor recíproco entre Dios y sus criaturas cuando también leemos en el libro revelado: «Él los amará y será amado» (5:54), frase, esta última, que establece, por cierto, la prioridad del amor divino con respecto a cualquier otra modalidad amatoria.

EL DESCENSO DEL AMOR

Ya se llame deseo súbito, cariño, entrega absoluta o locura de amor, el amor siempre irrumpe de modo misterioso e impremeditado. Puede ser conocido, mas no definido completamente. Como el puro acto de ser, es inefable. A ese respecto escribe nuestro autor:

> Debes saber que las cosas conocidas pueden ser de dos clases: las que pueden ser definidas y las que no pueden ser definidas. Aquéllos que conocen el amor y hablan sobre él coinciden en que es una de las cosas que no pueden ser definidas. Lo conoce aquél en quien se establece y de quien es atributo, sin que ese ser pueda, no obstante, conocer su naturaleza y negar su realidad.[8]

El amor es un conocimiento de sabor, lo cual supone que, a menos que lo experimentemos en nuestras propias carnes, no sabremos en qué consiste. Pero, aun así, seremos incapaces de explicarlo a los demás de manera satisfactoria. Sólo podemos tratar de exponer su naturaleza –«una relación cuya esencia trasciende toda comprensión»[9]– a través de las huellas, efectos y signos que deja en los amantes. Y eso es, en definitiva, lo que hace Ibn ʻArabī para nosotros: describirnos sus indicios y efectos. Así pues, en su exposición sobre los indicios del amor va descendiendo desde el amor sin nombre ni calificación alguna –que es apenas un leve presagio o un remoto presentimiento–, pasando por el amor carente de otro objeto que no sea el amor mismo –o lo que él llama "amor del amor" (*ḥubb al-ḥubb*)–, hasta arribar al amor ligado a una apariencia concreta en el dominio sensible. La eclosión del amor presentido y su progresiva concreción en el reino de la forma remedan el proceso de creación del cosmos a través de los tres grandes planos de existencia: espiritual, imaginal y material.

A pesar de que, en el amor presentido, el objeto amado todavía no se muestra de manera clara y distinta, se experimentan los síntomas del enamoramiento: deseo

ardiente, agotamiento, pérdida de apetito, imposibilidad de conciliar el sueño, etcétera. El Šayj al-Akbar afirma que la premonición del amor que está por llegar constituye el grado más excelso del amor y una experiencia hecha de las sutilezas más inaccesibles. Esa experiencia sublime se retrotrae al momento del Pacto Primordial, sellado por todos los hijos de Adán, poco antes de ingresar en la corriente del devenir, cuando deben dar testimonio de obediencia a su Señor: «¿Acaso no soy vuestro Señor?» (7:172), como prueba de su situación de completa dependencia y servidumbre ontológica. Ese pacto original de fidelidad es indeleble a través de los tiempos. Por ese motivo –insiste Ibn ʻArabī–, todos estamos enamorados de Dios, aunque por supuesto no seamos ni remotamente conscientes de ese hecho. Y, como no podía ser de otro modo, recoge su propia experiencia personal de ese tipo de absorción amorosa, más allá de toda apariencia imaginal o tangible:

> Yo mismo he sentido la extrema sutileza que puede encontrarse en el amor. Sientes afecto intenso, pasión penetrante, deseo ardiente, influjo de amor, agotamiento total, imposibilidad de conciliar el sueño y de saborear la comida, pero no sabes en quién ni por quién sucede esto. Tu Bienamado no se muestra, en este caso, de manera distinta. Tal es la gracia más deleitable que haya sentido yo por experiencia directa.[10]

En otra sección de su estudio aborda de nuevo ese amor innombrable y apenas adivinado, más allá de cualquier objeto y categoría, explicando que uno de los estados característicos del genuino amante es ignorar que ama, e insiste en que, a pesar de su extrema proximidad, su bienamado no se le muestra claramente. El amante sólo puede constatar las secuelas que deja en él el amor:

> […] porque el Amado está en él sin que lo sepa, al extremo de que busca al Amado por el Amado, el Sutil que escapa a los datos de los sentidos. Por eso habla sin comprender lo que pronuncia aunque diga estas palabras (contradictorias):
>
> ¡El Amado está en mí y, no obstante, no lo está![11]

Un grado menor que el anterior es el "amor del amor", el cual consiste en verse colmado por la pasión hasta el punto de olvidarse de la persona concreta de la que se está enamorado. Es el caso de Qays –también conocido como el loco Majnūn– y Layla y de otros héroes de la lírica árabe pre-islámica y de la poesía trovadoresca y romántica europea posterior. En el relato de Layla y Majnūn, este acaba renunciando a la mujer de carne y hueso para refugiarse en una imagen ideal, llegando a decir a Layla: «Aléjate de

mí y retorna a ti misma porque, en verdad, tu amor me ha distraído de ti».[12] Tras una desgraciada separación de largos años, y después de una búsqueda tan agotadora como infructuosa en la que Majnūn no ha dejado de pensar día y noche en su amada, cuando Layla se presenta finalmente ante él, este le pide que se marche porque la percepción sensible de la mujer de carne y hueso opaca el esplendor de su presencia interior. Sostiene Ibn ʻArabī que el amante afectado por ese tipo de pasión alberga en sí mismo el amor y al amado, pudiendo disfrutar de la presencia imaginal de la persona amada, al tiempo que alcanza una unión más delicada que la que procurada por la unión sexual. Gracias a esa capacidad –que, sin duda, podemos calificar de mágica–, el amante nunca se separa de su amado con independencia de las circunstancias externas. Y, abundando en el poder de facultad imaginal en el ámbito del amor, vuelve a consignar una experiencia personal de ese tipo destacando que, a pesar de ser sumamente placentera y delicada, fue menos gozosa y sutil que la referida previamente:

> Yo mismo he estado subyugado por el poder de la imaginación hasta el punto de que mi amor adoptó para mí la forma de mi Bienamado ante mis ojos de manera sensible […]. Llegué a no poderlo mirar bien, aunque hablara conmigo, aunque yo lo escuchase atentamente y comprendiera sus palabras. Durante días enteros no pude ingerir alimento alguno. Cada vez que se me presentaba la mesa servida, Él estaba a mi lado y mirándome hablaba un lenguaje que yo comprendía con mis propios oídos: «¿Comerás mientras me contemplas?» Así, me prohibía comer sin que yo tuviera, no obstante, hambre […]. Él no dejaba de estar ante mi vista fuera cual fuese mi posición: de pie, sentado, en movimiento o en reposo.[13]

En lo que respecta al amor ligado a la esfera sensible, este tiene que ver, obviamente, con los cuerpos tangibles de carne y hueso y está sometido a la decadencia de todo lo temporal. La pasión circunscrita únicamente al ámbito natural –donde impera la satisfacción personal de los propios deseos– no puede erigirse en vehículo del amor total, del amor que es, a la vez, cuerpo y espíritu. El amor sólo puede ser integral si tiene como destinatario a un ser de la misma naturaleza que el amante porque sólo en ese caso resulta posible la entrega absoluta al amado. Debe tratarse, según el Šayj al-Akbar, de alguien plenamente libre y que esté dotado necesariamente de una dimensión exterior y de otra interior, de manera que el exterior del amante se enamore del exterior del amado, al tiempo que el interior se enamora de su parte homóloga. Ese tipo de amor entregado también puede tener como destinatario a Dios, en cuyo caso la extinción de la voluntad es más perfecta que en el amor hacia las formas creadas, ya que estas se ven sometidas a

cambios y fluctuaciones, mientras que Él puede ser contemplado sin interrupción con un amor renovado de manera incesante.

NATURALEZA DIVINA DEL AMOR

Aunque Dios no está obligado por ningún tipo de relación dispensa el amor libremente, como señala la mención profética de que el tesoro ignoto que contiene potencialmente a nombres y posibles anhela darse a conocer. Y dado que, en ese movimiento original, se instituye en amante y amado primordial, Él es siempre el amante y el amado en todos los grados de existencia y bajo cualquier modalidad amatoria que se considere:

> Dios no es tributario de los demás; es Él quien (se) ama a través de los seres que existen. Es, pues, Él quien se manifiesta a todo ser amado y a la mirada de todo amante. No existe así sino un solo Amante en la existencia universal (y es Dios), de forma que todo el mundo es amante y amado.[14]

Ibn ʻArabī establece, asimismo, un paralelismo entre amor y adoración cuando subraya que, con independencia del aspecto que asuman los distintos amados, objetos de deseo o soportes de adoración, nadie ama, desea ni adora sino a una misma realidad, capaz de asumir ilimitadas facetas sin verse confinada por ellas. Bajo las múltiples modalidades de la pasión –desde el impulso más abyecto, hasta el afán más sublime–, ninguna persona persigue, aunque sea de manera soterrada e inconsciente, salvo a Dios mismo. Lo que ocurre es que lo adoramos, de modo más o menos imperfecto, bajo las más abigarradas máscaras y disfrazado de lo que más ansiamos: personas, riquezas, reconocimiento, poder e incluso sistemas de creencias, pero todo ello remite siempre a un único principio. Nadie en los universos tiene el poder de contravenir la orden divina, la cual explicita que todos los seres están destinados a la adoración: «No he creado a genios y seres humanos sino para que me adoren» (51:56). La desobediencia de ese mandato primordial es una ilusión por parte del pequeño yo. Dios es demasiado poderoso para que puedan contravenirse sus designios o para que algo escape a su soberanía:

> Todo ello se reduce, en definitiva, a Él, como en la adoración, porque sólo Él es adorado. Ningún ser es capaz de adorarlo sino se representa en su imaginación la función divina que reside en él y en cuya ausencia jamás podría servir a Dios. Dios aclara bien este punto en el siguiente versículo: «Tú Señor ha decretado

> que no debéis adorar a otro sino a Él» (17:23). Sucede lo mismo con el amor; nadie ama más que a su Creador […]. Dios no acepta que se ame a otro que no sea Él.[15]

La doctrina akbarí parece hacerse eco de un mensaje universal que también recoge, casi en idénticos términos, la antigua escritura hindú de la *Brihadāraṇyaka Upaniṣad* (II.4.5): «En verdad un esposo no es amado por su mujer, pues sólo cuando se ama al Ser el esposo es verdaderamente amado. Ciertamente una esposa no es amada por su marido, sólo cuando se ama al Ser la esposa es verdaderamente amada». Y, por su parte, comenta Ibn ʻArabī:

> De la misma manera sucede con el amor: nadie ama más que a su Creador; aunque éste –¡exaltado sea!– se vele bajo el amor a Zaynab, Su'ād, Hind o Layla, al mundo, al dinero, al honor y a todo lo que sea amado en este mundo. Los poetas se obnubilan con sus palabras sobre las criaturas al desconocer (esta realidad). Los gnósticos no escuchan poesía, ni enigma, ni panegírico, ni poema erótico, sin que, tras el velo de las formas, no se trate sino de Allāh.[16]

Y, rizando el rizo, no sólo señala que amamos a Dios bajo la guisa de todos los amados, sino que es Él, en realidad, quien se ama a sí mismo a través de sus criaturas, ya que el origen primordial del amor es la contemplación de Dios de su propia belleza reflejada en el espejo de la creación. Ese es el gran solipsismo del amor y la inevitable coincidencia, que no confusión, entre amante y amado:

> Así pues, el objeto del amor, bajo todos sus aspectos, es Allāh. El Ser verdadero al conocerse a sí mismo, conoce el mundo de sí mismo, que manifiesta según su forma. Por consiguiente, el mundo resulta ser para Allāh un espejo en el que ve su forma. Él sólo se ama, pues, a sí mismo […] y la conformidad a la Forma de Allāh en el espejo del mundo es también causa del amor, puesto que Él sólo se ve a sí mismo.[17]

Por esa razón, la mención coránica de que «Él los amará y será amado» (5:54) es glosada por Ibn ʻArabī en el sentido de que Dios se ama a sí mismo en nosotros. Por otro lado, aquel que ama a Dios ama la belleza, y quien aspira a la belleza ama a Dios. A ese respecto, el sufismo no recibe el nombre de religión de la belleza en un sentido puramente estético –aunque este no es desdeñable–, sino también espiritual, dado que Dios es la belleza en sí:

> Dios hizo el mundo en el ápice de la belleza y perfección, creándolo y sacándolo de la nada, puesto que el Altísimo ama la belleza. Sólo Él es bello, se ama a sí mismo y ama verse a sí mismo en lo demás. Creó el mundo según la forma de su belleza. Dirigió su mirada hacia él y lo amó con un amor que atrapa la mirada. Después, ensalzado y alabado sea, puso en la belleza absoluta que fluye por el mundo una belleza accidental

condicionada, sobre la cual los individuos del mundo eligen prefiriendo una [belleza] u otra, lo bello o lo más bello.[18]

INEXISTENCIA DEL OBJETO AMADO

La mayoría de reflexiones de Ibn ‘Arabī acerca del amor están supeditadas a su concepción de la relación primigenia entre los nombres divinos y las esencias de los posibles, las entidades inexistentes en sí mismas que proporcionan a la mente divina sus objetos inmutables de conocimiento:

> El amor de Dios se adhiere a la cosa creada porque la cosa creada es no-existente. Así, la cosa creada es el objeto constante y eterno del amor de Dios. Mientras exista el amor, no se puede postular la existencia de la cosa creada junto a él. De ahí que la cosa creada nunca llegue a existir.[19]

Todas las modalidades amatorias remedan esa situación original. Porque, si bien el amor divino reviste a los posibles –que Dios conoce eternamente– con el manto del ser, estos nunca abandonan su verdadera condición y no llegan a existir verdaderamente. Aplicarles el calificativo de “existentes” constituye un mero convencionalismo lingüístico. Por consiguiente, el amado nunca abandona el territorio de la mera posibilidad. El amor es, por así decirlo, un llegar a ser que nunca acaba de ser o, citando al Šayj al-Akbar, «un afecto de la voluntad que se adhiere a algo ausente cuya naturaleza es meramente potencial». Y matiza que, aunque lleguemos a disfrutar aparentemente del objeto de nuestro anhelo o de los besos y los abrazos de la persona amada, y alcancemos la ansiada unión con ella, lo que pasamos a desear entonces es la prolongación de esa situación, razón por la cual el objeto de nuestro amor sigue siendo inexistente en acto:

> Objetarás tal vez que, si amamos la compañía de una persona, deseamos su conversación, su trato e incluso besarla y abrazarla y, si al fin llegamos a conseguir lo que deseamos, no por eso cesa nuestro amor, mientras estamos abrazados o unidos a ella; por consiguiente, no siempre el objeto del amor es algo que no existe. A eso respondemos que estás en un error porque, cuando abrazas a aquella persona, cuyo abrazo, compañía o trato ansiabas, el objeto al cual entonces se adhiere tu amor no es aquello que ya has conseguido, sino la duración y la continuidad de eso mismo. Ahora bien, la permanencia y la continuidad es algo que en aquel instante no existe y no entra aún en la categoría de lo real, en un proceso de actualización carente de final. Luego el objeto de la adhesión amorosa, en el instante en que el amante ha alcanzado la unión, es también algo que no existe, es decir, la continuidad de dicha unión.[20]

Siguiendo el razonamiento anterior nos vemos obligados a concluir que cualquier objeto de deseo es inexistente en sí mismo y que ese es, muy probablemente, uno de los motivos de que, por más que creamos alcanzar lo que ansiamos, nunca sintamos nuestro anhelo plenamente satisfecho. Ibn ‘Arabī llega a afirmar, en esa misma línea, que el objeto de cualquier tipo de búsqueda –ya sea espiritual o mundana– siempre trata de convertir en existente algo inexistente.

EL AMOR COMO REUNIÓN DE CONTRARIOS

Entre las virtudes del amor genuino, del amor que conlleva la entrega absoluta del amante al amado, se cuenta la reunión de facetas en apariencia contradictorias, pues sólo así la forma del amor puede ser completa. La aseveración de que el auténtico amor concilia aspectos antitéticos nos remite a la globalidad del ser humano perfecto quien, hecho a imagen de Dios, también reúne en sí mismo cualidades contrapuestas, ya que «Él es el Primero y el Último, el Exterior y el Interior» (57:3). ¿Pero cómo es posible que el amor concilie principios antagónicos? Una posible respuesta reside en que el amante no sólo busca la unión con el amado, sino que también desea lo mismo que él, y si este prefiere la separación, el amante acepta plenamente su voluntad, siendo capaz de actuar en contra de los dictados naturales del amor, el cual siempre aspira a la unión. Otra faceta de la reunión de contrarios, propiciada por este amor total y sin reservas, es que el deseo permanece cuando el amado está ausente y se acrecienta cuando está presente:

> Ése es el estado sentido por el enamorado en el momento de la unión con el amado. Nunca queda colmada su necesidad de contemplarle sin que pueda, no obstante, deshacerse del deseo insaciable que suscita en él. Cada vez que vuelve su mirada hacia él, su emoción extática y su deseo ardiente se acrecientan, aunque sea en su presencia, tal como ha cantado el poeta:
>
> ¿No es sorprendente que por ellos suspire
> y que yo les pregunte acerca del deseo ardiente,
> cuando nunca dejaron de estar en mi presencia?
> Mis ojos los lloran, y con todo están en mis pupilas.
> ¡Mi alma los desea aunque estén a mi lado![21]

El poema anterior –atribuido al gran maestro sevillano Abū Madyan– parece resonar en la misma frecuencia que los versos que abren *El intérprete de los deseos*, donde Ibn ‘Arabī inquiere por el destino de los amantes perdidos en las montañas, desfiladeros y llanuras del amor inabarcable: «¿Crees que están a salvo? ¿Crees que han perecido? Los príncipes del amor se confunden en el amor y se extravían». Y, abundando en lo dicho, añade:

> Las premisas del amor me revisten con su esencia, el ropaje de los contrarios, como presencia y ausencia.[22]

La confluencia de presencia y ausencia, de unión y separación, nos remite en última instancia a la extraordinaria visión de Dios de que disfruta el místico arrebatado por el amor divino:

> Su alejamiento es idéntico a su proximidad, lo mismo que su proximidad es idéntica a su alejamiento. Él es el Alejado-Próximo. En Él, la unión con nosotros es, pues, irrealizable. Él admite la separación sin por ello alejarse, lo mismo que admite la unión sin acercarse realmente.
>
> La unión en su esencia es idéntica, en Él, a su alejamiento. Pero sólo lo entenderá aquel que Le vea.[23]

AMOR DIVINO, ESPIRITUAL Y NATURAL

Siendo anhelo de la parte por el todo y del todo por la parte, el amor no puede verse limitado a un solo ámbito existencial, sino abarcarlos todos: divino, espiritual y natural. Ibn ‘Arabī nunca disocia esas tres vertientes de la experiencia amorosa porque el amor es uno y porque el ser humano es capaz acceder a cualquiera de ellas en consonancia con su naturaleza inclusiva y sintética:

> Amo mi esencia con el amor que tiene el uno por el dos, siendo el amor así engendrado natural y espiritual, aunque también es amor divino.[24]

De los tres tipos de amor reseñados, el espiritual es el único que reúne cuerpo y espíritu, pues una de sus principales virtudes es conciliar opuestos, con lo cual debemos deducir que el amor espiritual es, para Ibn ‘Arabī, la modalidad amatoria más plena. Si el amante divino es espíritu sin cuerpo y el amante natural cuerpo sin espíritu, el enamorado espiritual los reúne a ambos.[25] Otra peculiaridad del amor espiritual es que, en él, el

amante tan sólo aspira a complacer a su bienamado, anulando incluso su propia voluntad en favor de este. En el amor natural, en cambio, el sujeto tan sólo persigue la satisfacción de sus propios deseos, tanto si el otro está de acuerdo con ellos como si no. La mayoría de las personas –advierte– están gobernadas por ese tipo de impulso egoísta. Sin embargo, la pasión natural puede ser transmutada, en una suerte de proceso alquímico interior, en un amor pleno, en un amor dotado de cuerpo y espíritu, en un amor sin objeto que se refleje, a la vez, de manera integral y única en otro sujeto.

Amor divino

En primer lugar, Dios nos ama por Él mismo, y ese es el tipo de amor que expresa el célebre dicho santo: «Yo era un tesoro escondido y amé ser conocido…». En ese sentido, el anhelo divino por revelarse –de manera que los posibles existentes, que sólo son conocidos por Él desde toda la eternidad, se conozcan a sí mismos y lo conozcan a Él– no se deriva sino del amor que siente por Él mismo. Ese tipo de amor también es sinónimo de la glorificación esencial (*tasbiḥ fiṭri ḏātī*) que, más allá del ejercicio de su conciencia y libre albedrío, todas las criaturas rinden a Dios sin saberlo.

En segundo lugar, Dios también nos ama por nosotros ya que, aparte de colmarnos de bendiciones reconocidas y desconocidas, nos muestra un sendero seguro de retorno a Él. Por esa razón ha enviado a sus profetas, mensajeros y amigos –de los que el Corán consigna la cifra de 124 000–, quienes no han cesado de transmitir el mensaje del amor incondicional. Es un imponderable en dicho mensaje –tal como el Šayj al-Akbar se preocupa de enfatizar tantas veces como haga falta– que la misericordia abarca todas las cosas y situaciones prevaleciendo sobre el resto de atributos divinos. Cualquier experiencia negativa o dolorosa se integra en un proceso más amplio de aproximación a la felicidad última.

Ese doble amor –por Él y por nosotros– de Dios hacia los seres carece de origen temporal, ya que Él los conoce y los ama tanto en su estado de inexistencia como de existencia:

> porque Allāh está con ellos en su estado de ser actual como lo está en su estado de ser virtual, dado que son conocidos de Él, que los contempla y les habla sin cesar. Ningún principio nuevo que Allāh no posea ya

> puede serle atribuido. ¡Es más!, Allāh no ha dejado nunca de amarlos como nunca ha dejado de conocerlos.[26]

Resulta imposible asignar un término temporal al acto creativo y también al amor que es el motor original de dicho acto. Por otra parte, dado el carácter ilimitado de los posibles, el divino acto creativo no puede concluir en el tiempo, ya que los existentes no dejan de ser engendrados debido al inagotable anhelo divino por ser conocido:

> Son engendrados sin que este proceso recurrente pueda tener fin, porque no podría asignarse término a las realidades contingentes posibles. Son perpetuamente sin fin, como el Ser verdadero es eternamente sin origen, inmutable y necesario. Su Existencia no tiene principio primero más que Su Amor por Sus siervos –gloria a Allāh–.[27]

Una vez abordado el amor de Dios hacia los seres, Ibn ‘Arabī enfoca su lente indagadora sobre lo que pueda ser el amor a Dios desde la restringida, aunque privilegiada, perspectiva del ser humano, argumentando que este puede amarlo con dos tipos de amor: espiritual y natural. El amor procedente de Dios también presenta, como acabamos de apuntar, dos características principales: por Él mismo (y, en eso, se parece al amor natural que es, básicamente, amor por uno mismo) y por nosotros (y, en este caso, se asemeja al amor espiritual, el cual se define por la entrega absoluta al amado). Y, evidenciando que la locura de amor no está reñida con el ejercicio de la lógica implacable, plantea una batería de cuestiones que tratan de dilucidar qué significa amar a Dios desde el punto de vista del ser humano, agrupando bajo este epígrafe desde el simple creyente que se limita a acatar ciegamente una determinada tradición religiosa, hasta a la persona que aspira a encontrarse realmente en presencia de su Bienamado y experimentar de primera mano las verdades que propugna la religión. Es obvio que sólo tratan de amar a Dios, deliberadamente y con todas sus fuerzas, santos, sabios, profetas y, en general, los individuos llamados al amor místico.

El Šayj al-Akbar explica, primeramente, que el amor que los seres albergamos hacia Dios por Él mismo es sinónimo de la adoración esencial que todos le rendimos sin saberlo. Precisa, además, que el amor de los seres humanos siempre es de carácter compuesto, dada nuestra doble naturaleza: espiritual y natural. Es dicha naturaleza dual la que permite que se pueda tener un único objeto de amor –en este caso, Dios–, aunque se presente de múltiples maneras o en seres distintos porque «un ser no puede amar más

que un solo y único principio, aunque este único Bienamado resulte existir en numerosas criaturas».[28]

Por otro lado, el amor que profesamos hacia Dios por nosotros mismos está relacionado con la esperanza de la recompensa y el temor al castigo, los cuales también tienen que ver con nuestra doble naturaleza. El componente natural busca el beneficio propio y está vinculado a la expectativa del placer y el temor al dolor, mientras que el factor espiritual hace que algunas personas sean capaces de amar sin esperar nada a cambio.

En la tercera modalidad de amor a Dios se le ama, simultáneamente, tanto por Él como por uno mismo. Sólo disfruta de ella quien accede a la experiencia contemplativa directa. Al igual que cualquier acto de adoración, la contemplación –escribe Ibn ʻArabī– exige siempre una forma compuesta, ya sea imaginaria o sensible. El hecho de que la adoración dependa de una representación formal también es consecuencia de la doble naturaleza, espiritual y material, del ser humano. Por eso, en la plenitud del amor se combinan interior y exterior, cuerpo y espíritu, amor espiritual y amor natural. Y, como comprobaremos en breve, una de las formas de adoración mística más completa es, en opinión de los Fieles de Amor, el culto a Dios tomando como soporte contemplativo el cuerpo femenino, pues la mujer no sólo es creada sino también creadora. Ella es, a la par, sujeto y objeto de contemplación.

Por último, en la culminación de su pasión, el místico constata que el amor que siente hacia Dios es el mismo con el que Dios le ama a él o, mejor dicho, con que Dios se ama a sí mismo en él, porque las criaturas no son, en definitiva, sino los lugares teofánicos donde Él despliega sus nombres y atributos. Entonces –prosigue explicando Ibn ʻArabī–, el amante descubre que únicamente es posible ver y amar a Dios con Él, por Él y través de Él, porque Él es quien se ama a sí mismo, siendo amante y amado, conocedor y conocido, adorador y adorado, deseante y deseado, y porque, ya sea que lo amemos por Él o por nosotros, la raíz primera de toda pasión es el amor divino:

> […] comprobó entonces [el alma] que sólo veía por Él y no por ella, que amaba por Él y no por ella, que es Él quien se ama a sí mismo y no ella la que lo ama, aunque lo perciba en todas las criaturas con su ojo esencial. Supo también que el Ser verdadero sólo se ama a sí mismo, que Él es el amante y el amado, el deseante y el deseado.[29]

Como explica Henry Corbin, autor de un original vocabulario concebido ex profeso para comentar el sinuoso pensamiento del Šayj al-Akbar: «El mismo Ser divino es el Amado y el Amante. Pero esta unidad no es la de una identidad indiferenciada; es la unidad de un ser al que el Compadecimiento esencial ha desdoblado en una bi-unidad (*ḥaqq* y *jalq*), cada uno de cuyos términos aspira recíprocamente al otro».[30] También es digno de mención que la expresión «Dios deseante y deseado», que utiliza Miguel Asín Palacios en la primera versión castellana del estudio akbarí sobre el amor –publicado por primera vez en 1931–, resulte ser el estribillo de *Animal de fondo*, importante libro de poemas que el insigne Juan Ramón Jiménez publicaría dieciocho años después: «Porque tu amas, deseante dios, como yo amo».[31] Y también: «Todas las nubes arden porque yo te he encontrado, dios deseante y deseado».[32]

¿Pero cuál es el origen de nuestro amor a Dios? ¿Y acaso tiene dicho amor una conclusión temporal? Puntualiza el Šayj al-Akbar que, entre las personas interesadas en el conocimiento del amor, esa última cuestión nunca le fue planteada salvo por una mujer de juicio penetrante, de la cual omite cortésmente el nombre. ¿Tal vez se trata de aquella andalusí –llamada Zaynab al-Qal'iyyah y mencionada en el apartado biográfico– de la que nos asegura que era una de las personas más inteligentes de su época? Ibn 'Arabī responde que, si bien el principio del amor divino hacia las criaturas reside en el anhelo de ser conocido que alberga el Dios oculto, un deseo que alivia el suspiro que da forma a la Nube de los posibles o «lo Real con que ha sido creada la creación», el origen de nuestro amor por Él radica en la audición del imperativo existenciador, el verbo creador dirigido a los posibles inmersos en la oscuridad de la Nube. Esa es la causa última –escribe– de que nos conmovamos fácilmente al escuchar melodías musicales o incluso de que, en esas circunstancias, haya personas que caigan en trance extático:

> Oímos esa Palabra creadora «¡Sé!» cuando permanecíamos establecidos en la substancia primordial de la Nube opaca, pero allí no tuvimos la posibilidad de aplazar nuestra venida a la existencia. Entonces éramos formas en esta substancia primordial de la Nube opaca. Es mediante nuestra aparición en ella como actualizamos su existencia. Después de no haber tenido ésta más que una existencia original, la Nube adquirió existencia formal. Tal es la causa del origen de nuestro amor por Él.[33]

¿Es el amor una cualidad inherente al amante, un atributo accidental añadido a la naturaleza de este último o, tal vez, consiste en la mera relación establecida entre amante y amado? La conclusión de Ibn 'Arabī es que, en el ámbito divino, el amor es una

cualidad permanente que no desaparece salvo si el amante deja de existir, cosa de todo punto imposible ya que, según nuestro autor, el auténtico amante es Dios, quien nunca deja de ser, como tampoco deja de amar a los posibles, ya sea en su estado de inexistencia o de existencia relativa. En la limitada esfera humana –prosigue explicando–, el amante también permanece constante, lo único que cambia es que enfoca su afecto en un objeto u otro. Cuando se extingue ese sentimiento por un individuo, objeto o estado concreto, se intenta reproducir el mismo tipo de afecto hacia algún ser o situación similar. Aunque desaparezca la atracción por un determinado objeto o persona, sin embargo, el afecto perdura, dado que es consubstancial al ser que ama y desea. Por consiguiente, el amor es el amante y no una mera relación accidental ni una cualidad adventicia añadida a este:

> Atribuye el amor a quien quieras, a un ser efímero o a otra realidad pero, en definitiva, ¡el amor no será otro que el amante mismo! En la existencia sólo existe el amante y el amado, aunque el estado de amado sea solamente virtual y necesite la actualización de esta potencialidad de ser, o incluso su llegada a la existencia en un individuo […]. Así es la verdad reconocida en la materia.[34]

Amor espiritual

El amor espiritual es un amor arrebatado, subyugado, entregado, desinteresado, pero rebosante de ciencia puesto que, en él, el amante sabe quién es el amado y por qué lo ama. Así, una vez agotadas las posibilidades expositivas sobre el amor divino y después de dotarnos de los elementos de análisis pertinentes para dilucidar la verdadera naturaleza de amor, amante y amado, parece lógico que pase ahora a dilucidar el amor que también es sabiduría, ya que el amor espiritual es una pasión tan vehemente como lúcida. Es la ebriedad del amor abnegado, atemperada con la sobriedad del conocimiento que no se sustenta en la mera especulación sino, como él mismo insiste una y otra vez, en el sabor de la experiencia desnuda, más allá de cualquier velo intelectual o doctrinal. Del amante espiritual escribe que «cuando ama, sabe»,[35] pues asigna a cada cosa el valor que le corresponde. Y es que la locura de amor no exime de la comprensión cabal de cuál es su finalidad, de quién es el auténtico amante y de cuál es la verdadera naturaleza del amado. Por consiguiente, el amor ciego, el amor que no incrementa el conocimiento, no es genuino amor espiritual:

> Según lo que acabamos de exponer, te será claro que los hombres no tienen conocimiento de lo que aman y que el objeto de su amor se encuentra contenido íntimamente en cualquier ser. Entonces imaginan que aman a tal o cual persona, cuando no es en absoluto así.[36]

Todos los seres aman de un modo u otro sin saberlo y, de igual modo, también ignoran cuál es el verdadero objeto de su anhelo, ya que se imaginan que aman esto o aquello cuando su inclinación por un determinado individuo, experiencia u objeto, no es sino una consecuencia circunstancial del amor que, sin saberlo, sienten hacia sí mismos:

> Podemos incluso afirmar que todos los seres existentes son amantes, pero no son conscientes de quién depende su amor y se encuentran ofuscados por el ser sobre el que se aplica el objeto del amor. En consecuencia, imaginan que aman a éste o aquel individuo cuando, de hecho, se trata de un efecto secundario de amor. En realidad, nadie ama al amado por el amado mismo, lo ama solamente por sí mismo.[37]

Llama la atención que el amor espiritual, que supone la completa rendición de la propia voluntad en brazos del amado, desemboque en el reconocimiento de que, en última instancia, el amante sólo se ama a sí mismo. Una posible explicación es que ese amor por uno mismo también es una de las cualidades del amor divino. Y no puede ser de otra manera, ya que cualquier situación en el cosmos reproduce la realidad del Ser original, quien no puede más que amarse a sí mismo porque, tal como recoge el dicho profético, «Dios era y no había nada con Él».

Por otro lado, sólo cabe albergar amor espiritual hacia un ser dotado de libre albedrío, mientras que el apego a un objeto inanimado o un ser enajenado, por ejemplo, nunca trasciende la esfera del amor natural. Como amados dotados de voluntad propia, y dignos, por tanto, de esta modalidad amatoria, cita los casos de Dios, la mujer y el hombre, alegando que el ser humano sólo puede actualizar el amor total y entregarse sin reservas a una realidad que, como las recién citadas, guarde profunda similitud con él.[38]

La finalidad del amor espiritual, como su mismo nombre indica, es la unión de los espíritus, una unión que se produce a través del aliento compartido entre ambos sujetos. Ibn ʻArabī expone este particular al principio de la sección dedicada al amor natural –según comenta– debido a la estrecha conexión que mantiene el amor espiritual con las formas naturales. Nos encontramos, pues, con un discurso donde el principio está conectado con el final y este con el inicio. De ese modo, abundando en el vínculo entre imagen y respiración en la concreción del amor, refiere lo siguiente:

> Cuando se besan o abrazan, la respiración del uno se expande en el otro y el hálito así exhalado compenetra a ambos. El espíritu animal que actúa en las formas naturales no es diferente del hálito, de manera que éste es el espíritu (animal) de cada una de las dos personas que respiran y que vivifica en el momento del beso y de la respiración […]. Este aliento, una vez exhalado por el amante, transmite cierta forma de amor preñado de deleite. Cuando este aliento se convierte en el espíritu de aquel hacia el que ha sido transmitido y cuando el hálito de la pareja se convierte de la misma forma en el espíritu del primero, puede hablarse de identificación por parte de los dos seres implicados, según lo que el poeta ha dicho:
>
> Yo soy aquel a quien amo,
> y aquel a quien amo, ¡soy yo![39]

Mediante ese intercambio de hálitos, cada individuo deviene el espejo que proyecta la imagen del otro, produciéndose la identificación entre ambos espíritus. Debemos añadir tan sólo, con respecto a la noción de esa imagen germinal del propio yo contenida en la respiración, que también el Aliento del TodoMisericordioso alberga en potencia, como la oscuridad que precede al alba, las formas del cosmos. El carácter mágico –o, más bien, deberíamos decir existenciador– del hálito divino se plasma en todas las esferas del ser. No podemos obviar que el amor espiritual también se refiere al amor hacia las formas imaginales que, si bien carecen de existencia efectiva, pueden cobrar vida autónoma gracias al poder de la imaginación creadora. De igual modo que el Aliento del Todo-Misericordioso alumbra a los posibles que moran en la Nube primigenia, el suspiro del fiel de amor se inviste de un poder existenciador, capaz de proyectar en el exterior la imagen ideal que se forja de su amado, siendo un objeto lícito para actualizar su amor, siempre que no pierda de vista el reconocimiento, como acabamos de apuntar, de que esa pasión no es sino un afecto dirigido hacia sí mismo:

> Desde que se actualiza la pasión de amor, se desarrollan un hálito de beneplácito recíproco y de profundos suspiros, el hálito se exhala de manera que forma en el amante la imagen del amado hasta el punto incluso de hacer aparecer una forma externa que contempla y por la que realiza su motivación y su felicidad al margen de toda circunstancia temporal.[40]

Amor natural

El amor natural –el cual se expresa mediante emoción extática, deseo ardiente, nostalgia, miradas, besos, etcétera– es de alcance universal, siendo su objetivo principal la unión de los cuerpos. Pero, al igual que ocurre en cualquier modalidad amatoria, también en la

esfera del amor natural el amante va en pos de algo que no existe realmente y que es, en este caso, el placer que le procura la persona o el objeto amado:

> Has de saber que el amor natural en realidad exige que el amante ame solamente a un ser por la felicidad y el placer que siente cuando está con él. Le ama, pues, por sí mismo y no por el amado mismo. Ya te hemos expuesto anteriormente que la realidad de este amor (que es la de amar al bienamado por uno mismo) se encuentra igualmente en las dos clases de amor, divino y espiritual.[41]

Aunque los seres y objetos sobre los que se ejerce el amor natural son muy variados, su único objetivo es la unión de los cuerpos capaz de prolongar la propia existencia del amante y de sus deseos. El que se actualice esa unión de un modo u otro es un asunto meramente accidental. Puede decirse que quien se entrega a su pasión natural trata de satisfacer un mismo deseo de unión –o de prolongación de placer– a través de distintos objetos y personas. Así pues, el amor –ya sea divino, espiritual o natural– siempre es uno e indivisible.

CUALIDADES Y NOMBRES DE LOS AMANTES

Una vez demostrada la inexistencia del objeto amado, tras concluir que el amor es el amante mismo y después de dejar sentado el origen divino de toda pasión, el Šayj al-Akbar se centra en describir las virtudes y apelativos del verdadero amante, tarea a la que consagra el resto del capítulo 178. En esa sección la "con-fusión" entre amante y amado llega a tal extremo que, la mayoría de las veces, no es fácil discernir si está hablando de Dios o del ser humano. No pretendemos arañar siquiera el contenido de esa sección, sino tan sólo transmitir un mínimo de su sabor. Simplemente reproducimos de manera muy sucinta algunas de las líricas palabras que Ibn ʻArabī se dedica luego a glosar profusamente en la última parte de su estudio. Para merecer tan insigne nombre, el genuino amante de Dios debe hacer gala, entre otras, de las siguientes cualidades:

> Estar muerto, privado de razón, caminando hacia Dios a través de Sus nombres, móvil como pájaro, siempre en vela, disimulando su aflicción, aspirando a desprenderse de este bajo mundo para encontrarse con su bienamado, hastiado del velo indisociable que impide el encuentro entre ambos, suspirando por Él profusamente, encontrando reposo en el propósito y el recuerdo de su bienamado, […] su corazón totalmente loco de amor, prefiriendo la compañía del bienamado a cualquier otra, […] deleitándose en el desasosiego, trasgrediendo las reglas establecidas tras haberlas observado, celoso de sí mismo por su

> bienamado, bajo la sujeción del amor en la medida de su inteligencia, […] despojado de toda calificación, ignorado de nombres o anónimo, distraído sin serlo, no obstante, realmente, sin discernir entre unión y separación, […] no sabiendo lo que es ser amante. Enumeremos más atributos del amante: sus deseos son intensos sin comprender, no obstante, a quién van dirigidos; su emoción es intensa sin saber, no obstante, sobre quién se ejerce; su bienamado no se le aparece claramente; está triste y alegre a la vez, calificado por los contrarios; […] finalmente, sólo habla con las palabras de su Bienamado. Esos amantes se llaman portadores del Corán, y cuando logran reunir todos los atributos del Libro, se convierten en su esencia.[42]

Y, ya en la conclusión de su ensayo sobre el amor vuelve a recordarnos la escurridiza naturaleza de un fenómeno unitario que abarca todos los dominios de la existencia:

> Hemos llevado nuestra exposición hasta los confines del análisis y de la investigación, aunque las fuentes en las que bebe el amor sean muy diversas en virtud de la complejidad de su objeto. Si no has comprendido bien, yo te he puesto en el camino. ¡Ten cuidado, no obstante, de no asimilar (a Dios a las criaturas)! El amor original, la emoción extática, el deseo ardiente, la nostalgia, son una sola y misma realidad que adopta connotaciones distintas en función de las diferentes clases de seres enamorados.[43]

LA RELIGIÓN DE LOS ENAMORADOS

Dios significó al profeta Muḥammad bajo la rúbrica del amor, motor de la creación: «Se me han hecho amar de vuestro mundo tres cosas»,[44] mencionando seguidamente a las mujeres, el perfume y la oración. No es casual que Ibn ʻArabī cierre *Los engarces de la sabiduría*, compendio de su pensamiento, con la joya de la sabiduría de la singularidad de Muḥammad, por su condición de sello y síntesis de los mensajes proféticos precedentes y epítome del ser humano perfecto. Tampoco es casual que buena parte de dicho capítulo esté consagrado a exponer el especial valor trascendente de la mujer –o, si se prefiere, del principio femenino–, o que también sostenga que la relación sexual está muy cercana a Dios, siendo el tipo de unión más completa que, a causa de la peculiar constitución del ser humano –que es, como sabemos, espiritual y corporal– puede lograrse con otro individuo.

Por su parte, la contemplación de Dios en el cuerpo femenino es la más perfecta al alcance del místico ya que, en ella, percibe a Dios tanto en su aspecto activo –pues la mujer también es creadora– como receptivo, mientras que cuando el hombre contempla en sí mismo a Dios, tan sólo percibe el aspecto pasivo o creado. Las mujeres son, en suma, el soporte teofánico por excelencia. Es fácil suponer que, si Ibn ʻArabī está

hablando desde el punto de vista de un varón, lo contrario –es decir, la contemplación de Dios sirviéndose de un soporte masculino– también debe ser igualmente aceptable. La única diferencia es que él concibe, al igual que muchos otros sufíes, a la mujer como creada y creadora, una ventaja que no poseen los varones:

> Allāh no puede ser contemplado en ausencia de soporte porque la esencia de Allāh es independiente de los mundos […]. La contemplación implica necesariamente un soporte sensible; es por eso que la contemplación de Dios en las mujeres es la más completa y perfecta. Y la unión más grande es la unión sexual.[45]

Quien ama a las mujeres de ese modo, las ama con un amor verdaderamente espiritual que sabe congregar cuerpo y alma, forma y significado, mientras que quien las ama únicamente por el impulso natural pierde la ciencia del deseo y tan sólo se relaciona con una forma carente de espíritu. Si poseyese dicha ciencia –declara–, sabría quién goza y de qué goza realmente y alcanzaría la perfección en su pasión. Sea como fuere, Ibn ʻArabī siempre evidencia un profundo respeto por el principio femenino, tanto a escala cósmica como humana:

> […] puesto que el ser humano está ubicado entre la Esencia (que es un nombre femenino) de la que procede y la mujer, que procede de él. De ese modo, está situado entre dos entidades femeninas […]. Cualquiera que sea la doctrina filosófica a la que se presta adhesión, se constata la preeminencia de los términos femeninos.[46]

La evocación de la presencia divina a través de una mujer concreta, en la que coinciden finitud e infinitud, tiempo y eternidad, materia y espíritu –como la Beatriz de Dante, la Niẓam de Ibn ʻArabī o la dama-amor cantada por los trovadores medievales–, constituye una línea iniciática por derecho propio. Esa es la "religión de los enamorados", de la que Rūmī dijera que es distinta de las demás religiones. Uno de sus más reputados adeptos, el persa Rūzbehān Baqlī (m. 1209), define este sendero específico y autónomo respecto a otros caminos de sabiduría afirmando que los Fieles de Amor reconocen que el culto de amor consagrado a un ser bello es la puerta al amor divino. Esa especial aptitud de la mujer para reflejar la luz del ser original lleva a decir a Ibn ʻArabī que el amor de la dama-sabiduría equivale a veinte peregrinaciones a la Piedra Negra o que ella posee el mismo rango que Jesús[47] pues, al igual que él, es capaz de conceder y de quitar la vida:

> Mata su mirada
> pero, como si de Jesús se tratara,

revive con sus palabras.
Su Torá, como una luz,
es el brillante heraldo de sus piernas,
Torá que, al igual que Moisés, leo y estudio.
Sacerdotisa sin adornos entre las hijas de Rūm,
en ella contemplas la aureola del puro bien.
Salvaje es; así que en su regazo no hallarás sosiego.
En el tabernáculo de su retiro,
escogió un hipogeo por sepultura.
Trastornados dejó a los sabios de nuestra religión,
a quienes estudian los salmos,
a todos los doctores judíos,
a cada sacerdote cristiano.[48]

Los adeptos de la religión de los enamorados suelen verse desafiados, en momentos cruciales de su desarrollo espiritual, por damas tan hermosas como sagaces que les brindan lecciones magistrales sobre la naturaleza del amor, poniendo a prueba el alcance de su sabiduría. Tal es el famoso encuentro nocturno que mantuvo Ibn ‘Arabī, junto al santuario de la Piedra Negra, con la joven Niẓam, del que hemos dado cuenta en el apartado biográfico. El citado Rūzbehān Baqlī sostuvo una entrevista similar con otra señora del amor, en la que ambos dialogaron sobre el carácter de tan noble y, a la vez, tan denostado sentimiento y sobre la licitud de la contemplación de Dios sirviéndose de una apariencia humana, y que, a petición de su interlocutora, llevó a dicho maestro a escribir un célebre tratado sobre el tema, *El jazmín de los Fieles de Amor*,[49] que sirviese de guía e inspiración a los peregrinos en la vía regia que conduce del amor humano al amor divino. En dicho texto escribe que la relación entre amor divino y humano reside, precisamente, en que el primero es el verdadero origen del segundo, aduciendo diversas pruebas escriturales sobre la licitud, desde un punto de vista estrictamente religioso, de un afecto similar. La historia del amante y el amado –explica también a su misteriosa interlocutora– es la más hermosa historia jamás contada, el más bello de los relatos (12:3), simbolizado por el amor de José y su padre, Jacob, y de José y Zulaika, perdidamente enamorada de él a pesar de estar casada con un alto funcionario del faraón. Los Fieles de Amor son capaces, en definitiva, de apreciar el esplendor de la belleza divina en la persona amada porque, como nos asegura Rūzbehān, es en el libro del amor humano donde hay que aprender a leer las sutilezas del amor divino.

12. ADORACIÓN ESENCIAL Y ADORACIÓN RITUAL

La noción de adoración (*'ibāda*) reviste implicaciones fundamentales en el universo religioso islámico. El término es sinónimo de servidumbre (*'ubūda*), y por ese motivo muchos traductores vierten uno y otro como si se tratase de la misma palabra. Pero la adoración islámica cuenta con una lectura ontológica que excede el sentido ritual que suele otorgarse a dicha expresión. El Corán afirma sin ambages que constituye, como hemos señalado en repetidas ocasiones, el objetivo último de la creación: «No he creado a genios y seres humanos sino para que me adoren» (51:56). Y, por su parte, escribe Ibn 'Arabī: «Sabe que la existencia toda se divide en adorador y adorado».[1] El adorado a que se alude en este caso es el designado con el apelativo técnico de "Señor" –es decir, el Dios que se hace presente a cada criatura según la capacidad de reconocimiento de esta–, mientras que el adorador o servidor (*'abd*) designa a todo lo que no es Dios y, de manera más específica, al ser humano. Y añade: «Cuando digo "servidor" me refiero a la totalidad del cosmos y al ser humano».[2]

Señala, además, que existen dos clases de adoración. La primera de ellas es la adoración esencial o intrínseca que constituye la urdimbre misma de la existencia y que nadie ni nada está facultado para rechazar. Y, como parte de dicha adoración esencial, el Šayj al-Akbar también nos habla de la glorificación, el amor, la fe e incluso la religión esencial, que él denomina "religión de Dios", en contraste con la religión creada en las creencias. La segunda clase de adoración –que puede ser secundada o rechazada– es la convencional o establecida, la cual se deriva de los mandamientos religiosos transmitidos por los diferentes mensajeros enviados a la humanidad. Así pues, es importante distinguir entre el acto esencial irrevocable y el acto prescrito por la ley religiosa, el cual puede ser obedecido o lo contrario:

> Sabe que, en todo lo que no es Dios, la adoración es de dos clases: (1) la adoración intrínseca, que pertenece por derecho propio a la esencia de lo Real y que se deriva del despliegue de las teofanías, y (2) la adoración convencional y ordenada que se deriva de la profecía.[3]

Todos los seres –para Ibn ‘Arabī no existen objetos inanimados– adoran a Dios sin estar sometidos de manera voluntaria a Él (o, como decíamos en el capítulo sobre el amor, aman a Dios sin saberlo), ya que su adoración les viene dictada por una necesidad imperiosa, relacionada con la irrevocabilidad de la orden divina. No obstante, a diferencia del resto de las criaturas los seres humanos –es decir, las criaturas dotadas de libre albedrío– deben perfeccionar la adoración natural con la adquirida. Sólo ellos están en condiciones de combinar ambos tipos de adoración. Ni siquiera los ángeles están capacitados para ello, dado que nunca desobedecen la orden de Dios. Su adoración arrebatada y su servicio infatigable son incesantes: «Y quienes están junto a Él no se consideran demasiado altos para servirle, ni se cansan de ello. Glorifican noche y día sin cesar» (21:20). Y también: «Quienes están junto a tu Señor le glorifican, incansables, noche y día» (41:38). Asimismo: «Ángeles gigantescos, poderosos, que no desobedecen a Dios en lo que se les ordena» (66:6).

Así pues, la existencia entera se divide en adorador y adorado. Paradójicamente, Dios en sí mismo –es decir, su aspecto no-manifiesto o interior– escapa a cualquier tipo de culto, comprensión o representación, sencillamente porque trasciende la dualidad sujeto-objeto. Es un misterio inviolable que siempre permanece como tal. La adoración exige un sujeto adorador y un objeto de adoración. Por eso, nadie venera a Dios –como nos asegura el sabio murciano en su estudio sobre el amor– sin imaginarlo de algún modo. Sin embargo, no es menos cierto que nadie ama o desea a ninguna persona o cosa sin concebir en ella alguna función o cualidad divina, aunque no seamos, por supuesto, ni remotamente conscientes de ese hecho. El soporte –material o imaginal– constituye la condición *sine qua non* de la adoración. Ni siquiera Dios puede verse a sí mismo en ausencia de soporte. Es lo que sostiene Ibn ‘Arabī cuando declara que Él quiso contemplarse en un objeto todo inclusivo capaz de reflejarlo. Ese objeto no es sino el ser humano perfecto: espíritu y forma del cosmos. Sin embargo, a pesar de la gran variedad de objetos de adoración, no podemos olvidar que siempre subsiste en ellos un mismo adorado porque, como no deja de recordarnos el Sayj al-Akbar: «El perfecto conocedor es aquel que contempla, en cada objeto de adoración, una manifestación de Dios en la que Él es adorado».[4]

GLORIFICACIÓN ESENCIAL

Sobre la glorificación esencial expresa el Corán: «¿No ves que glorifican a Dios quienes están en los cielos y en la tierra, y las aves con las alas desplegadas? Cada uno sabe cómo orar y cómo glorificarle» (24:41). Y también: «Lo que está en los cielos y en la tierra glorifica a Dios» (61:1; 62:1). El sonido del viento, el flujo y el reflujo de las olas, la floración de los vegetales, el canto de los pájaros, el llanto del bebé, la órbita de los átomos, el movimiento de los astros, todo eleva a Dios alabanzas inconcebibles. De igual modo, cada uno de los miembros y órganos que componen nuestro organismo –manos, ojos, oídos, pulmones, corazón– enaltece al ser divino. Y, dado que dicha glorificación irrevocable sólo puede proceder de algo dotado de vida, todas las cosas palpitan, incluidas las piedras, imbuidas de una vida imperceptible. Es el pequeño ego el único que se cree excluido de esa alabanza incesante. Pero, más allá de la manipulación egoica, lo sepa o no, cada acto, cada sentimiento, cada pensamiento, cada aliento del ser humano constituye un acto de alabanza, tan natural e indispensable como la respiración, que le devuelve a la raíz de su existencia.

Como explica William C. Chittick, estudioso de la obra akbarí: «Las criaturas glorifican a Dios hasta el punto de conocerlo. Las flores le glorifican como Señor del Sol, de la tierra y de la lluvia, mientras que las abejas le glorifican como Señor de las flores. Las personas le glorifican como Señor de sus aspiraciones y deseos, sean cuales fueren. Dios es el Proveedor, el Sustentador, el Dador de Vida, el Hermoso, el Misericordioso, etcétera, y las personas recurren a tales nombres y con ellos glorifican a Dios cuando disfrutan de sus dádivas, tanto si verbalizan dicha glorificación como si no. Sin embargo, tan sólo los seres humanos perfectos glorifican a Dios en tanto que Dios o –lo que es lo mismo– mencionando todos los nombres divinos. Esta glorificación perfecta abarca e incluye las glorificaciones de todas las cosas. "El ser humano perfecto glorifica a Dios a través de todas las glorificaciones del cosmos"».[5] Incluso las esencias de los posibles –«que, en su estado de inexistencia, son vistas y no-vistas, escuchadas y no-escuchadas, a través de una visión inmutable y de una audición inmutable carentes de existencia»[6]– exaltan a Dios con una alabanza sin principio:

> ¿Hay algún objeto inanimado que no posea la facultad del habla, una planta que no haya realizado la magnificación de su Creador, un animal que no atestigüe a través de su propio estado o un ser humano que no esté conectado con su Señor? Eso sería imposible. De ahí que cada cosa posible en la existencia deba

> glorificar a Dios en una lengua incomprensible y en un dialecto que no todo el mundo entiende. Sin embargo, las Gentes de la Develación son capaces de escucharlo, mientras que las personas dotadas de fe lo aceptan con plena confianza y veneración porque Dios dice: «No hay nada que no celebre sus alabanzas, pero no comprendéis su glorificación. Él es el Benigno, el Indulgente» (17:44).[7]

Ibn ʻArabī equipara las nociones de glorificación e incomparabilidad, dado que la fórmula "Gloria a Dios", tal como aparece en el Corán, siempre va seguida por la negación de cualquier similitud con las cosas creadas: «Gloria a Dios, que está por encima de lo que ellos le atribuyen» (23:91; 37:159). Y asimismo: «Gloria a Él; Él es el Independiente» (10:68), etcétera. El hecho de que todos los seres, en los Cielos y la Tierra, glorifiquen a Dios quiere decir, en el presente contexto, que cada uno de ellos proclama, a través de su misma existencia, la incomparabilidad divina con respecto a las entidades presentes en el cosmos. La glorificación –según él– no es un acto laudatorio de una cualidad positiva, ya que Dios sólo puede ser alabado con aquello que es digno de Él, y, como sabemos, nada se le parece.

NATURALEZA PRIMORDIAL

El término *fiṭra* –o naturaleza primordial– deriva etimológicamente de la palabra *fāṭir*, que significa "separación". Por su parte, uno de los noventa y nueve nombres divinos es el Separador de Cielo y Tierra. El Šayj al-Akbar dilucida la relación entre uno y otro concepto, señalando que la naturaleza primordial es una luz que escinde la unidad indiferenciada de la existencia distinguiendo entre sí a las entidades. La *fiṭra* –señala Ibn ʻArabī– es «una luz que hiende la oscuridad de los posibles y da lugar a la separación de las formas».[8] Una perspectiva más tradicional nos comunica que la *fiṭra* es la naturaleza virginal, desprovista de conceptos y juicios, capaz de testificar directamente las cosas tal cual son. Sostiene un dicho profético: «Todos los niños nacen dotados de la naturaleza primordial; después sus padres los convierten en judíos, zoroastrianos o cristianos». El Šayj al-Akbar remonta dicha naturaleza primordial al momento del Pacto original entre Dios y las criaturas:

> La fe original es la naturaleza primordial, según la cual Dios ha creado a la humanidad. Significa el testimonio de su unicidad en el momento del Pacto. De ahí que, al nacer, todo niño respete ese Pacto. Sin

> embargo, cuando cae a través del cuerpo hasta los confines de la naturaleza –el lugar del olvido–, se torna ignorante y olvida el estado de que disfrutaba cuando estaba con su Señor.[9]

El pacto aquí mencionado es el siguiente: «Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos: "¿No soy yo vuestro Señor?" Dijeron: "¡Claro que sí, damos fe!"» (7:172). Y añaden, por lo general, los comentaristas de ese versículo coránico que los seres humanos –los hijos de Adán– han dado testimonio, antes de su nacimiento en el mundo visible, de que Dios es su único Señor y deberán responder, el Día de la Resurrección, de su fidelidad a ese pacto. Ese testimonio virginal, que se remonta al instante primigenio de la creación, a la primera y mínima separación de los seres respecto a su fuente original, aporta el fundamento de cualquier desarrollo espiritual ulterior. Dicho con otras palabras: sin la adoración esencial, la adoración adquirida carecería de sentido:

> Yūsuf ibn al-Ḥusayn ha contado que un hombre había venido a pedir a Ḏū'l-Nūn el Egipcio aconsejarle, y que él le había respondido: «¿Cómo te aconsejaría yo? Si en la ciencia (*intemporal*) del Misterio divino tú has sido confirmado en el reconocimiento sincero de la Unicidad de Allāh, antes de que tú fueras creado y, hasta este día, eso ha precedido a la predicación de los profetas y de los justos, y eso es mejor para ti que todas mis recomendaciones. Si no es así, la llamada (a Allāh) no te será de ningún provecho».[10]

RELIGIÓN ESENCIAL

Otra palabra clave, que el Corán cita en doce ocasiones vinculándola a la fe primordial, es la de *ḥanif* o unitario puro, un término que también se aplica a los numerosos profetas y santos que precedieron, históricamente, a la revelación coránica. Podemos leer: «¡Profesa la religión como *ḥanif*, según la naturaleza primigenia que Dios ha puesto en los seres humanos! ¡No cabe alteración en la creación de Dios! Ésa es la religión verdadera, pero la mayoría de los hombres no lo sabe» (30:30). Y la azora 98 –titulada «La prueba clara»– nos brinda una posible definición de la auténtica religión: «Pero no se les ordenó sino que sirvieran a Dios, rindiéndole culto sincero como *hanifes*, que hicieran la azalá (oración) y dieran el azaque [limosna]. Ésa es la religión verdadera» (98:5).

El ideal de unitario puro se vincula, arquetípicamente, a la figura de Abraham, quien pasa por ser el destructor de los ídolos –en especial, del ídolo del propio ego en el que se

basan todos los demás– y también un unitario verdadero que prescinde de cualquier subterfugio a la hora de relacionarse con su Señor. El Corán menciona el término en distintas aleyas, aunque siempre subrayando la no asociación como elemento definitorio del unitario genuino, quien se atiene al Pacto primordial y cultiva la fe primigenia. En una de esas menciones, por ejemplo, se dice: «A mí, mi Señor me ha dirigido una vía recta, una fe verdadera, la religión de Abraham, que fue *ḥanif* y no asociador» (6:161). El que no equipara nada a Dios es, pues, quien se adhiere a la religión de Abraham y, como él, destruye los ídolos externos e internos, sobrepasando los velos de luz y oscuridad que opacan la pura presencia divina. En la siguiente cita se establece una clara distinción entre la religión de Dios –que se refiere, por supuesto, a la adoración esencial de que estamos hablando– y la religión de la creación, aunque esta última también sea aceptada por Él:

> Existen dos tipos de religión: la religión de Dios, de aquellos a los que Dios ha enseñado su religión y de aquellos a los que éstos han enseñado; y la religión de los seres creados, que Dios reconoce. La religión de Dios es la que ha elegido y establecido en un nivel muy superior a la religión de la creación.[11]

La religión esencial es, tal como recoge el libro sagrado, la sumisión (*islām*): «La religión de Dios es el *islām*» (2:132), mientras que la religión creada es la sustentada por quienes adoran al Dios creado en las creencias, el cual no sólo es la proyección de nuestras propias esperanzas y temores, sino también el único medio que tenemos a nuestro alcance los seres humanos ordinarios para relacionarnos con el Dios real que reside más allá de las creencias. Por descontado, no cabe duda de que la religión de Dios puede diferir bastante del Islam histórico de los seres humanos.

Ya hemos señalado que, quien se conoce a sí mismo, no sólo conoce a su Señor, sino que también constata su propia condición de dependencia ontológica, una dependencia que se explica porque, en su calidad de meros posibles, las entidades que pueblan el cosmos reciben continuamente su existencia de parte de Dios: el ser necesario. En ese sentido, sumisión quiere decir el reconocimiento de la falacia de la existencia desgajada de su raíz primera. Tal vez sea este un término un tanto recalcitrante para la moderna mentalidad occidental, ya que evoca la ausencia de libertad, la entrega de la voluntad y cuestiones similares. Pero nada más lejos de la intención de los místicos y contemplativos que nos aconsejan, al igual que Ibn ‘Arabī, cobrar plena conciencia de nuestra condición de servidumbre existencial respecto a la suprema realidad. Porque no

deja de ser una profunda paradoja que la auténtica libertad del siervo incondicional de Dios es que no sirva a nada ni a nadie salvo a la verdad y que no tema a ninguna persona o cosa, ni en este mundo ni en el otro, salvo a Dios mismo.

MUNDO DE LA ORDEN Y MUNDO DE LA CREACIÓN

Para entender mejor en qué se diferencia lo esencial de lo establecido, lo primordial de lo menos primigenio, así como otros importantes matices en el pensamiento del Šayj al-Akbar, es imprescindible que abordemos la distinción entre mundo de la orden (*'ālam al-amr*) y mundo de la creación (*'ālam al-jalq*). El Corán menciona ambos dominios, estableciendo una división tajante en la disposición del cosmos –visible e invisible–, cuando formula la pregunta: «¿No son suyas la creación y la orden?» (7:54). Ambas expresiones forman parte del ramillete de términos técnicos de que se vale Ibn 'Arabī para designar, respectivamente, los dominios no-manifiesto y manifiesto de la realidad. Otros pares de nombres, que desempeñan idéntica función, son los de cielo y tierra, soberanía y reino, espíritu y cuerpo, alto y bajo, significado y forma, ausente y atestiguado, inteligible y sensorial, voluntad y deseo, etcétera.[12] Si recordamos el esquema cosmológico que aparece en el capítulo 3, el mundo de la orden abarca los cuatro primeros principios de la manifestación: substancia universal, naturaleza, Alma universal y Primer intelecto, siendo el emplazamiento de los espíritus puros y de los significados desgajados de cualquier substrato. También es el mundo de la pura luz, pues todo cuanto habita en él –nos dice el Šayj al-Akbar– es una sola luminosidad indivisa.[13]

El mundo de la orden se refiere, estrictamente hablando, al dominio de la unidad de la existencia en el que la orden divina, el imperativo existenciador «¡Sé!», aún no se ha diversificado en la multiplicidad de los existentes, mientras que el mundo de la creación representa la transformación de dicha palabra única en las distintas entidades espirituales, imaginales y sensoriales que configuran el cosmos. Si la orden divina es única, instantánea y luminosa, la creación es diversa, sucesiva, llena de matices. Leemos en el Corán: «Nuestra orden no es sino una palabra única, tan instantánea como un parpadeo» (54:50). Y también: «Su palabra es una, instantánea, no cambia» (50:29); «anterior a los Mensajeros» (37:171). El mundo de la orden tiene un carácter atemporal, en contraste con la transformación incesante a que se halla sometido el mundo de la

creación, que es gradual, deviene y se inscribe en el tiempo. La orden es una sola palabra totalizadora, pero sus efectos se diversifican por doquier. Escribe Ibn ʻArabī:

> Las letras constituyen la materia prima de las palabras, al igual que el agua, la tierra, el fuego y el viento conforman la materia prima necesaria para garantizar la existencia de nuestro cuerpo. Después, Él insufló en el cuerpo el espíritu «creado por la orden» y fue el hombre, de igual modo que los vientos prestos para ello, aceptaron el aliento del espíritu «creado por la orden» y fue un *ŷinn*. Así también, cuando las luces estuvieron dispuestas, aceptaron el aliento del espíritu «creado por la orden», y fue un ángel.[14]

Siguiendo el texto coránico: hay criaturas que existen por medio de la orden –y que, por tanto, pertenecen también a ese ámbito luminoso–, y otras que lo hacen por medio de la creación. Por ejemplo, el espíritu procede de la orden de Dios: «Si te preguntan por el espíritu, di: "El espíritu procede de la orden de mi Señor"» (17:85). Asimismo, hay otras criaturas, como el viento, que también están sometidas directamente a la orden divina: «Sujetamos el viento a la orden» (38:36).

El mundo de la orden está poblado por ángeles e «intelectos desapegados, carentes de todo deseo»,[15] ambos formados por la misma substancia radiante. Afirma también Ibn ʻArabī que los excelsos moradores de dicho dominio ontológico «glorifican día y noche sin cesar», queriendo decir con ello que también es el reino de la adoración perpetua que constituye el núcleo de la existencia.[16] Señala asimismo que, siendo de carácter angélico, el bien se deriva del mundo de la orden, debiendo atribuir cualquier mal a la esfera del devenir. Las circunstancias negativas que se presentan en el mundo de la creación son consecuencia de la naturaleza compuesta de este, mientras que toda bondad y felicidad provienen de la absoluta simplicidad del puro espíritu.

Dada su naturaleza comprehensiva, el mundo de la orden es la esfera de acción de la *raḥma* divina, la misericordia universal, la compasión esencial capaz de alumbrar, sin discriminación alguna, tanto el bien como el mal, tanto el amor como la cólera, tanto la felicidad como el sufrimiento, así como el ser que sustenta esas cualidades. En cambio, en el dominio de la creación impera la misericordia específica (*raḥīm*) o de la obligación que, a diferencia de la compasión del don gratuito, es el amor que premia lo positivo en detrimento de lo negativo. Esta segunda modalidad de misericordia sólo obliga a Dios en lo que concierne a determinados individuos que se hacen merecedores de ella debido a que siguen los mandamientos y preceptos religiosos.

No menos significativo es que vincule el mundo de la orden con la comprensión alcanzada por el sabio que conoce a Dios a través de Dios, en contraste con la realización propia del mundo de la creación, donde mora el gnóstico que conoce a su Señor a través de su propio yo, una distinción que se remonta a la diferencia que existe entre conocimiento y gnosis, abordada en capítulos anteriores. Si bien el conocedor de Dios a través de Dios percibe al Señor de señores o al Dios total, más allá de los nombres o "señores" específicos, el gnóstico tan sólo reconoce al Señor particularizado en uno de esos nombres.

El mundo de la orden es, en definitiva, la esfera de la servidumbre y la adoración intrínseca, más allá de las palabras, que se cumple por el mero hecho de existir y a la cual todos estamos sometidos, sepámoslo o no. Es también la sede del amor, la glorificación y la fe primordiales. En cambio, el dominio de la creación es la esfera de la servidumbre acatada y el ámbito del mandamiento, el culto y la creencia prescrita por la ley religiosa. Mientras la orden divina es una e irrevocable –y todos los seres la acatan forzosamente–, los mandamientos transmitidos a través de los mensajeros religiosos pueden ser obedecidos o lo contrario. El mandamiento se instaura a través de un conjunto de reglas y prohibiciones, se subdivide en una serie de normas y se articula en un lenguaje. Si la orden constituye un imperativo absoluto, la creación es el campo de juego de la elección y la responsabilidad.

Orden y creación también pueden ser consideradas desde el punto de vista de lo que se denomina "voluntad" (*al-mašia'*) y "deseo" (*al-irādah*) divinos. De igual modo que la orden y el mandamiento pueden diferir, la voluntad y el deseo no siempre coinciden. La voluntad es el poder creador de Dios que da lugar a todo lo que no es Él en su infinita variedad y complejidad, es decir, el aspecto inclusivo de la misericordia existenciadora con independencia de que lo creado esté caracterizado por la obediencia o por la desobediencia, por el bien o por el mal. El deseo de Dios, por el contrario, se refiere al conjunto de normas de conducta y de adoración que tienen que ver con el retorno a Él. La conformidad con el deseo divino es, dicho en términos religiosos convencionales, la condición indispensable para la salvación.

Si bien el mundo de la orden es el tesoro más profundo del ser humano, la raíz divina que le pertenece por derecho propio, este debe cobrar plena conciencia de dicho tesoro e integrar lo que es natural y espontáneo –aunque involuntario– con el pleno reconocimiento de su realidad esencial más profunda. Ese es el camino de retorno al

centro de nuestro ser señalado por los profetas, sabios y amigos de Dios que se han expresado en el contexto de distintas tradiciones espirituales. Únicamente los seres dotados de reflexión y libre albedrío están en condiciones de congregar dicha adoración esencial con la adoración deliberada. Podemos decir que, si esta última consiste en llevar a la práctica actos rituales prescritos (como, por ejemplo, purificar el cuerpo, rezar, ayunar en fechas concretas, etcétera) como si fuesen independientes de otras actividades de nuestra vida cotidiana, la adoración esencial pasa por descubrir que cada acto de nuestra existencia –comer, hablar, callar, amar e incluso dormir– es, en sí mismo, un acto de adoración y que el mero hecho de ser lo que uno es constituye una modalidad natural de plegaria.

Sólo cuando el ser humano haya completado la perfección natural con la perfección adquirida estará en situación de sobrepasar todas las prohibiciones porque su propia forma será idéntica a la orden divina. Habrá asumido entonces la imagen de Dios según la cual fue creado originalmente, percibiendo que ley religiosa y realidad esencial son una y la misma cosa, que exterior e interior se sustentan mutuamente, y acatará la orden divina, al igual que los ángeles, sin prohibición mediante. Sea como fuere, es la constitución íntima de las cosas, su naturaleza primordial, la que confiere sentido a cualquier empresa espiritual pues, en caso contrario, como nos recuerda Ḏū'l-Nūn El Egipcio, «la llamada (a Allāh) no será de ningún provecho». Seguidamente nos ocuparemos de distintos actos de adoración ritual –como la oración, el recuerdo de Dios y el examen de conciencia– que, basados en el reconocimiento de nuestra naturaleza primordial, pueden propiciar la integración de ambos tipos de adoración.

La oración islámica

Según la disposición ritual, la ablución (*ghusl*) –que el Šayj al-Akbar considera un acto autónomo de adoración y no un mero preludio a la oración (*ṣalāt*)– siempre precede a la plegaria propiamente dicha. Lejos de ser un simple ejercicio de higiene corporal, la ablución constituye una profunda purificación conceptual que aspira a restituir su estatuto original al ser humano, que no es sino la naturaleza primordial, desnuda de creencias e ideas preconcebidas. Así pues, al tiempo que cada zona del cuerpo –pies, manos, rostro– se humedece con la ablución del agua terrenal, la facultad racional debe

purificarse con el agua celestial para que, al menos durante el período que dura la plegaria, deje de lado sus creencias y desate los "nudos" conceptuales con que pretende sujetar el incontenible flujo de la realidad.

A continuación, es imperativa la regulación de la dirección (*quibla*) hacia la que se orientan cuerpo y espíritu. Existen tres direcciones a tener en cuenta –exterior e interior, visible e invisible, sensible y espiritual–, sin que ninguna de ellas predomine sobre las otras. Expresa Ibn 'Arabī: «Dile al cielo (de tu espíritu) que no te vele con su sutileza, y a la tierra (de tu cuerpo) que no te vele con su densidad».[17] De igual modo que ley exterior y realidad esencial no se contradicen entre sí, la dirección física no eclipsa a la espiritual, ni viceversa: la orientación del cuerpo hacia la Kaaba geográfica no debe desviar la orientación de la mente hacia la divina presencia en el corazón.

Pasando a los pormenores de la plegaria en sí, esta no sólo es la práctica básica que resume las obligaciones religiosas en el Islam, sino también mucho más que una regla ritual impuesta o un mero ejercicio devocional. No sólo todo cuanto existe –ángeles, árboles, animales, piedras– posee su propia modalidad de oración esencial, sino que también Dios cuenta, sumido en un acto de adoración eterna, con su propio modo de plegaria pues, según recoge el texto sagrado, Dios es «Aquel que ruega sobre vosotros así como sus ángeles, para sacaros de las tinieblas a la luz» (33:43). Como subraya el Šayj al-Akbar, Él ha ordenado que le recemos, pero también nos dice que reza por nosotros. La plegaria es un movimiento que procede tanto de Dios como del ser humano.[18] En cualquier caso, divina o humana, la oración es la esencia de la adoración.

La plegaria obligatoria en el Islam es la Fātiḥa («La que abre»), a la cual pueden añadirse cualquier otra azora o grupo de aleyas libremente escogidas por el orante. Pero la recitación de la primera azora coránica es inexcusable y siempre acompaña a las cinco plegarias preceptivas a lo largo de la jornada. Como cualquier otra oración, la Fātiḥa también se reparte entre el Señor y su servidor. Así, los primeros tres versos («¡En el nombre de Dios, el Misericordioso, el Compasivo! Alabado sea Dios, Señor de los mundos, el Todo-Misericordioso, el Compasivo, Dueño del día del Juicio») están asignados a Dios, pues por mediación de ellos, el servidor recuerda, alaba y glorifica a su Señor, mientras que los tres últimos («Dirígenos por la vía recta, la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados») atañen de manera específica al ser humano. El cuarto verso tiene un carácter intermedio, ya que reúne la parte de Dios: «Es a ti a quien adoramos», y la del ser humano: «Es a ti a quien

imploramos ayuda». El siguiente poema, que encabeza el capítulo dedicado al profeta Hūd, en *Los engarces de la sabiduría*, parece hacerse eco de la imploración del creyente para ser dirigido por el camino recto:

> La Vía recta, que pertenece a Dios,
> se manifiesta en todo; no se oculta.
> Está presente en lo grande y lo pequeño,
> en los conocedores y en los ignorantes.
> Por todo ello, Su misericordia lo abarca todo:
> tanto lo magnífico como lo ordinario.[19]

El camino recto es universal y forma parte –comenta Ibn ʻArabī– del camino circular porque «la curvatura es recta en realidad, como la curvatura de un arco, ya que la rectitud que lo caracteriza es la curvatura […] y todo movimiento y descanso de lo existente son divinos pues están en manos de la Verdad».[20] Eso significa que el círculo todo-abarcante de la existencia emerge de la misericordia divina y retorna ineludiblemente a ella.

La oración constituye un íntimo diálogo entre adorador y adorado, entre Dios y su servidor ya que el que recuerda a Dios está cerca de Él. Por ese motivo, se reza como si sólo existiesen Dios y el adorador y como si Él estuviese escuchando atentamente lo que se dice. Sería una descortesía no aguardar siempre una respuesta. El Šayj al-Akbar llega a afirmar que quien no escucha a Dios durante la plegaria es que no está rezando en absoluto. Si el orante ve realmente a su compañero, se habla entonces de visión directa. En caso contrario, debe adorarlo como si lo viese, imaginando que Dios se halla en la dirección exterior e interior de su plegaria. Entre los actos devocionales –escribe– no hay ninguno que, en comparación con la oración, acerque más al servidor a las moradas angélicas de los próximos (*muqarrabūn*) a Dios. Y especifica que Dios conversa, a través de su nombre "Luz", con la persona que reza porque, a diferencia de otra clase de devociones, durante la plegaria la persona permanece a solas con Dios y olvida todo lo demás. En eso se distingue del resto de obras piadosas, ya que el diálogo con Dios es una luz que eclipsa cualquier otra preocupación. No obstante, la luz también puede resultar cegadora:

> El sol, al ser un «resplandor», permite a los seres dotados de visión sensible descubrir las cosas sobre las que se extiende su luminosidad. Este desvelamiento no procede de la luz sino de su resplandor. La luz no tiene más objetivo que el de ahuyentar la oscuridad, mientras que su resplandor provoca el descubrimiento y

> la intuición. Al igual que la oscuridad, la luz es también un velo. El Enviado de Dios (¡sobre él la Gracia y la Paz!) ha dicho de su Señor, Exaltado sea: «La luz es Su Velo»; y también: «Allāh posee setenta (o setenta mil) velos de luz y de tinieblas». Cuando se le pregunto al Enviado: «¿Has visto a tu Señor?», él respondió: «¡Luz! ¿Cómo iba a verlo?» Al mismo tiempo explicó que la «paciencia» aplicada al ayuno y a la peregrinación es un «resplandor». En efecto, la paciencia te aclara lo que está confuso, del mismo modo que el resplandor de la luz te permite percibir las cosas.[21]

La plegaria no es visión porque, en esta última, dejan de intervenir las palabras y sólo cabe la muda admiración suscitada por la captación inmediata de la realidad suprema. La oración no es contemplación sino diálogo y, como tal, implica la presencia de un velo, una observación de la que también se hace eco la siguiente cita coránica: «A ningún mortal le es dado que Allāh le hable si no es por inspiración, o desde detrás de una cortina» (42:51). Y comenta el Šayj al-Akbar:

> Aquí hay un secreto sublime. Ya hemos dicho que la «contemplación» y la «conversación» no son compatibles. La contemplación provoca perplejidad y estupor, mientras que la palabra conduce a la comprensión: cuando una palabra aparece ante ti, tu atención se centra en lo que se dice –y poco importa de lo que se trate–, no en aquél que habla.[22]

Debemos señalar, a colación de lo anterior, que otra de las distinciones técnicas entre teofanías con forma y teofanías más allá de la forma es que, en estas últimas, no es posible –como expone nuestro autor– ver a Dios y escuchar su palabra al unísono: «Cuando Dios te permite verle, no te habla; y, cuando te habla, no te permite verle, a menos que se trate de una teofanía en una determinada forma».[23] Así pues, podemos colegir no sólo que el Šayj al-Akbar siempre tiene en cuenta ambos tipos de experiencias teofánicas, sino también que la audición y la visión simultáneas de Dios ocurren en el ámbito de la forma, mientras que las teofanías más allá de la forma se desenvuelven en un completo silencio:

> Sólo aquel que se encuentre bajo la influencia de una contemplación imaginal de su Señor, indicada por la expresión «como si Le vieras», puede reunir la contemplación y la palabra, porque se trata de una presencia que se manifiesta en la imaginación: en ese estado, el «compañero» es semejante a ti y no Aquel «que no se puede comparar a nada».[24]

Asimismo, al comentar las palabras coránicas: «Pero el recuerdo de Dios es más importante incluso» (29:45), no nos dice que la repetición del nombre de Dios –o la técnica mántrica del *ḏikr*, abordada más pormenorizadamente en el siguiente apartado–

sea mejor que la plegaria, que es la interpretación habitual de la frase, sino que el recuerdo de Dios, que debe acompañar a cualquier acto de devoción, es más vasto que la forma externa que asume el ritual y las palabras que este conlleva. Y añade que la alabanza es más grande que el recuerdo porque aquella sólo pertenece a Dios. Por consiguiente, manifiesta también el Corán: «Suya es la alabanza» (64:1), queriendo decir, en una de las múltiples lecturas que Ibn ʻArabī nos brinda de esa sentencia, que en el vértice de la adoración de todos los que rinden culto a Dios, en cualquiera de sus manifestaciones, Él es quien se alaba a sí mismo y quien se adora a sí mismo:

> Todas las formas del mundo son el lenguaje de Dios y hablan para celebrar su alabanza […]. Pero la alabanza sólo pertenece a Dios, el Señor de los Mundos. Por tanto, Él es quien alaba y quien es alabado.[25]

Y, al glosar la sentencia coránica: «Cada cual conoce "su" modo de adoración y glorificación» (24:41), el Šayj al-Akbar suscita de nuevo, como es habitual en su discurso abarcante, interpretaciones complementarias de la palabra divina que pretenden sacar a relucir todos sus significados implícitos. La lectura más común de esa aleya coránica viene a decir que el cosmos, tanto en conjunto como en detalle, glorifica a Dios, si bien desconocemos el modo de alabanza específico de cada criatura. Pero, según la lectura alternativa propuesta por Ibn ʻArabī, el adjetivo posesivo "su" también se aplica al adorador y, en consecuencia, la frase arroja el sentido adicional de que «No hay nada que no se glorifique a sí mismo».[26] Dado que en cierto modo el creyente sólo venera la imagen de Dios que le brinda su propia creencia, rindiendo pleitesía a su propia construcción emocional e intelectual, su acto de adoración revierte en realidad sobre sí mismo. Porque, si es cierto que, en la dialéctica de las teofanías, el agua amorfa de Dios adopta la configuración y coloración del recipiente de nuestro yo, sólo alcanzamos a percibir la forma de este último. Sin embargo, el genuino conocedor es plenamente consciente de esa circunstancia y sabe perfeccionar su adoración –e incluso trascender de manera provisional su propio yo en ese proceso–, mientras que el ignorante sólo se mueve a ciegas, adora a ciegas y, a lo sumo, puede aspirar a una fe igualmente ciega. Es un matiz sutil pero importante. En cualquier caso, el hecho de que Dios se alabe a sí mismo y de que la criatura también se alabe a sí misma –si bien ambos reflejados en el espejo proporcionado por el otro– no constituyen situaciones contradictorias, sino pertenecientes a órdenes metafísicos coexistentes.

SIGNIFICADO DE LOS MOVIMIENTOS DE LA PLEGARIA

Las cinco oraciones obligatorias siempre van acompañadas de una serie de movimientos corporales –posición erguida (*qiŷām*), inclinación en ángulo recto (*ruku'*), postración (*suŷūd*) y posición sedente (*ŷulūs*)– que entrañan un profundo simbolismo. La plegaria es un microcosmos, una síntesis de los reinos naturales que conforman la creación. Por consiguiente, es el universo entero el que reza a través del cuerpo y la mente del adorador:

> Así pues, a partir del movimiento inteligible por el que el cosmos pasa del estado de inexistencia al de existencia, la plegaria consta de tres fases: un movimiento vertical, en el que la persona que reza permanece de pie, un movimiento horizontal, en el que el orante se inclina, y un movimiento descendente que es la postración en sí. El movimiento vertical corresponde al ser humano; el horizontal corresponde a los animales, mientras que el movimiento descendente se corresponde con los vegetales. Por último, los objetos inanimados carecen de movimiento, dado que una piedra, por ejemplo, sólo se mueve si es movida por otra cosa.[27]

La posición erecta –el punto inicial del recorrido, pues se afirma que la oración es un viaje espiritual, "viaje divino" y "camino real para el cielo", como lo define santa Teresa de Jesús–[28] representa la condición humana, pues el ser humano camina erguido sobre sus dos pies. Por su parte, la inclinación en ángulo recto, con las manos posadas sobre las rodillas, simboliza el estado animal. En tercer lugar, la postración completa, con el cuerpo plegado y la frente tocando el suelo, se refiere a los vegetales y la búsqueda de la raíz. Por último, la postura sedente, que corona la serie de movimientos, simboliza la máxima quietud y el llamado estado de la mineralidad.

Para comenzar, se recita de pie la Fātiḥa. Tanto la oración como los movimientos que la acompañan se inician con las palabras de alabanza a Dios: «Allāh es el más grande» (*¡Allāhu akbar!*), una proclamación de incomparabilidad, denominada *takbīr*, que constituye la rotunda negativa a convertir en ídolo a aquello que está más allá de representación y no-representación y que trasciende incluso su propia trascendencia. Y, al glosar esa expresión de alabanza, observa Ibn ʻArabī:

> El Altísimo te ha convocado a un diálogo íntimo; el Munificente te ha llamado para verter sobre ti sus dones. Muéstrate, por tanto, humilde y pobre. Eleva tus manos al recitar el *takbīr* cada vez que te inclines y te pongas de nuevo en pie, lanzando a tu espalda lo que se te ha concedido en cada teofanía […]. Pon en tu bolsa lo que has recibido y reclama un nuevo don y una luz aun mayor, para que no cese de brillar. La

> divina efusión emana perpetuamente del manantial de su generosidad. Acógela en la irrevocable indigencia de ser que permanece apegada a ti cuando le contemplas. Él no deja de darte y tú no dejas de acumular. Él no deja de elevarte, ni tú de descender.[29]

Inclinación y postración suceden a la recitación de la Fātiḥa en posición vertical. La fase de inclinación –en la que se dobla solamente la mitad superior del cuerpo– también es un *barzaj* o condición intermedia entre Cielo y Tierra, entre el señorío, personificado por la posición vertical inicial, y la servidumbre absoluta, representada por la postración completa. Y es que la doble naturaleza del ser humano congrega lo alto y lo bajo, tanto lo espiritual como lo material. A continuación se lleva a cabo la postración completa con el cuerpo plegado sobre las rodillas y la frente tocando en el suelo, pues tal como señala: «En tu caída comienza tu elevación, y es en tu tierra donde hallarás tu cielo».[30] La postración es el clímax de la adoración. Ibn ʻArabī aconseja imitar al Profeta, quien pronunciaba las siguientes palabras mientras permanecía en dicha posición: «Gloria a mi Señor, el más alto. Pon una luz en mi corazón, una luz en mi oído, una luz en mi ojo, una luz a mi derecha, una luz a mi izquierda, una luz ante mí, una luz detrás de mí, una luz sobre mí, una luz debajo de mí, dame luz y hazme luz».[31] Y, para completar el significado espiritual de la postración, tan sólo traer a colación las siguientes palabras del argelino Šayj Aḥmad al-ʻAlāwī: «Antes de la prosternación el gnóstico tenía la estatura erguida de la existencia, pero después de su prosternación se ha extinguido, borrado en sí mismo, y eterno en su Señor».[32]

Pero postración no sólo equivale a aniquilación sino también a proximidad. El Corán vincula explícitamente una y otra condición: «Póstrate y aproxímate» (96:19). En la cercanía de Dios sólo cabe la rendición absoluta. Por ese motivo, también recomienda encarecidamente: «Inclinaos con los que se inclinan» (2:43), subrayando, como ocurre con otras facetas de la adoración esencial, la universalidad de dicho acto: «¿No ves que se postran ante Dios todos aquellos que están en los cielos y en la tierra, así como el sol y la luna, y las estrellas, y las montañas, y los árboles, y los animales, así como muchas gentes?» (22:18). Asimismo: «Y ante Allāh se postran, voluntariamente o contra su voluntad, cuantos están en los cielos y en la tierra, y también sus sombras, las mañanas y las tardes» (13:15). Y también: «¿No han visto que la sombra de todo lo que Dios ha creado se mueve hacia la derecha y hacia la izquierda, en humilde prosternación ante Dios?» (16:48).

No obstante, pese a que nos hallamos ante un acto de naturaleza irrevocable, también se establece una distinción tajante entre aquellos que se postran y quienes no lo hacen. Esa distinción se remonta al instante en que Dios demanda a los ángeles que rindan pleitesía al ser humano primigenio: «Y cuando dijimos a los ángeles: "¡Prosternaos ante Adán!" Se prosternaron, excepto Iblīs. Se negó y fue altivo» (2:34). Por otro lado, también hay quienes están sumidos de manera natural en una postración perpetua y que, por tanto, están dispensados de cumplir esa orden. Estos son, entre los ángeles, los querubines y, entre los seres humanos, las gentes de la reprobación y, en especial, los solitarios: todos ellos moradores de la estación de la proximidad, que es otro de los apelativos de la estación de la no-estación. Unos y otros están tan embelesados en la contemplación divina que podemos decir que no les afectan las leyes y los acontecimientos del devenir.

En respuesta a la primera pregunta –«¿qué es la postración?»– del *Libro sobre el sello de los santos* (*Kitāb jātam alawliyā'*), de al-Ḥakīm al-Tirmiḏī, texto que contiene ciento cincuenta y siete cuestiones que debe responder el aspirante al sello de la santidad muḥammadí, el Šayj al-Akbar expone que todos los seres se postran ante la raíz de la que proceden, identificando el acto de postrarse con la búsqueda del origen de la propia existencia. Los vegetales se inclinan ante la tierra que es su raíz; el espíritu microcósmico se postra ante el espíritu universal, el Primer intelecto, del cual también ha emergido, mientras que la conciencia más íntima se postra ante la visión directa de su Señor. La espiración constituye la postración de la respiración, de manera que el ser humano se postra cada vez que devuelve el aliento antes de tomar aire de nuevo. Las sombras se inclinan ante los objetos que las proyectan y, por su parte, los ángeles lo hacen ante la comprensión de la que carecen, es decir, el conocimiento de la totalidad de los nombres enseñados directamente por Dios a Adán.

Ibn 'Arabī también cita a Sahl al-Tustarī, célebre sufí del pasado que, como ya hemos mencionado en el apartado biográfico, alcanzó la estación de la postración del corazón –o lo que podemos llamar "postración interior"– cuando tan sólo contaba seis años de edad. Sin embargo, hay mucha gente –puntualiza el sabio murciano– que nunca llega a saber que el corazón se postra y ya no vuelve a alzarse durante toda la eternidad. La postración del corazón, o el retorno del yo a su fundamento original, es lo opuesto a cualquier pretensión egoica en el camino del espíritu:

> Cuando el corazón se postra nunca más vuelve a levantarse, dado que su postración es ante los nombres divinos –no ante la esencia– pues son los nombres divinos los que lo convierten en un corazón: los nombres le hacen fluctuar de estado en estado, tanto en este mundo como en el otro […]. El corazón del que testifica (los nombres) se postra, pero el corazón de quien no los testifica no se postra, pues es de aquéllos que se arrogan un «yo». El Día de la Resurrección, la cuenta y el cuestionamiento se dirigirán hacia la persona que detenta ese atributo, así como el castigo si es que ha de ser castigado. Pero aquél cuyo corazón se ha postrado carece de ese tipo de pretensión, de manera que no tendrá que responder a ninguna cuenta, cuestionamiento ni castigo. De ahí que no exista estado más noble que el estado de postración, puesto que corresponde al estado en el que se alcanza el conocimiento de las raíces. Y no existe atributo más noble que el conocimiento, ya que aporta felicidad en los dos mundos y reposo en las dos estaciones.[33]

El sendero espiritual se inicia con la postración y concluye, de manera circular, con ella. En efecto, la cautivadora belleza y la pavorosa majestad de la presencia divina no puede sino hacer caer rendido al místico que tiene la fortuna de aproximarse a ella. Al reunir el principio con el fin, la postración constituye la piedra de toque de cualquier genuino abordaje espiritual que no sea una mera impostura del ego.

Pero, si bien la plena postración constituye el máximo grado de acercamiento a Dios, es una condición que no está destinada a perdurar y que no tarda en verse sustituida por una nueva elevación –correspondiente a lo que se denomina, técnicamente, aniquilación de la aniquilación– para adoptar la posición sedente. En esta última, el adorador reestablece contacto con el mundo, pues como recoge el Corán: «Dios creó los cielos y la tierra en seis días, y después se sentó sobre el Trono» (57:4; 20:5). Por tanto, quien se sienta realmente sobre el trono de la plegaria –el sitial de la compasión– es el Todo-Misericordioso. La postura sedente representa el máximo punto de equilibrio entre Cielo y Tierra, entre espíritu y cuerpo, siendo el emplazamiento de la paz absoluta desde el cual el orante pronuncia la fórmula tradicional de los dos testimonios (*tašahud*) –es decir, las alabanzas al Profeta y su familia y el testimonio de fe en Dios– y desde donde confiere, después de haberse pacificado a sí mismo, la paz a todos los seres.

El recuerdo de Dios

Si la oración ritual es un acto obligatorio, el *ḏikr* –o recuerdo de los nombres divinos– pasa por ser la principal obra supererogatoria, esto es, un tipo de práctica devocional que se puede añadir o no a las obligaciones básicas. En su acepción más común, la repetición

de alguno de los noventa y nueve nombres divinos –ya sea en silencio, susurrado o en viva voz– constituye la modalidad de *ḏikr* más utilizada. La práctica se aborda siguiendo las recomendaciones generales de la tradición, o las indicaciones específicas de cada maestro, y puede ir acompañada de movimientos físicos, control de la respiración, visualización del nombre en cuestión, etcétera. Entre todos los nombres divinos, prima el nombre de Allāh, puesto que es el nombre global que contiene al resto. Y refiere Ibn ʻArabī:

> Ese Nombre (Allāh) era el *ḏikr* que yo practicaba y era el que empleaba el maestro ante quien yo entré en la Vía. El mérito de esta invocación es más grande que todos los que resultan de otras formas de invocación, pues Allāh ha dicho: «La mención (*ḏikr*) de "Allāh" es más grande» (29:45), y no ha hablado de otras formas de *ḏikr* a pesar de todas las invocaciones que existen mediante los Nombres divinos; los hombres de Allāh han escogido, pues, ese Nombre (Allāh) tomado aisladamente, como fórmula de invocación con esa única palabra. Provoca en el corazón un efecto sublime que ninguna otra fórmula de invocación produce.[34]

Sin embargo, aunque el Šayj al-Akbar acostumbraba, durante la primera parte de su vida, a utilizar el recuerdo del nombre de Allāh –una práctica que había recibido en al-Ándalus del *šayj* al-ʻUryabī–, cambió posteriormente a la fórmula de la *šahāda* o profesión de fe islámica, aunque sin desmerecer por ello el primer tipo de recitación:

> Repite sin cesar la palabra del Islam que es: «No hay dios excepto Dios»; es en efecto la mejor de las invocaciones a causa de lo que comporta como aumento de ciencia. […] No hay ninguna duda de que el Enviado de Allāh dijo: «Lo mejor de lo que hemos dicho, yo y los profetas que me han precedido, es "No hay dios salvo Dios"». Diciendo (el relativo indeterminado) *ma* («lo que») quiso indicar el mérito de los que están apegados igualmente al *ḏikr* mediante el Nombre «Allāh» o «Huwa» (Él) que forman parte de las palabras (dichas por los profetas), de las cuales, empero, la más excelente es *lā ilāha illā llāh* a juicio de los más sabios en Dios.[35]

Leemos en el Corán: «Recordadme y os recordaré» (2:152). Al igual que la plegaria, el recuerdo es un acto biunívoco, repartido entre Dios y el ser humano. Igualmente, aconseja encarecidamente el texto revelado: «¡Creyentes! ¡Recordad mucho a Dios! ¡Glorificadle mañana y tarde!» (33:41-42). Y también proclama que quienes recuerdan ven su corazón apaciguado: «¿Cómo no van a tranquilizarse los corazones con el recuerdo de Dios?» (13:28). Se dice que quien rememora a Dios, no se aleja de su compañía ya que, tal como recoge un dicho profético: «Yo soy compañero de aquel que me recuerda». Y asimismo: «Al que me menciona en sí mismo, yo le menciono en mí mismo, y al que me menciona en una asamblea, yo lo menciono en una asamblea mejor

que la suya (es decir, entre los ángeles)». Y, si tal como también leemos en el libro revelado: «No seáis como quienes, habiendo olvidado a Dios, hace Él que se olviden de sí mismos» (59:19), podemos colegir que, quienes se recuerdan a sí mismos, también recuerdan a Dios, produciéndose una completa homología entre ambos tipos de evocación. Por último, el hecho de que se hable en términos de memoria nos induce a pensar que el recuerdo de Dios no tiene tanto que ver con la fabricación de una experiencia nueva, como con el reconocimiento de una realidad, hasta ahora inadvertida, que siempre ha estado ahí.

Y, en su dilucidación del nombre divino *raḥīm* (el Compasivo) explica, entre otras cosas, que dicho nombre se refiere a la actualización de la cualidad de la compasión en nuestro propio ser, convirtiéndonos en amor para los demás y para nosotros mismos, sin limitarnos a solicitar su intercesión. Tal como escribe: «Las personas veladas, en su creencia, solicitan a Dios que tenga misericordia de ellos, mientras que los verdaderamente inspirados piden que la misericordia divina no se aparte de ellos».[36] Por consiguiente, el sabio no pide tanto compasión como transformarse en compasión, convertirse en vehículo del amor universal que es la marca indeleble de la existencia. Lo mismo ocurre con la celebérrima petición del Profeta: «Hazme luz», la cual no invoca sino a uno de los nombres divinos y pide asumir los rasgos de dicho nombre. No dice "ilumíname" sino "hazme luz", es decir, transfórmame en principio activo –y no en mero receptáculo– para que pueda ser iluminado, así como iluminar.

No obstante, aunque el recuerdo está más próximo a la cosa recordada que el olvido, todavía no es auténtica proximidad. Esta sólo puede darse con la presencia efectiva de Dios. Por consiguiente, proclama Bāyezīd al-Bisṭāmī (m. 874): «La separación (es) la patria de la rememoración».[37] Y, como también señala nuestro autor: «El nombre debe disolverse en el nombrado […] porque los estados no tienen fin».[38] Se aplica, en este caso, la misma diferencia que existe entre plegaria y contemplación directa, más allá de las palabras, a la que hemos hecho referencia anteriormente.

EXAMEN DE CONCIENCIA

La práctica del examen de conciencia (*muḥāsabat al-nafs*) se cuenta entre las más recomendadas y utilizadas por Ibn ʻArabī, una práctica cuyo espíritu resumen las

siguientes palabras de Haṣan de Basora (m. 728): «Oh hijo de Adán, morirás solo y solo entrarás en la tumba y serás resucitado solo, ¡y solo a ti se te pedirán cuentas!».[39] El cuestionamiento de las propias acciones, palabras y pensamientos cuenta con una larga raigambre que se remonta –de acuerdo a Miguel Asín Palacios– a los filósofos estoicos, desde los que pasó a los primeros cristianos, correspondiendo a estos su sistematización e introducción en la vida ascética. El arabista aragonés cita como exponentes históricos de dicho método de autoindagación a san Basilio, san Juan Crisóstomo, san Agustín y otros primitivos padres cristianos. En el marco del Islam remonta su uso al citado Haṣan de Basora –uno de los primeros en recibir el apelativo de sufí–, pasando por al-Ḥārit al-Muḥāsibī (m. 857) y Abū Ṭālib de Meca (m. 996), hasta llegar a Abū Ḥāmid al-Ghazālī, quien sistematiza de manera definitiva la técnica. Dicha práctica no tardó en difundirse de Oriente a Occidente, arribando a al-Ándalus – siempre según Miguel Asín Palacios– de la mano del cordobés Ibn Masarra.

El Šayj al-Akbar recibió el método del examen meticuloso de conciencia, en Sevilla, de manos de Abū ʻAbd ʻAllāh b. Qassūm (m. *ca*. 1209),[40] quien lo recibió, a su vez, de Ibn Muŷāhid (m. 1178), uno de los sufíes más reputados de la época. Del primero nos cuenta que fueron compañeros durante un período de casi diecisiete años. Jurista, asceta y gran gramático, también pertenecía, al igual que Ibn Muŷāhid, al género de las gentes de la reprobación. Podemos deducir, por tanto, que el examen de conciencia constituye uno de los adiestramientos básicos de este grupo de místicos anónimos quienes, de acuerdo al consejo del Profeta: «Pedíos cuentas a vosotros mismos antes de que os las pidan»,[41] no dejan de interpelarse por todos sus actos y pensamientos, no dudando incluso en atraer deliberadamente sobre sí la reprobación ajena. Y escribe nuestro autor:

> Nuestros maestros tenían, pues, la costumbre de contabilizar lo que decían y lo que hacían y lo anotaban en un cuaderno. Después de la oración del anochecer se aislaban en su casa para pedirse cuentas. Tomaban el cuaderno y examinaban lo que habían sido sus actos y sus palabras a lo largo del día y asignaban a cada uno de sus actos lo que merecía; si merecía que pidiesen perdón, pedían perdón; si merecía el arrepentimiento, se arrepentían […]. Yo fui más lejos que ellos, yo anotaba también mis pensamientos; inscribía, pues, además de mis actos y mis palabras, todos los pensamientos que se me pasaban por la cabeza.[42]

Este pedirse cuentas a uno mismo supone poner de continuo en el punto de mira el propio yo, dejando de responsabilizar innecesariamente a los demás y a las circunstancias por las cosas que nos suceden. Por otra parte, el hecho de que se lleguen a registrar pormenorizadamente todos los pensamientos de la jornada –como precisa Ibn

‘Arabī– nos sugiere que el presente ejercicio se inserta en el terreno de la meditación avanzada. No se trata, pues, de una práctica de mera autocondena, sino de plena atención y constante vigilancia a todo cuanto uno piensa, dice y hace.

EL RETIRO ESPIRITUAL

Los ejercicios recién descritos –así como muchos otros– pueden ser acometidos, en condiciones óptimas, en el marco del retiro espiritual. Sin embargo, la soledad tan sólo es un medio provisional y nunca un fin en sí mismo para profundizar en el viaje que conduce desde la mera evocación mental hasta la auténtica presencia divina. Ibn ‘Arabī aborda el tema del retiro en varios de sus escritos, como el publicado en castellano con el título de *Viaje al Señor del Poder* (también conocido como «Epístola de las luces»), varios capítulos de *Las iluminaciones de La Meca* –como, por ejemplo, los capítulos 78, 79 y 205– y, asimismo, un manuscrito independiente, aún no publicado, titulado *El libro del retiro* (*Kitāb al-jalwa*).[43]

Sabemos que él mismo acometió, a lo largo de su vida, varios períodos de reclusión voluntaria de distinta duración. Huelga recordar que el episodio de su temprana apertura espiritual, que reorientó radicalmente su trayectoria biográfica, ocurrió durante un retiro de esa índole, en Sevilla, el cual emprendió cuando apenas contaba catorce o quince, movido por una extraña voz y sin haber recibido instrucciones directas de parte de maestro humano alguno. Algunos críticos de dudosas intenciones aseguran que los asiduos retiros a los que se sometió acabaron mermando su salud física y mental. Pero nada permite apoyar ese tipo de conclusiones desafortunadas –y mucho menos justas– con la memoria akbarí. Sus discípulos más allegados, amén de otros historiadores y biógrafos menos hostiles, no hacen ninguna mención al respecto, mientras que la ingente magnitud e insondable profundidad de sus escritos no parecen fruto de una mente desequilibrada. Lo único que sabemos con absoluta certeza es que Ibn ‘Arabī siempre recomienda prudencia y moderación en todo lo que atañe a prácticas ascéticas y devocionales y, en esa misma tónica, concibe el retiro espiritual como un mero instrumento para identificar la presencia divina en condiciones ideales de aislamiento y poder reconocerla luego en el tráfago de la vida cotidiana. En sí misma, la renuncia

absoluta al mundo –que constituye el despliegue de los tesoros de Dios– no cabe dentro del horizonte espiritual akbarí:

> Todo buscador de su Señor debe estar solo con su Señor en su conciencia más íntima, puesto que Dios le ha concedido una dimensión exterior y una dimensión interior sólo para que pudiese estar con Dios en su dimensión interior, al tiempo que le testifica en la dimensión exterior dentro de las causas secundarias, después de haberlo contemplado en su dimensión interior de manera que pueda discernir su presencia en medio de las causas secundarias. De otro modo, nunca podría reconocerle. El que entra en retiro espiritual con Dios tan sólo lo hace por ese motivo, puesto que la dimensión interior del ser humano es la verdadera celda de su retiro.[44]

Las "causas secundarias" es una expresión técnica del sufismo aplicada a todo lo que no es Dios –es decir, el cosmos y sus moradores– o, dicho de otro modo, a los velos y signos que, al tiempo que recubren la divina presencia, aportan indicios sobre su realidad. El retiro visible es una condición transitoria, mientras que el interior del ser humano constituye su auténtica celda de retiro. Y, abundando en su significación más profunda, vincula los términos retiro (*jalwa*) y vacío (*jalā*), explicando que el primero no es sino el reflejo del vacío primordial en el que es creado el cosmos, cuando «Dios era y nada había con Él», una condición que la persona que emprende el retiro debe tratar de actualizar. Ese vacío es el instrumento de retorno a la situación virginal del ser, la cual sólo puede alcanzarse en la vacuidad absoluta del corazón, más allá de identificaciones conceptuales y emocionales y más allá incluso de cualquier aferramiento a nuestra propia existencia. Finalmente –señala Ibn ʻArabī–, el retiro absoluto pertenece exclusivamente a la faceta interior o no-manifiesta de Dios, la cual permanece por siempre inviolable e incognoscible salvo para Él.

El Šayj al-Akbar expresa serias dudas con respecto a quienes acometen prácticas extremas de autoabnegación y tratan, con todo su empeño, de abstenerse de participar en el mundo. Si bien valora positivamente la utilidad de la ascesis en las etapas iniciales del sendero de autoconocimiento, también considera que la renuncia a ultranza no está de acuerdo con la naturaleza esencial de las cosas, que no son sino signos de Dios y el único medio que tenemos a nuestro alcance para reconocerlo. Los moradores del cosmos elevan de continuo alabanzas a Dios. Nuestra misma existencia constituye la máxima glorificación, ¿cómo pues se atrevería nadie a rechazar lo que Él ha dispuesto para nosotros? Tratar de renunciar al mundo equivale, en cierto sentido, a negar la posibilidad de incrementar nuestra comprensión de Dios:

> La «renuncia» a las cosas sólo puede ocurrir a través de la ignorancia y la falta de conocimiento de aquel que renuncia y mediante el velo que cubre sus ojos, es decir, la ausencia de develamiento y de testimonio […]. Si sólo supiesen o testificasen que la totalidad del cosmos habla para glorificar y alabar a su Creador y que el cosmos es testigo de Él, ¿cómo pueden renunciar a él cuando está dotado de esa cualidad?[45]

En cuanto a algunos de los requisitos que debe cumplir el retiro exterior, su duración suele ser de cuarenta días, cifra que reviste un profundo sentido en el contexto de la tradición monoteísta. Un dicho profético declara que «los manantiales de la sabiduría se derraman sobre el que se consagra exclusivamente a Dios durante un período de cuarenta días» (o, literalmente, cuarenta mañanas). Moisés dedicó el mismo número de noches a prepararse para el encuentro con su Señor (7:142), mientras que el cuerpo de Adán también esperó cuarenta días antes de que le fuese insuflado el Aliento del Todo-Misericordioso. Por su parte, Muḥammad no comenzó su predicación hasta cumplidos los cuarenta años. El hecho de que el mismo Jesús, quien permaneció cuarenta días en el desierto, el Profeta, quien también se retiraba a orar a la caverna de Hira', u otros personajes importantes de la historia religiosa de Oriente Medio, hayan llevado a cabo ese tipo de reclusión voluntaria, evidencia que fue una práctica muy arraigada, si bien parece haber caído en desuso en los últimos tiempos. Según la tradición, María se encontraba en uno de esos retiros cuando recibió la buena nueva de boca del arcángel Gabriel: «Y recuerda a María en la Escritura, cuando dejó a su familia para retirarse a un lugar de Oriente. Y tendió un velo para ocultarse de ellos» (19:16-17).

Antes de iniciar un retiro espiritual, Ibn 'Arabī recomienda desprendimiento de los deseos materiales y cierto control sobre la fantasía desbocada. Este último requisito resulta indispensable porque una imaginación descontrolada juega malas pasadas en un ambiente de alejamiento de nuestras condiciones habituales de vida. En el caso de no poder controlar la imaginación –escribe–, se torna imprescindible la presencia de un maestro. Dicha presencia siempre es recomendable, a no ser que se trate de una personalidad excepcional, como la del mismo Šayj al-Akbar, quien acometió su primer retiro sevillano sin contar con el consejo de nadie y obteniendo, no obstante, resultados extraordinarios. No cabe duda de que la fantasía nunca le jugó malas pasadas.

Como es lógico, deben observarse ciertas regulaciones relativas a horarios, descanso y alimentación. A ese respecto aconseja frugalidad en la alimentación, la cual ha de ser nutritiva y carecer de alimentos de origen animal, tratando de evitar tanto la sensación de hambre como de hartazgo excesivo. La proporción y combinación correcta de los

alimentos impide la emergencia de alucinaciones y delirios.[46] Amén de las cinco prácticas obligatorias con las que esta comprometido todo buen musulmán –ablución, oración, etcétera–, la principal ocupación del retiro debe ser cualquier tipo de *ḏikr*, aunque el preferible es el nombre de Allāh despojado de elaboraciones y adornos. El recuerdo constante es la cuerda que arrastra la conciencia de adorador, más allá de las sublimes o pavorosas experiencias que puedan acaecerle en el viaje inmóvil que conduce desde Él y hacia Él. Por eso, a lo largo del texto titulado *Viaje al Señor del Poder* vemos repetida la fórmula «si no te detienes aquí», que podemos considerar un giro del coránico «nada es igual que Él», y que no deja de evocar las palabras budistas del «más allá, más allá, más allá del más allá» (*gate gate parasamgate*) o el upanishádico «no es esto, no es esto» (*neti neti*). El recuerdo de Dios nos recuerda, valga la redundancia, que, por más excelso que resulte, todo lo que aparece a lo largo del camino no es Él:

> Continúa con el *ḏikr* hasta que te vacíes del mundo de la imaginación y vislumbres el de los significados abstraídos de toda materia. Conságrate al *ḏikr*, el recuerdo, hasta que se te manifieste Aquel a quien recuerdas y que el hecho de invocar en tu memoria se disuelva en el recuerdo verdadero. La extinción del *ḏikr* no sólo constituye la esencia de la contemplación sino también del sueño. La manera de distinguir entre ambos es que la contemplación deja sus pruebas y es seguida por un estado de felicidad, mientras que el sueño no deja nada tras de sí y es seguido, al despertar, por los remordimientos y la imploración.[47]

Existen dos compromisos insoslayables en cuanto al objetivo último del retiro espiritual sufí. El primero es que no hay nada, ni en este mundo ni en ningún otro, comparable a Dios mismo. Por consiguiente, cualquier condición, estado o revelación que pueda surgir a lo largo de ese camino sutilísimo, no es Dios sino que, a lo sumo, procede de Él. La segunda condición consiste en buscar de Él nada más que a Él, es decir, no los dones y experiencias que pueda ofrecernos sino tan sólo a Él. Lo único que de este y del otro mundo quiere la persona que acomete el retiro es a Dios y lo único que quiere de Dios, más allá de paraísos e infiernos, de éxtasis y pruebas, es a Él mismo.

Y, a modo de conclusión del presente capítulo, sirvan estas elocuentes palabras, donde el Šayj al-Akbar menciona distintos estilos de búsqueda espiritual, subrayando que ninguno de ellos constituye un fin en sí mismo:

> El asceta renuncia al mundo para obtener su valor; el que confía se pone en manos de su Señor para alcanzar su meta; el discípulo trabaja con entusiasmo para abolir su pena; el adorador pone su celo en la esperanza de arribar a la proximidad; el conocedor tiene sus miras en la llegada. ¡Pero la verdad sólo se revela a aquel que ha eliminado sus huellas y ha perdido hasta su nombre! El conocimiento es un velo sobre

lo conocido y la sabiduría una puerta ante la que todos se detienen. Igualmente, los restantes medios espirituales son instrumentos –como lo son las vocales– y, si los tomas como un fin, cegarán tu mirada y apagarán tus luces.[48]

13. EL VIAJE NOCTURNO Y LA ASCENSIÓN

El musulmán es, ante todo, un viajero. El Islam es un itinerario que conduce de Dios al ser humano, a través de la revelación, y del ser humano a Dios, gracias al despertar y pleno desarrollo del potencial interior que atesora cada individuo. Asimismo alienta el movimiento cuando prescribe la peregrinación a la Kaaba al menos una vez en la vida, mientras que varias aleyas coránicas recomiendan encarecidamente recorrer de manera infatigable la vasta tierra de Dios, donde Él ha esparcido sus signos. Siguiendo ese consejo, fueron y siguen siendo muchos los sufíes que, al igual que Ibn ʻArabī, han recorrido de manera infatigable la tierra y el mar –y también geografías mucho más sutiles– siempre en pos de los signos divinos. La terminología del sufismo está plagada de términos que aluden a la circunstancia del viaje. De ese modo, el trayecto que lleva hasta la realidad última recibe el nombre de camino (*ṭariqa*) y varias veces a lo largo de la jornada, durante sus oraciones, el creyente solicita ser conducido por la vía recta (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*).

En general, existen distintos tipos de viajes religiosos: peregrinaciones a lugares sagrados, vagabundeos por parajes remotos e inhabitados, visitas a maestros y tumbas de santos, y, por supuesto, el viaje interior que se efectúa en soledad, sin moverse físicamente del sitio, mediante la oración y el recuerdo, hasta arribar allí donde uno pierde cualquier punto de referencia acerca de lugares y tiempos y olvida hasta su nombre. Ese itinerario sumamente especial, que conduce mucho más lejos que ningún otro, también se denomina "Viaje nocturno" (*isrā'*) y "Ascensión" (*mi'rāŷ*). A lo largo de su vida, Ibn ʻArabī puso en práctica todas las modalidades viáticas recién enumeradas, así como el reposo absoluto en el centro más íntimo del ser o lo que se conoce como "estación más allá del viaje".

En el texto publicado en castellano como *El esplendor de los efectos del viaje*[1] aborda el concepto tanto en sus sentidos teológico y místico, como ontológico y cosmológico. En dicho trabajo sostiene, por ejemplo, que todo cuanto existe –con excepción de la faceta no-manifiesta o interior de Dios– se halla inmerso en un viaje infinito. Y escribe: «El origen de la existencia es el movimiento. En ella, no puede haber inmovilidad, pues regresaría a su origen, que es la ausencia. Nunca jamás cesa el viaje, ni en el mundo superior ni en el inferior…».[2] El movimiento es la tónica de lo creado, y siendo el amor la esencia del movimiento, podemos colegir que este es un viaje de amor. El Šayj al-Akbar agrupa todos los viajes en tres categorías: desde Él, hacia Él y en Él. El viaje que procede de Dios constituye el don de la existencia, el viaje en Él se caracteriza por el extravío y la perplejidad, mientras que el trayecto hacia Él es de dos tipos: «por tierra y por mar» (10:22), haciendo referencia, tal vez, a las vías seca y húmeda preconizadas por la alquimia clásica. No obstante, otra explicación más acorde con la tradición sostiene que la ruta terrestre es la que toma como punto de partida la fe en la revelación, y, por su parte, la ruta marítima, más incierta e incluso peligrosa, se refiere al pensamiento racional.

El movimiento es inagotable, y cuando uno cree haber llegado a su destino, siempre descubre ante sí un nuevo horizonte que alcanzar. Desde que emergen de la no-existencia a la existencia, los seres se hallan en continuo movimiento de retorno a Él y, después, siguen viajando en Él, quien carece de principio y final. Esferas celestes, estrellas y planetas nunca cesan de desplazarse, mientras que nacimiento, juventud, vejez y muerte constituyen otra clase de movimiento o transformación incesante. Cada respiración, acción, sentimiento, pensamiento y estado de conciencia –sueño, ensueño, despertar, tristeza, alegría, amor, odio, etcétera– es un tipo de viaje que se inserta en otro rumbo, mucho más vasto, que es el itinerario de Dios, a Dios y en Dios, cuyos límites escapan a toda concepción. Adán y Eva emprendieron, tras su expulsión del paraíso, su propio y peculiar viaje hacia el perdón. También Idrīs acometió el viaje de la elevación, Noé, el de la salvación, José, el de la astucia y de la prueba, Moisés, el de la cita divina, mientras que Muḥammad emprendió el Viaje Nocturno y la Ascensión, también denominado “viaje de la visión”. Sólo este último se encuentra a salvo de los peligros inherentes a otra clase de recorridos, puesto que no está motivado por la voluntad del sujeto, sino por una elección divina.

Pero, como ocurre con todas las estaciones espirituales, también a la etapa del viaje sucede la de superación del viaje porque, según señala, aunque este se inicia en Dios y conduce de nuevo a Él, el peregrino ha de saber que Él le acompaña, paradójicamente, de principio a fin del camino. Estemos donde estemos –como nunca se cansa de enfatizar Ibn ʻArabī–, Dios siempre está con nosotros:

> Dios dijo: «No hay nada como Su igual. Él es el Oyente, el Vidente» (42:11). De ese modo, se ha descrito a sí mismo con una descripción que sólo a Él corresponde necesariamente, como expresan sus palabras: «Y Él está con vosotros dondequiera que os halléis» (57:4). Así pues, Él está con nosotros donde quiera que estemos, tanto en el estado en que desciende hasta el cielo de nuestro mundo durante la tercera parte de la noche, mientras permanece sentado en su Trono (5:20), cuando mora en la Nube, cuando está en la tierra y en el cielo (43:84) o en el estado en que se halla más cerca del ser humano que su propia vena yugular (50:16). Todas ellas son calificaciones con las que sólo Él puede ser descrito. De ahí que Dios no traslade a su servidor de un lugar a otro para que pueda verle, sino tan sólo para que contemple Sus signos (41:53), aquéllos que no fueron vistos por él […]. Él ha dicho: «Yo sólo lo hice viajar de noche para que contemplase los signos y no para traerle hasta Mí: porque ningún lugar puede contenerme y Mi relación con todos los lugares es la misma. Sólo el corazón de Mi servidor, el auténtico creyente, me contiene. Así pues, ¿cómo podría hacerle viajar hasta Mí, si estoy con él dondequiera que se halle?»[3]

Las religiones abrahámicas –judaísmo, cristianismo e Islam– recogen varios relatos sobre los viajes extramundanos de distintos profetas quienes, guiados por lo general por una entidad angélica, fueron capaces de testimoniar, en su curso, los misterios más profundos. Cabe citar, a ese respecto, el viaje del profeta Ezequiel, la ascensión de Elías a los cielos, transportado por un carro de fuego, el sueño de la escala de Jacob o, en la tradición neotestamentaria, la mención de Pablo de que fue arrebatado hasta el tercer cielo, «donde oyó palabras inefables que no le es dado al hombre expresar» (Corintios, 12:2-4). Tanto en el sufismo como en otras tradiciones místicas ese periplo extraordinario –más allá de los confines del cuerpo y de la propia conciencia ordinaria– es un hito que afrontan quienes son arrebatados por Dios. Porque, siendo Él el principal agente del viaje –importante es precisarlo–, ninguna técnica ni método ascético-místico pueden procurar directamente ese resultado, sino que constituye una gracia divina, un don infuso no por buscado más conseguido. Las técnicas pueden crear, a lo sumo, las condiciones propicias, pero tratándose de un viaje más allá del yo, no puede ser fruto de la voluntad personal. Sencillamente, sucede tanto a individuos con una aparente preparación ascética o mística, como a quienes carecen de ella.

Se trata, en cualquier caso, del mismo recorrido cosmológico –aunque, esta vez, en sentido inverso– que se produce durante el proceso de manifestación de los existentes. La parte denominada "Viaje Nocturno" se refiere, específicamente, al recorrido horizontal a través de los reinos de la creación, personificados por los cuatro elementos (tierra, agua, fuego y aire) y por los cuatro reinos naturales (mineral, vegetal, animal, humano), hasta arribar al emplazamiento desde el cual se emprende la ascensión propiamente dicha, representado por el lugar de adoración más alejado, que se corresponde, en el caso de Muḥammad, con Jerusalén. Aparte de otros posibles sentidos, el lugar de adoración más próximo –explica el Šayj al-Akbar– alude al cuerpo, mientras que el más lejano designa las realidades espirituales sutiles a las que accede el viajero una vez que se despoja de las envolturas que recubren su centro de conciencia más íntimo. Si la primera parte del viaje tiene un carácter horizontal y nocturno, la ascensión es vertical y conduce directamente a la luz de las luces.

VIAJE NOCTURNO Y ASCENSIÓN DE MUḤAMMAD

Así pues, partiendo del lugar de adoración más próximo (Meca), pasando por el más lejano (Jerusalén) y, desde ahí, atravesando las esferas materiales, imaginales y espirituales de la existencia, el Viaje nocturno y la Ascensión condujeron a Muḥammad a «dos arcos de distancia o menos» (53:1-18) de la fuente suprema de la existencia. El Corán menciona someramente dicho periplo metafísico en las primeras aleyas de la azora titulada «El viaje nocturno»: «¡Gloria a Aquel que hizo viajar a Su siervo de noche, desde la Mezquita Sagrada a la Mezquita Lejana, cuyos alrededores hemos bendecido para mostrarle parte de Nuestros signos!» (17:1). Por otro lado, la azora que lleva por título «La estrella» también contiene significativas referencias a dicho recorrido como, por ejemplo, que en su curso Muḥammad alcanzó «el más alto horizonte» (53:7), recibiendo en ese instante la esencia de la revelación. Y proclama Ibn ʻArabī:

> Gloria a quien en la noche ha hecho viajar a su servidor
> para hacerle ver sus signos ocultos,
> como su presencia en su ausencia,
> su ebriedad en su sobriedad y su ocultación en su permanencia…[4]

La fecha exacta en que se produjo, por primera vez, ese evento sigue siendo objeto de controversias. La opinión más generalizada es que ocurrió en el décimo año tras el inicio de la revelación del Corán, un período en que los primeros musulmanes vivían arduas horas de persecución. Según el biógrafo y erudito bagdadí Muḥammad Ibn Sa'd (m. 845), el Viaje nocturno y la Ascensión ocurrieron dieciocho meses antes de la Hégira. En sus respectivos Ṣaḥīḥ –recopilaciones autorizadas de tradiciones proféticas–, tanto al-Bujārī como Muslim consignan, en líneas generales, las diversas etapas de dicho recorrido.

De ese modo, en su primera parte, el Viaje Nocturno propiamente dicho, el Profeta cabalgó sobre una criatura (*al-burāq*) de naturaleza extraordinaria –dotada de rostro humano y más grande que un asno, pero menor que un mulo– que había servido de montura a los profetas previos y cuyo paso sobrepasaba los límites de la vista. Arribó a la mezquita al-Aqsà y, tras efectuar dos veces la oración preceptiva, se le apareció el arcángel Gabriel, quien le dio a elegir entre dos recipientes para beber, uno con vino y otro con leche, escogiendo el último. Entonces Gabriel le dijo: «Has acertado en la naturaleza primordial». A continuación, condujo a Muḥammad, en la parte ascendente del recorrido, a través de las siete esferas celestiales –cada una regida por su correspondiente profeta–, hasta arribar al Azufaifo del Límite, el cual marca el confín del séptimo cielo y la frontera que no pueden traspasar las criaturas. Pero Muḥammad avanzó más allá, y Dios «le mostró lo que le mostró» (53:10).

Un detalle interesante distingue, no obstante, el viaje del Profeta del itinerario del resto de los santos ya que, si bien estos solamente se desplazan en espíritu, al menos en una ocasión –sostiene el Šayj al-Akbar–, el Profeta también efectuó ese periplo sin desprenderse de su envoltura carnal. La tradición mantiene que, si bien Dios hizo viajar de noche a Muḥammad en treinta y cuatro ocasiones, tan sólo en una de ellas éste efectuó corporalmente dicho viaje mientras que, en el resto, sólo lo hizo con su espíritu. Esa afirmación no sorprende demasiado en el presente contexto, puesto que otros profetas –como Idrīs/Enoc, Elías o Jesús, por ejemplo– también se elevaron, tanto en cuerpo como en espíritu, más allá del dominio de la generación y la corrupción.

Sea como fuere, dicho viaje es nocturno –señala nuestro autor–, ya que discurre más allá del dominio visible de las apariencias, siendo la noche «el momento del misterio y del ocultamiento […] y el más querido por los amantes porque es entonces cuando se unen y porque el retiro con el amado se lleva a cabo de noche».[5] Es el mismo motivo

que reaparece con intensidad en la mística carmelitana posterior, como en estas palabras de san Juan de la Cruz: «Oh noche que juntaste amado con amada, oh noche más clara que la alborada». Mucho más que una alegoría poética, el motivo de la noche es una vivencia espiritual muy concreta:

> Y, cuando Muḥammad descendió de su adoración, fue conducido en un viaje nocturno hacia la ausencia de la ausencia. Allá pudo contemplar a su Amado, la Verdad, como uno y único, pues el amor requiere celos y no quedan ni los restos del adorador […]. La revelación es un encuentro nocturno, al ocurrir en la noche el viaje. De entre todas las formas de parlamento, la nocturna es la más elevada, ya que sucede en sitio apartado, recogido, en el lugar de la intimidad, la proximidad y la elección.[6]

Afirma, además, que ese viaje discurre a través de los signos de Dios, pero no conduce hasta Él mismo, porque Dios no está confinado en ningún lugar ni tiempo. Para Él, todos los lugares y tiempos son idénticos. Recordemos también que el Corán declara que los signos divinos pueden ser vislumbrados en el horizonte y en uno mismo. Según la explicación que nos brinda Ibn ʻArabī, la mención de que Muḥammad se encontró «a dos arcos de distancia o menos» de la divina presencia alude, en el presente contexto, a los signos en los horizontes, mientras que los signos que vio en sí mismo «suponen arduas cuestiones tales como el yo del yo, la servidumbre de la servidumbre y la ausencia de la ausencia».[7]

Viaje Nocturno y Ascensión de Ibn ʻArabī

¿Pero cuáles son, con mayor exactitud, las etapas del prodigioso itinerario que condujeron al Profeta y al propio Ibn ʻArabī, al igual que a otros intrépidos viajeros del espíritu, «a dos arcos de distancia o menos» de aquello que es principio y fin de todo viaje? El Šayj al-Akbar aborda los pormenores de su propia experiencia en diversas instancias. Sin duda, la principal de ellas es el *Libro del Viaje Nocturno*, escrito en Fez –en abril del año 1198– poco después de atravesar una experiencia de esa índole, donde relata su propio periplo metafísico a través de las sucesivas esferas de la existencia. También nos ha legado dos capítulos, en *Las iluminaciones de La Meca*, dedicados a este particular: los capítulos 367 y 167.[8] El primero constituye un resumen general y más accesible del relato escrito en Fez, mientras que el capítulo 167 destila un tono mucho

más impersonal ya que, en él, no consigna tanto su propia experiencia, como los respectivos viajes de un filósofo y de un contemplativo, denunciando las limitaciones de la comprensión intelectual en comparación con la sabiduría procurada por la develación y el sabor directo. A lo largo de la presente sección combinaremos el contenido de ambos escritos para intentar dibujar un mapa de los principales hitos por donde discurren el Viaje Nocturno y la Ascensión.

Llama la atención que el Šayj al-Akbar aborde, en los prolegómenos del capítulo 167, los principios fundamentales del arte de la alquimia y compare este recorrido espiritual con un proceso de transformación alquímica donde el oro, que simboliza la perfección a la que se reducen, en última instancia, todas las substancias y accidentes, es capaz de transmutar la constitución aparente del burdo metal –el pequeño yo– en su contraparte más pura y luminosa.[9] Dos son los procedimientos alquímicos que describe en ese pequeño opúsculo: el primero consiste en restablecer la naturaleza primordial, mientras que el segundo estriba en eliminar los defectos y enfermedades que pueden surgir, debido a causas adventicias, en su crecimiento. Al igual que el oro, el ser humano está hecho a imagen de la perfección, una perfección cuyo desarrollo, no obstante, se ve sometido a diversos avatares.[10]

Como ya hemos señalado, el Viaje Nocturno propiamente dicho conlleva la disolución de la naturaleza compuesta –lo que él denomina naturaleza sublunar–, y, en su curso, el viajero abandona los aspectos de su propia constitución que se corresponden con los cuatro elementos tradicionales (tierra, agua, fuego y aire) y los cuatro reinos naturales (mineral, vegetal, animal y humano), hasta que queda, en un profundo proceso de de-creación, totalmente despojado de sus envolturas materiales. De ese modo, los reinos naturales desaparecen en un orden preciso. La primera envoltura en disolverse es la humana, merced a un tipo de muerte iniciática que, según explica, constituye un doloroso proceso de "contracción" (*qabḍ*) drástica de la conciencia del mundo exterior y de uno mismo. Esa muerte santificada –o pequeña muerte voluntaria, como la define en el segundo capítulo de *Las iluminaciones de La Meca*– libera de cualquier otra muerte, en consonancia con las palabras del Profeta: «Morid antes de morir».

Una vez que el viajero se ha despojado, en la fase horizontal de su recorrido, de las envolturas que recubren su conciencia más profunda, no resta ningún componente corporal del que dependa o al que deba prestar atención. Cuando, una vez concluido el viaje, se lleva a cabo el retorno a la conciencia ordinaria –pues el itinerario completo

siempre es de ida y vuelta–, el peregrino reconstruye su yo con una composición distinta a la que tenía inicialmente, debido a que dispone de un conocimiento que no poseía antes. Así pues, regresa a su experiencia habitual, a través de los distintos planos de existencia, recogiendo en cada uno de ellos la porción de sí mismo que había abandonado y reintegrándola de nuevo en su propio ser. Según Michel Chodkiewicz, esa reconstrucción de lo que el viajero ha dejado atrás no constituye una mera recuperación de lo que había anteriormente porque «cada vestidura de la que se ha desprendido durante su ascensión se halla ahora vuelta del revés, como un vestido que uno se pone primero por las costuras de la cabeza. Así, el lado incorrecto es ahora el correcto y lo que estaba oculto se ha hecho visible. El *wali* (santo) se "reviste" con los elementos de su ser que había devuelto previamente a sus respectivos mundos; pero, al haber quedado del revés, esos elementos han experimentado una metamorfosis».[11]

El inicio del peregrinaje extramundano de Ibn ʻArabī viene marcado por el encuentro –al igual que ocurriese años después en La Meca– con el "joven eterno", el hablante silencioso que, gracias a la lectura de los misterios atesorados en su propia constitución, le transmitirá los vastos conocimientos que desplegará en su inmensa obra. Debemos recordar únicamente que, al principio de su periplo metafísico, el profeta Muḥammad también se encuentra con la personificación del Islam en la forma de un joven de bello rostro, vestido de manera espléndida y despidiendo un agradable aroma. Pero veamos lo que él mismo nos relata:

> Partí de la tierra de al-Ándalus buscando la Casa Santificada (Jerusalén), tomando la entrega por báculo, el esfuerzo por lecho y la confianza por provisión. Recorrí el sendero a la busca de las gentes del ser y del encuentro, esperando que yo pudiese aparecer en el seno de su compañía. Así, en la corriente de la miríada de ríos y la fuente de Arīn, me encontré con un joven de esencia espiritual, cualidades señoriales e inclinación angélica.[12]

Ese encuentro acaece, como podemos constatar, en la misteriosa "fuente de Arīn", ubicada en un punto equidistante entre todos los extremos, esto es, en el centro del mundo. En otro texto nos proporciona información adicional sobre ese emplazamiento privilegiado, también llamado "monte Sinaí" y "ciudad segura", precisando que está formado «de agua y arcilla y reúne la más bella de las constituciones y el más inferior de los grados (95:1-5)»,[13] refiriéndose obviamente al cuerpo humano, que el Šayj al-Akbar identifica con la vasta tierra de Dios. Y prosigue diciendo:

> […] Cuando arribé a ella, y desapareció la aspiración que me había conducido allí, pregunté a uno de mis más queridos compañeros y amigos: «¿Hay en ésta, tu tierra, algún guía al que confiarse o algún maestro a cuyos pies sentarse?» Me respondió: «Aquí hay un maestro que es escrupulosamente claro en percepción y cuestionamiento y que transmite perfectamente las enseñanzas. Se llama "padre de la humanidad" y enseña en el templo de la luna. Bajo su tutela suceden maravillas. No hay velo que te separe de él».
> De pronto, me elevé como si me liberase de mi prisión y me desprendiese de una pesada carga, hallándolo en el centro de su obra. Cuando me encontré con su espíritu secreto, vi a una persona de semblante luminoso y palabra elocuente. Se puso en pie como muestra de respeto y me honró con una calurosa bienvenida diciendo a los presentes: «Él es (uno) de los míos». Ellos me miraron y me aceptaron entre sus hermanos y acólitos. Me sentía más bien cohibido y mi corazón estaba sobrecogido por el temor reverencial.[14]

Es así como arriba al primer cielo. En él, el primer profeta, Adán, le instruye sobre los secretos relativos a la misericordia que abarca todas las cosas, así como al carácter transitorio de cualquier tipo de padecimiento. Según le comunica, el destino último de los seres –incluidos los más malvados– es la felicidad porque todos los nombres divinos, tanto los coléricos como los compasivos, están regidos por el nombre del Todo-Misericordioso, alfa y omega de la creación. Es la compasión universal la que tiene la primera y la última palabra en la existencia. Por ese motivo, la ira divina es relativa, mientras que el amor es absoluto. Si bien Ibn ʻArabī sostiene, en consonancia con la doctrina teológica tradicional, la eternidad del infierno, no comparte la idea de la eternidad del castigo. Los seres destinados a las moradas infernales permanecen en ese emplazamiento último, pero ven transformado el fuego en felicidad, paz y frescura. Se trata, en definitiva, de individuos cuya naturaleza es ígnea y está hecha para el fuego, hasta tal punto que, si penetrasen en el paraíso, padecerían horribles tormentos.

El segundo cielo que visita en su ascensión es el de Mercurio –gobernado por Jesús y por su primo, Juan el Bautista–, donde constata el modo en que la vida se difunde en todas las cosas sin excepción. Jesús es el espíritu de Dios y Juan representa la vida. Dada la inseparabilidad de espíritu y vida, ambos profetas permanecen siempre unidos. Jesús explica al viajero que el poder de resucitar a los muertos procede del arcángel Gabriel: el espíritu universal. Jesús es, además, el patrón de la alquimia porque integra las dos vías alquímicas a las que hemos aludido previamente, es decir, la potenciación de la perfección que subyace a cualquier condición del ser y la eliminación de la imperfección que recubre la excelencia original. El primer acto está simbolizado –según el Šayj al-Akbar– por el hecho de que es capaz de restaurar la vida y el segundo porque sana todas

las enfermedades. En este cielo radica también la ciencia de la alta magia, fundamental en el uso de letras y palabras, siendo la sede de encantamientos y sortilegios y el origen de la inspiración de oradores y escribas. Sin embargo, no constituye la fuente de inspiración de los poetas, que está asignada a Venus, la siguiente esfera cosmológica. Ibn ʻArabī explica que la palabra de Muḥammad pertenece al segundo cielo porque fue enviado para mostrar el sentido explícito, mientras que: «La poesía surge del sentimiento; su ámbito es la síntesis, no el análisis; por eso, es lo opuesto de la claridad».[15]

En el tercer cielo –la esfera de Venus y el reino de la formación, el ornato y la belleza– habita José, arquetipo de la hermosura y depositario del conocimiento poético y la oniromancia. También es la esfera de la imaginación activa, ya que José ha recibido el excedente del barro con el que fue creado Adán y que, recordémoslo, constituye la materia prima de la vasta tierra de Dios o mundo imaginal. Una recomendación clausura la visita del Šayj al-Akbar al tercer cielo, ya que José le menciona la prueba que afrontó al ser encarcelado, tras responder al enviado del faraón que sólo aceptaría ser liberado si se retractaban las mujeres que habían levantado falso testimonio contra él, tal como recoge la azora 12 del Corán, dedicada íntegramente a dicho profeta. El mensaje de José es que uno sólo debe confiar en el sabor de su propia experiencia:

> Así pues, no digas: «Si hubiese estado en el lugar de esa persona cuando se le dijo esto o aquello y ella respondió de ese modo, yo no hubiese dicho lo mismo». No, por Dios, si lo que le sucedió a ella te hubiese ocurrido a ti, también hubieses dicho lo que ella dijo porque el estado más poderoso (de la experiencia directa) controla al estado más débil.[16]

El cuarto cielo –la esfera central del sol y el corazón del cosmos– es el emplazamiento donde fue transportado Idrīs en cuerpo y alma. El Šayj al-Akbar le plantea varias preguntas sobre sus distintas apariciones a lo largo de la historia y su función como "polo" o centro supremo de la jerarquía espiritual. El nombre de dicho profeta, de quien se dice que «fue ascendido a un lugar elevado», se menciona en diversas ocasiones en el Corán (19:57-58; 21:85-86), estando asociado –y, en ocasiones, completamente identificado– con distintos personajes que suelen mostrar extrema longevidad, como Enoc, Elías o la triple figura de Hermes, transmisor de numerosas ciencias, tanto exotéricas como esotéricas, según la antigua tradición helenística e islámica.

En este cielo –escribe el Šayj al-Akbar– reside el conocimiento relativo a la revolución perpetua de las manifestaciones divinas o la infinita variedad de las teofanías. Asimismo contempla «la noche envolviendo al día y el día envolviendo a la noche, en referencia a las palabras coránicas: «Cubre el día con la noche» (13:3) y constata la diferencia que existe entre los hijos de la noche y los hijos del día. Michel Chodkiewicz nos desvela parte del mensaje de ese intrincado simbolismo aclarando que los hijos del día se refieren a los místicos que muestran a los demás sus logros espirituales, mientras que los hijos de la noche son los santos ocultos, los *malāmiyya*, quienes mantienen a salvo de los ojos del mundo sus más que probadas, aunque disimuladas, virtudes.[17]

Además, en el diálogo que entabla con Idrīs, este le explica que Dios siempre está de acuerdo con todo lo que se dice acerca de Él. Cualquier tentativa de definición de la realidad última es correcta desde el punto de vista de lo que incluye, y falsa desde la perspectiva de lo que excluye. Lo que nos impide cobrar conciencia de la parte de verdad que entraña cada experiencia es la interpretación conceptual que le atribuimos. En definitiva, el error siempre está contenido en una verdad mayor:

> El error es una cuestión relativa, mientras que la verdad es el principio (inmutable). Aquel que conoce verdaderamente a Dios y el mundo sabe que la verdad es el principio siempre presente que nunca cesa de ser, y sabe también que el error (ocurre) a través de la oposición de dos puntos de vista. Sin embargo, dado que la oposición (de las dos perspectivas) es inevitable, entonces, el error también es inevitable. Así pues, quienquiera mantenga (la existencia real del) error (también mantiene (la existencia anterior y la realidad de) la verdad; y quienquiera que mantenga la no-existencia (última) del error dice la verdad y postula que el error (se deriva) de la verdad.[18]

El profeta Aarón reina en el quinto cielo, la esfera de Marte y el mundo del temor, la aflicción y la cólera divina. Es en este punto donde emerge la divergencia y el conflicto en el dominio de la creación. Aquí se encuentra de nuevo con Juan el Bautista, recalcando los paralelismos con el propio viaje del Profeta, quien también halló a dicho personaje en la presente esfera. Con Juan entabla este breve e ilustrativo intercambio de palabras:

> Le dije: «No te he visto a lo largo del camino, ¿hay algún otro sendero que conduzca a este lugar?» Me respondió: «Cada persona posee su propio sendero y nadie, excepto ella, lo recorre». Le pregunté entonces: «¿Dónde residen los diferentes senderos?» Me respondió: «Llegan a ser a través del viaje mismo».[19]

El Šayj al-Akbar también mantiene con Aarón un substancioso diálogo donde abordan un tópico fundamental en el pensamiento akbarí, esto es, la afirmación de la realidad del cosmos en contra de quienes sostienen que es una completa ilusión, un punto que distingue a la genuina doctrina de la unidad del ser de la llamada "unidad absoluta" (*al-waḥda al-muṭlaqa*). Aarón le advierte de que el desconocimiento de que el cosmos es una manifestación divina –la plasmación del Aliento del Todo-Misericordioso– ha conducido a muchos a negar su realidad, olvidando que la unidad del ser no anula la multiplicidad de los existentes. Porque, si bien desde el punto de vista del sujeto que atraviesa la experiencia de aniquilación mística, se eclipsa la conciencia del mundo exterior, este no desaparece en ningún caso: «La existencia no es sino su perfección, de manera que quien la pierde no forma parte de los perfectos».[20]

El sexto cielo –el de Júpiter– es el reino del "amor celoso" y se encuentra bajo el arbitrio de Moisés. Éste le explica, en alusión al episodio bíblico y coránico de la zarza ardiente, que las revelaciones divinas (teofanías) sólo acaecen en la forma de las creencias y las necesidades del servidor. Cada vez que experimentamos una carencia –material o espiritual– nos falta Dios en realidad, y quien desea algo o a alguien por su belleza está prendado de la belleza divina.[21]

Moisés también le habla de su encarecida petición a Dios para que le concediese el don de la visión sin velos: «¡Señor, muéstrate a mí, que pueda mirarte!» Dijo: "No me verás"» (7:143). Ibn ʻArabī no entiende, de entrada, cómo habiendo sido elegido profeta y mensajero de Dios, Moisés solicitó la visión suprema, sobre todo teniendo en cuenta las palabras de Muḥammad: «Antes de morir, ninguno de vosotros verá a Dios». Moisés le confirma que esas palabras son irrefutables y que no fue capaz de percibir a Dios hasta que no cayó en un estado de muerte aparente. Y añade: «No fue sino al despertar cuando supe que lo había visto. Por esa razón dije: "He retornado a ti", pues no retorné a nadie sino a Él».[22] Como colofón de su conversación, Moisés le explica que, antes de esa experiencia, veía a Dios de continuo pero, al igual que el resto de las personas, ignoraba que lo percibía. Aunque el sabio y la persona ordinaria captan la misma realidad, sólo el primero es plenamente consciente de lo que está viendo.

El séptimo y último cielo –la esfera de Saturno, el dominio de la gravedad, la serenidad, la estabilidad y la trampa divina– está regido por Abraham. La vinculación de la presente esfera con la celada divina tiene que ver con el hecho de que constituye el final de la ascensión a través de las sucesivas esferas celestiales, con lo que el viajero

puede creer que ha arribado a su meta y que ya no le queda ningún mundo que sobrepasar, ni ninguna nueva comprensión que alcanzar. En este punto se alza la Kaaba celeste, prototipo de la terrestre y meta de la peregrinación continua de los ángeles. Tal como le aconseja Abraham: «Estando presente con Dios en todo momento, haz que tu corazón sea como esta casa».[23] Porque este portentoso viaje no transcurre sino en el mismo corazón del viajero, un corazón tan amplio y profundo como para albergar a Dios:

> Después vi la Casa Visitada (52:4), y de pronto aquí estaba mi corazón, había ángeles que «¡entraban en él cada día!» Lo Real se manifiesta (al corazón), que es el (único) que puede abarcarle entre «setenta mil velos de luz y oscuridad». Así, Él se manifiesta «al corazón de Su servidor» a través de esos (velos) porque «si se manifestase sin ellos, las luces radiantes de Su Faz consumirían el aspecto criatural del servidor».[24]

La llegada al Azufaifo del Límite clausura la presente etapa de la ascensión. Aquí toca a su fin el mundo de la generación y la corrupción del que forman parte las esferas cósmicas recién atravesadas. A partir de ahora, el viajero se desplaza por otro tipo de geografía, mucho más sutil, que le acerca progresivamente a la presencia divina. Este es el punto donde, de acuerdo con las narraciones clásicas, el ángel Gabriel deja a Muḥammad para que prosiga solo su recorrido. El Azufaifo del Límite, cubierto por una luz impenetrable, se describe como un gran árbol del que brota un caudaloso río que se diversifica en tres arroyos –Torá, Evangelios y Corán– subdivididos, a su vez, en múltiples corrientes menores. Cada una de ellas representa un tipo de revelación y quien bebe de sus aguas recibe la herencia profética correspondiente.

Aunque la descripción del Viaje Nocturno y la Ascensión contenida en el capítulo 367 está a punto de concluir, el capítulo 167 se muestra más prolijo en detalles sobre lo que se cierne más allá. De modo muy sucinto añadiremos que el viajero prosigue su recorrido ascendente, atravesando las esferas de las estaciones, las estrellas fijas, las Altas Torres –o cielo sin estrellas–, el Pedestal, la Luz excelsa y el Trono del Misericordioso. La clasificación ofrecida en ese capítulo difiere, en pequeños detalles, de otros esquemas como, por ejemplo, el que hemos delineado en la sección correspondiente de este libro. La morada de la Luz excelsa es –según consigna– el origen de los estados místicos que experimentan algunos seres humanos.[25] Una vez emerge de dicha luz, el peregrino arriba al Trono y recibe el conocimiento último de la

ciencia de los elixires, descubriendo «la naturaleza del elixir que tiene la virtud de transformar el cuerpo en oro o plata».[26]

El Trono divino marca el límite superior de los cuerpos y las formas. Más allá no existe cuerpo con figura ni dimensión alguna. A partir de ese momento, el viajero acomete una nueva etapa de la ascensión, que ya no se efectúa con la conciencia imaginal, sino que es puramente inteligible. Los reinos que visita en esta fase de su periplo son: substancia universal, naturaleza sin componer, Tabla preservada y Cálamo supremo (Alma universal e Intelecto primero), Nube primordial y la divina presencia del Uno-Único. En la culminación de su viaje –y volvemos ahora al capítulo 367–, Ibn ʻArabī se percibe a sí mismo transformado completamente en luz. Tal como sigue explicando:

> Pero entonces Él descendió sobre mí con sus palabras: «Di: Creemos en Dios y en lo que ha descendido sobre Abraham, Ismael y Jacob y las tribus, y en lo que recibieron de su Señor Moisés, Jesús y los profetas. No hacemos distinción entre ninguno de ellos y nos sometemos a Él» (3:84). Así, con este signo me concedió su signo y me clarificó la cuestión e hizo que ese signo fuese para mí la clave de todo conocimiento. Así pues, supe que era la totalidad de los que me habían sido mencionados. Gracias a esa inspiración recibí la buena nueva de que había alcanzado la estación muḥammadí y que me contaba entre los herederos de la comprehensión de Muḥammad […].
>
> Mientras todo esto me sucedía, exclamé: «¡Basta, basta! Mis elementos (corporales) están colmados, mi lugar no puede contenerme» y, a través de esa (inspiración), Dios me separó de mi dimensión contingente. De ese modo, alcancé, durante ese viaje nocturno, los verdaderos significados de todos los nombres y vi que todos ellos remitían a un solo Nombrado y a una misma Esencia: ese Nombrado era el objeto de mi contemplación y esa realidad esencial era mi propio ser. Porque mi viaje sólo ocurrió en mí mismo y sólo me condujo a mí mismo y, gracias a eso, llegué a saber que yo era un puro servidor, sin el menor rastro de soberanía.[27]

Habiendo alcanzado la estación muḥammadí –o de la máxima proximidad divina– y, viéndose transformado en pura luz, el viajero ve borrado todo rastro de sí y accede al conocimiento directo de la realidad suprema. Entonces, «lo par y lo impar se reúnen. Él es y tú no eres […]. Él se ve a sí mismo a través de sí mismo».[28] Eso es, en suma, lo que significan las palabras del Profeta: «He conocido a mi Señor a través de mi Señor», pues cuando el viajero desaparece, sólo queda Dios –que es la unión de conocimiento, conocedor y conocido– conociéndose a sí mismo.

Es entonces cuando se emprende el retorno (*ruŷū'*), pues el Viaje Nocturno y la Ascensión no constituyen sino la mitad del recorrido. La otra mitad consiste en el

regreso a la vida cotidiana para ayudar a los demás. Si bien hay individuos que no vuelven jamás, quedando para siempre subyugados por el esplendor de la visión divina, la plenitud de la santidad sólo se completa a través del servicio a las criaturas:

> Entre ellos –escribe– están los que son devueltos (a los seres creados), los que no son devueltos y aquellos a quienes se les permite elegir. El que no retorna se denomina, según nuestro vocabulario técnico, *wāquif* (el que se detiene) […]. El que es devuelto por sí mismo (es decir, por su propio beneficio) se denomina *'ārif* (gnóstico). Y el que es devuelto en un sentido general (esto es, para guiar a los seres) se llama *'ālim* (conocedor) y *wāriṯ* (heredero).[29]

Debemos destacar que, en la cita anterior, nos encontramos de nuevo con la distinción entre gnóstico y conocedor, subrayando la supremacía del último en cuanto al alcance de su comprensión y de su poder para ayudar al prójimo. Afirma, además, que los conocedores también reciben el nombre de herederos, aludiendo al hecho de que han recibido un determinado legado espiritual de parte de algún profeta. Heredar de un profeta o, como también escribe el Šayj al-Akbar, hablar la lengua de un profeta, significa que el santo en cuestión sigue de manera especial sus enseñanzas y manifiesta carismas propios de ese legado profético. Ibn 'Arabī, al igual que otros autores sufíes, establece una auténtica tipología espiritual formada por santos crísticos, mosaicos, muḥammadíes y muchos otros. La principal diferencia entre los herederos muḥammadíes y el resto de los santos es que, si bien estos últimos convocan la adoración divina en el lenguaje de un profeta concreto, los herederos muḥammadíes –también llamados *malamīyya* o gentes de la reprobación, la inmutabilidad y la realidad esencial– convocan la adoración en el lenguaje sintético y totalizador de Muḥammad, que resume el mensaje de todos los profetas. Asimismo, el *malamī* acepta plenamente las condiciones de la vida ordinaria, respeta los velos que Dios ha interpuesto entre sí y su creación y cumple íntegramente el retorno a las criaturas apareciendo como una más de ellas. El conocimiento completo de Dios es ascendente y descendente. Se testimonia a Dios, en la cima del viaje espiritual, como el puro ser incomparable, pero también, de vuelta a las criaturas, como el amor recóndito que brilla en el fondo de cada mirada.

Debemos advertir, por último, que los riesgos que acarrea el retorno a la vida cotidiana no son nada desdeñables, sobre todo si, tras recuperar la conciencia ordinaria, el sujeto habla abiertamente de lo acaecido. Ibn 'Arabī dedica unas palabras de advertencia a todos aquellos que han sido arrebatados por el infinito:

Así, «despierta entre su gente» (como el Profeta), y nadie sabe lo que le ha ocurrido en su ser más íntimo, hasta que habla (de su viaje). Pero, entonces, oyen que les habla en un lenguaje distinto al que están acostumbrados; y, si uno de ellos le pregunta: «¿Qué te ha ocurrido?», él responde: «Dios me hizo viajar de noche y después me hizo ver los signos que Él quiso». De ese modo, quienes le escuchan pueden responderle: «No te has movido de aquí. Tu pretensión no es sino una falsedad».

Y, entre ellos, el jurista dirá: «Esa persona está mintiendo y arrogándose la profecía o, tal vez, su intelecto se ha trastornado: así pues, o bien es un herético, en cuyo caso debería ser castigado, o un loco, y entonces no tiene sentido hablar con él». Asimismo, otro grupo se reirá de él, mientras que algunos extraerán alguna enseñanza y tendrán fe en lo que dice. Es así como se convierte en objeto de disputas mundanas. Sin embargo, el jurista no es consciente del (verdadero significado) de las palabras: «Les mostraremos Nuestros signos en los horizontes y en ellos mismos» (41:53), puesto que (Dios) no especifica a un grupo determinado en detrimento de otro. Por tanto, cualquiera a quien Dios haya hecho contemplar algunos de los signos que acabamos de mencionar, tan sólo debe decir lo que ha visto pero no el modo en que lo ha visto. Porque entonces la gente creerá en él y harán caso de lo que dice. Sólo negarán lo que dice si revela el modo en que adquirió ese conocimiento.[30]

LA ESTACIÓN DEL ABANDONO DEL VIAJE

El capítulo 175 de *Las iluminaciones de La Meca*, uno de los más breves del libro, aunque no por ello menos profundo, se titula: «Sobre el conocimiento espiritual de la estación del abandono del viaje». Es un claro ejemplo de cómo, en la dialéctica akbarí, cada elemento del discurso se halla equilibrado por el aspecto contrario. Constituyen indispensables contrapesos, que sustentan una estructura tan colosal como la vida misma, realidades complementarias que deben integrarse en una visión del mundo tan desprendida, abierta y completa como sea posible:

Dios ha dicho: «Él está con vosotros dondequiera que estéis» (57:4), de modo que atravesar distancias supone un problema añadido y, de hecho, un esfuerzo especial. Porque nada me mueve excepto mi búsqueda de Él: si yo no lo convirtiese en meta y en objeto de búsqueda mediante este vagabundeo y este viaje, entonces, no lo buscaría. Pero Él me ha informado que está conmigo en mi estado de movimiento y cambio, y que también está conmigo en el estado de quietud […]. ¿Por qué entonces moverse si cualquier movimiento para alcanzarle no es más que un signo de que no lo he descubierto en el estado de inmovilidad?

¡Por consiguiente, encontraré su Faz en el lugar donde me hallo! Y, cuando la haya reconocido aquí, Sus Nombres me buscarán a mí en vez de buscarlos yo a ellos, y las Luces (de Su presencia) me tomarán como su meta en lugar de ir yo en pos de ellas […]. Porque permanecer quieto es preferible (o «viene antes») a moverse […]. Dios nos ha ordenado (en 73:9) que no se lo considere el Agente para que uno pueda permanecer quieto, mientras Él es el que se ocupa de los asuntos de su servidor, llevando a su pleno

desarrollo todo cuanto esté destinado a acontecerle. Así pues, incluso si lo que acontece al servidor es el viaje y el movimiento, debe permitir que sea Dios mismo quien le transporte sobre la litera del divino cuidado, mientras el servidor permanece inmóvil dondequiera que esté. Entonces no experimentará siquiera las fatigas del movimiento, permaneciendo siempre en reposo, protegido y servido (por Dios).

¡Éste es el viaje de quien abandona el viaje aun cuando esté destinado al viaje!

Ahora que hemos saboreado ambos estados, también hemos comprobado que la inmovilidad es preferible al movimiento y mejor que el conocimiento de Dios que se deriva del cambio de estado que ocurre con cada nuevo aliento. Porque no hay posibilidad de escapar de dicho cambio: es un sendero que siempre nos trae algo nuevo y en el que, en vez de marcar nosotros el rumbo, somos conducidos…

(En conclusión) […]. Moverse hacia Él es la misma esencia de no conocerle, mientras que la inmovilidad con Él constituye la misma esencia de conocerle. ¡Así pues, permanece conforme con lo que te acontece![31]

14. ESTADOS
Y ESTACIONES ESPIRITUALES

Si bien el Viaje nocturno y la Ascensión presentan un carácter súbito y pueden ocurrir sin previa preparación, como un don divino –pues, como dicen los místicos, Dios no está atado a tiempos ni a modos–, existe otro tipo de cartografía espiritual que trata de ubicar, de un modo más técnico y didáctico, los hitos por los que discurre el viaje interior de los amigos de Dios. Nos referimos a los llamados estados (sg. *ḥāl*; pl. *aḥwāl*) y estaciones espirituales (sg. *maqām*; pl. *maqāmāt*). La principal diferencia entre unos y otros reside en que, mientras los primeros son temporales y concedidos, los segundos son permanentes y adquiridos. Si los estados se derivan de la gracia divina, las estaciones se encuadran en la categoría de los actos y son fruto del esfuerzo. El sufismo recibe, en ocasiones, la denominación de ciencia de los estados o, si se prefiere, de las experiencias psicoespirituales porque está basado en un conocimiento directo o de sabor de la realidad:

> No hay otro camino que lleve al conocimiento de los estados salvo el de la experiencia inmediata. No puede ser definido intelectualmente, ni existe prueba conceptual alguna que pueda sostener ese conocimiento. Sucede con él lo mismo que con el conocimiento de la dulzura de la miel o la amargura del áloe, el placer del acto sexual, el deseo ardiente, etcétera. Es imposible para cualquiera adquirir ese tipo de conocimientos sin experimentarlos directamente y participar en ellos.[1]

Entre los quinientos sesenta capítulos que componen *Las iluminaciones de La Meca* abundan –más de trescientos sesenta– los consagrados a dicha temática. Como sabemos, un complejo simbolismo rezuma en cualquier detalle de la obra akbarí, ya que azoras coránicas, nombres divinos y letras seminales –no olvidemos que este es un viaje a través de los nombres divinos– aportan el armazón que estructura el conjunto de estados y estaciones espirituales. De ese modo, si la sección correspondiente a las estaciones espirituales consta de noventa y nueve capítulos, se debe a que están vinculadas a los

preceptivos noventa y nueve nombres de Dios,[2] mientras que cada experiencia espiritual es, por así decirlo, una letra que, en combinación con el resto, conforman el vocabulario con que se escribe el viaje interior de los santos.

ESTADOS ESPIRITUALES

El término técnico *ḥāl*, traducido generalmente por "estado", procede del vocabulario clásico del sufismo y su introducción se debe, muy probablemente, a Ḏū'l-Nūn el Egipcio.[3] Existen distintas enumeraciones de los estados espirituales –cien según 'Abd Allāh Anṣārī o mil de acuerdo con Rūzbehān Baqlī–, que acostumbran a ser presentados en parejas, pues se encuadran en el dominio de la dualidad: ebriedad/sobriedad, expansión/contracción, extinción/permanencia, tristeza/alegría, proximidad/lejanía, unión/separación, etcétera.

Aunque los estados constituyen la faceta más atractiva del itinerario místico, no son sino los efectos pasajeros que constata el viajero en su propio ser. No obstante, hay algunos de ellos que, a pesar de su transitoriedad, pueden perdurar meses e incluso años. Advierte Ibn 'Arabī que las características similares que presentan entre sí algunos estados espirituales hace que se extraiga, a veces, la errónea conclusión de que son permanentes. Los estados se transforman en estaciones una vez que han sido establecidos y fijados en el viajero.

También suelen ir asociados a lo que se conoce como "carismas", proezas milagrosas o rupturas de la realidad habitual. Sin embargo, los auténticos conocedores no están tan interesados en ese tipo de experiencias inusuales, como en la comprensión integral de la naturaleza más profunda de la realidad. El peregrino debe mantenerse firme en la prosecución de su objetivo final –la presencia inmediata de Dios– sin desviarse un ápice de él debido a las sublimes experiencias que puedan adornar el camino porque, si bien los estados místicos son dones divinos, también pueden llegar a ser sumamente peligrosos:

> Cuando los viajeros se ven sobrecogidos por los estados, caen en una condición pareja a la locura, y como resultado dejan de ser responsables ante la Ley (mientras experimentan dichos estados). Por tanto, pierden un gran bien. Por esa razón, ninguno de los grandes busca estados sino siempre estaciones.[4]

Los estados místicos que poseen al sujeto son síntoma de inmadurez e inestabilidad.[5] En ese sentido parece plantearse cierta oposición entre estados y estaciones: «Cada vez que se eleva la estación del perfecto, decrecen su estados».[6] Esa frase no hace sino evocar otra, atribuida a Muḥammad al-Ŷunayd, que dice así: «En el éxtasis encontré deleite y descanso, pero llegó la verdad y desapareció el éxtasis».[7] Los auténticos conocedores están instalados en la plena sobriedad, han trascendido la búsqueda de experiencias –si bien pueden disfrutar de cualquiera de ellas– y mantienen la cabeza fría, sin perder la compostura con independencia de las maravillosas o terribles vivencias que les sobrevengan.

Las experiencias extraordinarias arrastran fácilmente al autoengaño porque uno puede ser burlado incluso por Dios, quien es, como manifiesta el Corán en sendas ocasiones, «el mejor de los que intrigan» (3:54; 8:30). En consecuencia, el peregrino debe mantenerse siempre en guardia contra las sutiles trampas divinas porque Dios concede estados espirituales incluso a las personas que no ama, pero sólo confiere el conocimiento a aquellos que elige. El objetivo de la vía nunca son los carismas o las experiencias extraordinarias, sino la sabiduría. Dicho nuevamente en palabras del Šayj al-Akbar:

> Los amigos de Allāh aplican el término «engaño» a la continuidad de determinados favores, a pesar de la oposición (del servidor al mandato divino). Dios hace que el estado subsista con independencia de la aparente descortesía (del servidor), y la manifestación (por parte de éste) de signos milagrosos sin mediar orden (divina) y sin recibir ningún castigo por ello. Según nuestra perspectiva, el engaño de Dios hacia el servidor consiste en que Él puede proporcionarle el conocimiento que exige práctica y, entonces, privarle de la práctica; o bien, le proporciona la práctica pero le priva de sinceridad en la práctica. Cuando se percibe eso en uno mismo o lo reconoce en otras personas, se sabe que el que posee tal atributo está siendo objeto del engaño. Cuando me encontraba en Bagdad, en el año 608 (1211-1212), vi en un incidente que las puertas del cielo se abrían y que los depósitos del engaño divino descendían como una lluvia omnipresente. Entonces escuché a un ángel proclamar: «¡El engaño ha descendido esta noche!» Y desperté aterrorizado. Me puse a reflexionar sobre el modo de evitar esa situación, y no pude encontrar otro salvo el conocimiento de la Balanza establecido por la Ley. Así pues, quienes deseen que Dios les otorgue el bien y les preserve de las calamidades del engaño, nunca deben permitir que la Balanza de la Ley caiga de su mano.[8]

ESTACIONES Y CONTRAESTACIONES

Ibn ‘Arabī asevera que las estaciones espirituales no tienen más existencia salvo la de aquel que transita por ellas.[9] Al igual que los nombres divinos, que son meras relaciones, carecen de realidad independiente o, dicho en términos machadianos, se hace camino al andar. Por consiguiente, la imagen de una escala fija de estaciones espirituales, que debe recorrer necesariamente el viajero espiritual hasta alcanzar la meta última, puede abocar a serios errores, ya que el orden y la secuencia del sendero no se establecen sino de acuerdo a las características propias de cada individuo. Ese es el motivo de que las clasificaciones al uso varíen considerablemente entre distintos autores. Debemos desechar, entonces, la idea de una secuencia inalterable e independiente de estaciones esperando a aquel que se proponga recorrer la distancia que le separa, teóricamente, de Dios. La estación espiritual –explica el sabio murciano– «no aparece sino en el momento en que el aspirante pone el pie en ella y su ordenamiento se adecua a la predisposición de cada ser».[10]

No obstante, desde los inicios de la era islámica los sabios musulmanes trataron de concretar y clasificar las estaciones espirituales, y todo texto sufí que se preciase se ocupaba de ellas. Ḏū’l-Nūn el Egipcio enumera, por ejemplo, las estaciones de fe, temor, reverencia, obediencia, esperanza, amor, sufrimiento e intimidad, denominando también a las tres últimas confusión, pobreza y unión. Por su parte, Sahl al-Tustarī habla de las siguientes: respuesta a la llamada divina, retorno, arrepentimiento, perdón, soledad, constancia, meditación, gnosis, discurso, elección y amistad.[11] Las enumeraciones pueden abarcar desde las cuatro estaciones del corazón, señaladas por el antiguo Ḥakīm al-Tirmiḏī, hasta las cuarenta mil designadas por el tardío místico egipcio del siglo XVI, Abdu’l-Wahhāb Ša’rānī.

Una de las características más destacables de la exhaustiva enumeración efectuada por Ibn ‘Arabī es que cada estación va acompañada de su correspondiente contraestación. Cada capítulo de *Las iluminaciones de La Meca* dedicado a una estación concreta y a un tipo de conocimientos se ve contrarrestado por un capítulo donde se ocupa de refutar –o de situar en una perspectiva más amplia– lo previamente afirmado. Cada tramo del camino se abre a un nuevo horizonte que comporta la superación de la etapa precedente. Por ejemplo, a la estación de la servidumbre le sucede la estación del abandono de la servidumbre, la estación del viaje va seguida por la estación del abandono del viaje, la estación de la caballería espiritual precede a la del abandono de la caballería, la estación del silencio es trascendida por la estación de la palabra, etcétera. Como decimos, toda la

sección consagrada a las estaciones espirituales está estructurada siguiendo ese tipo de opuestos, y, de igual modo, el conjunto de moradas y estaciones espirituales se ve trascendido, a la postre, por la denominada "estación de la noestación".

En cualquier caso, los conocimientos específicos que procura cada una de ellas no se pierden con el cambio a una nueva estación ya que, conforme sigue avanzando, el viajero integra en una totalidad coherente lo comprendido en etapas previas:

> Pasar de una estación a otra no supone el abandono de la estación precedente. Por el contrario, adquieres aquello que es superior a ella sin abandonar la estación en la que moras. Aunque es un pasaje a una segunda estación, no implica el alejamiento de la primera, sino que más bien es un pasaje hacia ella. Ése es el pasaje del amigo de Allāh. Lo mismo se aplica a los significados. Cuando alguien pasa de un conocimiento a otro, eso no implica que se convierta en ignorante del primer conocimiento, sino que éste ya no le abandona.[12]

A cada estación corresponde un conjunto de estados y conocimientos. Pero, dado que es posible hollar una estación sin experimentar sus estados característicos o disfrutar de una experiencia espiritual sin acceder a la estación correspondiente, lo más importante –indica el Šayj al-Akbar– es alcanzar la comprensión que procuran las distintas estaciones. El conocimiento –digámoslo una vez más– constituye la meta de todo buen musulmán. Aunque, a la postre, también debamos renunciar a creernos dueños de algún tipo de certeza definitiva en aras de la perplejidad y del no-saber, como en los versos de san Juan de la Cruz: «Entréme donde no supe toda ciencia trascendiendo», o parafraseando de nuevo al veraz Abū Bakr, sabiendo que, en lo que atañe a Dios, «El conocimiento de la propia incapacidad de conocer es conocimiento»:

> Cada estación lo reviste de una luz y de un resplandor sin comparación con la estación precedente, hasta que arriba al último confín, tras haber recorrido todas las estaciones. Reposa entonces con el Verdadero sin estación, ni lugar, ni nombre, ni trazo ni cualidad ni pretensión ni visión ni contemplación ni búsqueda. Como se ha dicho, es como si nunca hubiese sido y como si el Verdadero nunca hubiese dejado de ser.[13]

Las estaciones conllevan cierto grado de dualidad y, por tanto, de imperfección. Por esa razón, la totalidad de estaciones y contraestaciones queda trascendida una vez que se alcanza la estación de la no-estación, centro y síntesis de todas ellas. La no-estación está vinculada a la esencia divina –la faceta interior o no-manifiesta de Dios–, la cual está más allá de nombres y atributos, siendo paradójicamente el único nombrado a que se refieren todos ellos. Esta es, por otro lado, la morada propia de los próximos, las gentes

de la reprobación y, en especial, los solitarios, los herederos muḥammadíes que, al igual que Ibn ‘Arabī, han recibido su legado profético:

> Las gentes de la perfección han realizado todas las estaciones y estados y han ido, más allá de éstos, por encima de las estaciones de belleza y majestad, de modo que no poseen atributo ni descripción alguna. Alguien preguntó a Abū Yazīd al-Bisṭāmī: «¿Cómo te encuentras esta mañana?» Y su respuesta fue: «Carezco de mañana o tarde; mañana y tarde pertenecen a aquel que está limitado por los atributos, y yo no tengo atributos».[14]

El que alcanza la postrera etapa del camino no está limitado por ninguna cualidad específica, sino que las abarca todas, dado que refleja la totalidad de los nombres divinos y, en consecuencia, personifica el atributo divino que resulta apropiado en cada ocasión. Tras haber asumido primeramente los rasgos de los nombres particulares, relacionados con las estaciones individuales, expresa ahora el nombre global de Dios. Ese ser humano –que no es nada en sí mismo– puede llegar a serlo todo.

En la jerarquía circular de estados y estaciones del ser, los primeros constituyen, por así decirlo, el principio y la culminación del sendero. Como hemos señalado, las experiencias más o menos evanescentes señalan el punto de partida del viaje espiritual. Con el tiempo y la práctica se estabilizan transformándose en estaciones. Pero, una vez trascendidas estas, las experiencias cobran nuevo sentido ya que, en la estación de la no-estación, el conocedor de Dios acoge con ecuanimidad cualquier experiencia positiva o negativa. Una vez más, lo único que diferencia a las personas ordinarias de los sabios es que estos tienen pleno conocimiento de la transformación continua a la que se ven sometidos tanto el mundo exterior como su vida interior, mientras que los primeros experimentan lo mismo, aunque de modo inconsciente y sin ningún tipo de comprensión:

> Entre los servidores de Dios están aquellos que saben que afrontan un cambio constante a cada instante y los que no lo saben. Tanto el polo muḥammadí como el «solitario» afrontan dicha fluctuación con conocimiento, en cada respiración, del mismo modo que cada criatura de Dios afronta un cambio de estado con cada respiración. De ahí que esa persona sea superior tan sólo en lo que respecta a su conocimiento de aquello que experimenta ese cambio, no a causa del cambio mismo, puesto que éste impregna el cosmos. Sin embargo, la mayoría de las personas no saben eso de manera específica y distinta, aunque sí de modo general.[15]

LA INTEGRACIÓN DE LOS REINOS NATURALES

Siguiendo las indicaciones contenidas en los trabajos akbaríes resulta posible establecer *grosso modo* la presencia de cuatro grandes estaciones espirituales que compendian las principales modalidades de existencia y conciencia presentes en el cosmos, a saber: animales, vegetales, minerales y seres humanos. Además de estar vinculadas a los cuatro movimientos corporales que acompañan a la oración preceptiva del Islam, resumen todas las condiciones de ser y conocer que alberga, cual semillas potenciales, el microcosmos del ser humano. Por consiguiente, si este aspira a comprender la totalidad y a alcanzar la perfección que incluye a la imperfección, deberá despertar e integrar armónicamente las diversas tendencias simbolizadas por esos reinos naturales y acceder al tipo específico de conocimiento y revelación que procura cada uno de ellos.

Debemos mencionar nuevamente que, de acuerdo con la peculiar perspectiva del Šayj al-Akbar, animales, vegetales y minerales poseen una percepción directa de las teofanías o manifestaciones divinas que no se ve impedida por el ejercicio de la razón, la comparación, los juicios conceptuales o la mayor o menor presencia de la fe. Perciben a Dios a través de una revelación natural, y cada uno de ellos le glorifica en su propio lenguaje. Así pues, cada reino natural representa, según esta especial disposición, un grado progresivamente más profundo de trascendencia del ego y de las limitaciones de la especulación racional, sin olvidar que no se está hablando en ningún caso de regresión sino de integración. Tal como recogen las siguientes palabras:

> Ninguna creación es más elevada que la piedra y, tras ella, la planta, en cierto sentido y de acuerdo a ciertas medidas. Siguen a los vegetales los seres dotados de facultades sensoriales (los animales). Todos ellos perciben a su Creador por conocimiento directo o clara evidencia. En cuanto a aquel que se llama Adán, está limitado por la inteligencia, el pensamiento y la guirnalda de la fe.[16]

De ese modo, ateniéndonos a la peculiar jerarquía propuesta por el Šayj al-Akbar, aunque los animales perciben directamente a Dios y –al igual que el resto de habitantes del cosmos– lo alaban a su manera, están dotados de plena movilidad y, por ese motivo, son menos perfectos que los vegetales, cuyo único movimiento viene determinado, en su búsqueda de luz solar, por el crecimiento de las ramas, hojas y frutos y, en su necesidad de agua y otros nutrientes, por el desarrollo de las raíces. Por su parte, los minerales no se mueven si no se ven impelidos a ello. Reposan en la perfecta quietud y representan, por tanto, la obediencia incondicional a la voluntad divina. Su inmovilidad es el símbolo de la máxima entrega y la plena servidumbre ocupando, por ese motivo, un lugar

privilegiado en esta exclusiva jerarquía inversa de la existencia. No deja de llamar la atención que el presente ordenamiento suponga un vuelco radical de las habituales jerarquías del ser, haciendo de un vulgar guijarro –lo más bajo y despreciable de este mundo– el emblema de la suprema receptividad al influjo divino. A imitación de la piedra, el ser humano ha de tratar de ubicarse en la posición más humilde y de acostumbrarse a la quietud absoluta de cuerpo, pensamiento y corazón, convirtiéndose en silencioso receptor de la revelación y de la creación renovada a cada instante.

El primer hito en este aparente camino de descenso recibe el nombre de "estación de la animalidad" (*maqām ḥayawān*). El rasgo más sobresaliente de esa extraña condición es que, en ella, se renuncia provisionalmente a la actividad conceptual para transformarse en una criatura privada de habla y razonamiento, desechando cualquier tipo de pensamiento y sumergiéndose en un profundo silencio interior. Leemos en el Corán que Zacarías, tío de María y padre de Juan el Bautista, se dirigió a Dios diciendo: «"¡Señor, dame un signo!" Le dijo: "Tu signo será que no podrás hablar a la gente en tres días sino por señas. ¡Recuerda a tu Señor y glorifícale al anochecer y al alba!"» (3:41). Por más regresivo que pueda parecer a primera vista el consejo, debemos insistir en que no se persigue en ningún caso la desintegración psicológica, sino la unificación de las múltiples dimensiones de la existencia, tanto luminosas como oscuras, tanto materiales como espirituales, pues sólo asumiendo sus contradicciones el ser humano puede realizarse de manera integral. El puro intelecto desligado de los reinos más densos de la creación tan sólo constituye una faceta de la verdad, que debe ser completada con la comprensión y aceptación de los estados inferiores del ser. Ibn 'Arabī nos brinda algunos detalles sobre esa extraña condición, en el contexto de la ascensión del profeta Idrīs y de su posterior descenso como el enviado Elías, con el fin de completar su realización tanto en el mundo del puro espíritu como en el dominio del burdo deseo:

> Por tanto, Dios le concedió dos misiones. Le hizo descender desde el reino de su intelecto hasta el del deseo hasta convertirse en puro animal, experimentando lo que experimentan todas las bestias, aparte de las «dos cargas» (genios y humanos) (55:31). Sabe entonces que ha realizado su animalidad mediante dos signos. El primero de ellos es que ve quién es castigado o recompensando en la existencia de ultratumba y también ve a los muertos como vivos, a los mudos hablar y andar a los postrados. El segundo signo es que enmudece, de manera que, si trata de describir lo que ve, es incapaz de ello. Es entonces cuando realiza (plenamente) su animalidad. Nosotros tuvimos en cierta ocasión un discípulo que alcanzó esa experiencia, aunque no permaneció mudo y no realizó completamente su animalidad. Por mi parte, cuando Dios me estableció en dicha estación, realicé mi animalidad en su plenitud. Veía cosas que quería expresar, pero no podía, no

> siendo muy diferente de las personas incapaces de hablar. Cuando la persona ha realizado completamente eso, se ve transformada en puro intelecto desprovisto de materia natural. Contempla las realidades informales que constituyen los principios de las formas manifestadas en el orden natural y conoce, de manera inmediata, el origen de lo que rige esas formas de la naturaleza. Si le es revelado que la Naturaleza primordial es idéntica al Aliento del Todo-Misericordioso, habrá recibido sin duda un don inmenso.[17]

Entonces, el individuo cobra conciencia, a través de un conocimiento directo o de sabor, «que lo que ve es Dios, constatando que el vidente es lo mismo que lo visto».[18] En cualquier caso, aunque no llegue a tan elevada realización –matiza–, las acciones de quien alcanza esa morada espiritual dejan de pertenecerle porque Dios se convierte entonces en el agente de sus actos.

Por otro lado, Ibn ʻArabī consagra el capítulo 336 de *Las iluminaciones de La Meca* a exponer las virtudes y comprensiones que procura la estación de los vegetales (*maqām nabati*), a la cual solamente se arriba –según explica– tras la comprensión de la postración de todos los seres ante el Viviente, de igual modo que los vegetales se postran de continuo ante el astro rey. En ella se alcanzan la ciencia del desvelamiento, la ciencia de la iluminación de la dulzura interior y la ciencia de la iluminación de la expresión:

> La iluminación de la expresión, empieza diciendo Ibn ʻArabī, no es concedida nada más que al muḥammadí perfecto, incluso si es además el heredero de otro profeta. La estación más potente que consigue el que tiene esta iluminación, es la de la veracidad en todas sus palabras, sus movimientos y su quietud […]. Tal hombre es incapaz de concebir interiormente su discurso, ordenarlo después mediante la reflexión y finalmente enunciarlo. Para él, el momento en el que habla es el momento mismo en el que concibe el discurso por medio del cual expresa su pensamiento […].[19]

En la cita precedente llama la atención el detalle de que, a diferencia de lo que ocurría en la estación de la animalidad, donde era imposible articular palabra alguna, aquí pensamiento y discurso ocurren simultáneamente. Subraya Ibn ʻArabī que la inimitabilidad del Corán procede de la presente estación espiritual y que, sólo observando y siguiendo la verdad, la propia palabra se convierte en inimitable.[20] La referencia a la veracidad del discurso parece sugerir que las estaciones de los vegetales y de la veracidad –ubicada, según la nomenclatura akbarí, sólo un grado por debajo de la estación de la proximidad, de la profecía libre o de la no-estación– se refieren a la misma estación.

Y, sobre la dulzura interior, señala que, si bien esta se percibe sensorialmente –como, por ejemplo, las sensaciones de calor o frío–, tiene un origen puramente espiritual, dando

lugar a un sentimiento de laxitud en los miembros y articulaciones corporales, que puede perdurar desde unos instantes hasta varios días. Por último, pero no menos importante, la ciencia de la iluminación tiene que ver con las diversas modalidades que puede asumir la más alta realización mística y la conciencia concomitante de la creación. Escribe el Šayj al-Akbar que Dios es demasiado excelso para que pueda ser contemplado tal como es en sí mismo y, en consecuencia, sólo se revela en las cosas o a través de ellas, es decir, por medio del cosmos y el yo. La iluminación más elevada se cifra, pues, en la simultaneidad de la visión de Dios y la visión del mundo, sin que la una eclipse a la otra. Ese es el auténtico significado y la más alta expresión de la doctrina de la unidad del ser en la que unidad y multiplicidad coinciden armónicamente:

> En efecto, las cosas son con relación a Dios como velos; cuando desaparecen, queda al descubierto lo que hay detrás. El que consigue el desvelamiento ve a Dios en las cosas, al igual que el Profeta veía lo que sucedía a sus espaldas […]. Yo mismo experimenté esa estación, ¡alabado sea Dios por ello! Por otro lado, no se puede conocer a Dios en las cosas nada más que mediante la manifestación de las cosas y la desaparición de su estatuto. Los ojos del hombre corriente se detienen en el estatuto de las cosas, mientras que quienes tienen la iluminación del desvelamiento no ven en las cosas nada más que a Dios. Entre éstos, hay quienes ven a Dios en las cosas y otros que ven las cosas y a Dios en ellas […]. La mayor iluminación en este campo es que la visión de Allāh sea la visión misma del mundo […]. No he visto a nadie, de entre los hombres de Allāh que han tratado el tema de esta iluminación antes que yo, que haya revelado este punto preciso.[21]

En lo que concierne a la estación de la mineralidad (*maqām aljamādiyya*), esta también recibe varios apelativos, como estación de la proximidad, de lo inefable, de la profecía libre o de la no-estación. Advierte el Šayj al-Akbar que no existe cualidad más elevada en el ser humano que la mineral, personificada por la inercia de la piedra que permanece inmóvil salvo si se la empuja, llegando a declarar que el ser humano es más noble en su mineralidad cuando muere, que en su humanidad cuando está vivo.[22] En su opinión, el estado mineral constituye la completa superación de cualquier vestigio de voluntad personal e incluso de todo conocimiento. El siervo absoluto ya no sabe buscar a Dios, ni amarlo, ni conocerlo, porque es Dios quien se ama y se conoce a sí mismo a través de su servidor. La estación de la mineralidad también se corresponde con la etapa de superación del viaje. El mineral por excelencia es la Kaaba alrededor de la cual giran los creyentes. En consecuencia, el peregrino que llega a la cima de las estaciones espirituales se transforma él mismo en Kaaba, en eje estático o polo en torno al cual orbita cualquier movimiento. A la pregunta de si producía algún efecto sobre la Piedra Negra el hecho de

que innumerables peregrinos la tocasen y besasen, el gran sufí sevillano Abū Madyan –una de las principales fuentes de inspiración de Ibn ʻArabī– respondió tajantemente: «La Piedra Negra soy yo».[23]

Por último, la estación del ser humano perfecto –también llamada estación de la alabanza y de la intercesión– es una morada peculiar y exclusiva que sólo será alcanzada por Muḥammad en el futuro, en el Día de la Resurrección, momento en que intercederá por toda la humanidad. No obstante, Adán también accedió a ella cuando se pidió a todos los ángeles que se postrasen en su presencia. Respondiendo a una de las preguntas del citado cuestionario de al-Ḥakīm al-Tirmiḏī: «¿Qué es la estación de la alabanza?», el Šayj al-Akbar declara:

> Es la estación en la que concluyen todas las estaciones, aquella a la que aspiran todos los nombres divinos asignados a ellas. Pertenece al Enviado de Dios, y eso se hará aparente a todas las criaturas el Día de la Resurrección. Por ese motivo, la soberanía de todas las criaturas retornará a él el día de su presentación (a Dios para juicio) […]. Es la estación que alcanzó Adán cuando todos los ángeles se postraron ante él. Perteneció a él aquí abajo y pertenecerá al Profeta en la vida futura. Consiste en la perfección de la Divina Presencia. El padre de los seres humanos (Adán) sólo se manifestó en ella debido a que su cuerpo incluía la humanidad de Muḥammad. En dicha estación se abrirá la Puerta de la Intercesión. Él (el Profeta) intercederá primero ante Dios a favor de aquellos que a su vez tienen la capacidad de interceder: ángeles, mensajeros, profetas, santos, animales, plantas y minerales. El Enviado de Dios intercederá por todos ellos para que puedan interceder, a su vez, por todos los seres humanos. Por esa razón, Muḥammad será alabado en todos los lenguajes y con todas las palabras.[24]

Se dice que cada profeta tiene la prerrogativa de solicitar a Dios algo que le es concedido necesariamente. Pero, si bien el resto de los profetas utilizó ese privilegio en vida, Muḥammad se lo reservó para la existencia futura con el fin de ejercerlo, llegado el momento, en beneficio de los más grandes pecadores de su comunidad. Sin embargo, esa comunidad no se reduce al Islam en un sentido histórico o geográfico, sino que todos los seres humanos, desde Adán hasta el último digno de ser llamado de ese modo, forman parte de ella.

15. EL SER HUMANO PERFECTO

La noción del ser humano perfecto ocupa una posición central en la cosmovisión del Šayj al-Akbar. De hecho, es una de las denominaciones que ha recibido, a lo largo de la historia, el conjunto de su obra. El especialista A.A. ʻAffīfī remonta el concepto al neoplatónico Filón y su doctrina del *logos* –es decir, la inteligencia divina que ordena el devenir de la existencia–, señalando que el Maestro Máximo: «No sólo fue el primero en exponer tal doctrina, sino que fue el último en producir una doctrina del *logos* de importancia. Los que vinieron después de él simplemente reprodujeron sus puntos de vista de una manera u otra».[1]

La doctrina del ser humano perfecto puede abordarse desde tres perspectivas distintas: metafísica, en tanto la inteligencia rectora del cosmos; mística, como la luz atemporal que sirve de base de la revelación y la profecía, y antropológica, como el potencial espiritual que albergan en su interior los seres humanos. Según esta última acepción, la expresión se aplica, estrictamente, a aquellos individuos que se conocen completamente a sí mismos y que perciben su unidad con el ser original, es decir, profetas, enviados y santos.

En su primer sentido, el ser humano perfecto es equiparable al Primer intelecto, el cual alberga el germen de todas las cosas existentes. Ibn ʻArabī utiliza varios sinónimos para designar a dicho principio metacósmico como, por ejemplo, luz, espíritu o realidad muḥammadí, Cálamo supremo (con el que Dios escribe el destino de los seres), origen del cosmos, realidad con que ha sido creada la creación, polo o eje (en torno al cual gira el universo), intermediario entre Dios y el cosmos, Esfera de la Vida, etcétera.

En su segunda acepción, la realidad muḥammadí designa el principio activo de la revelación, al verdadero profeta (*verus profeta*), la luz espiritual que se desplaza a lo largo de las épocas, de profeta en profeta, de enviado en enviado y de santo en santo, hasta alcanzar su definitiva concreción histórica en Muḥammad, quien es el sello de los profetas dado que clausura ese viaje en lo que respecta a profetas y enviados, si bien la

luz prosigue su peregrinaje, a través de santos y simples creyentes, hasta el final de los tiempos. En la misma tónica, un dicho profético declara: «Yo soy el primer ser humano que ha sido creado y el último que ha sido enviado (como profeta)». Y también: «Yo era profeta cuando Adán aún estaba entre el barro». Esas frases no hacen sino evocar otras palabras, procedentes de la tradición cristiana, en las que Jesús proclama: «Antes de que Abraham fuera, yo soy» (Juan, 8:56-59).

La revelación muḥammadí sintetiza y ratifica las revelaciones anteriores. Por ese motivo, los auténticos musulmanes no sólo acatan la revelación islámica, sino también lo que fue enseñado por los profetas del pasado. Vistos desde esa óptica, las distintas enseñanzas espirituales y mensajes proféticos, desde Adán a Muḥammad, no son sino expresiones parciales, de acuerdo con los requerimientos y necesidades de cada época, de una sola religión universal que Ibn ‘Arabī denomina *islam*:

> El Profeta ha recibido privilegios particulares que no han sido otorgados anteriormente a ningún otro profeta; pero ningún profeta ha recibido un privilegio que no haya sido otorgado igualmente a Muḥammad […]. Su rango en la ciencia abarca la ciencia de todos aquellos que conocen a Dios entre los Primeros y los Últimos […]. Su Ley abraza a todos los hombres sin excepción y su misericordia, en virtud de la cual ha sido enviado, abraza a todo el universo […]. Su comunidad engloba a todos los seres […]. Crean o no en él, todos los seres forman parte de ella.[2]

EL SER HUMANO COMO OJO Y ESPEJO DEL COSMOS

En cuanto a su sentido antropológico, el ser humano es, en la Tierra, como el Primer intelecto en el Cielo, y está conectado con él –señala el sabio murciano– porque la luz del intelecto mora en su interior y porque la existencia es un círculo donde el principio coincide con el fin. En árabe, el término “humano” (*insān*) es un nombre neutro, aplicado indistintamente a los géneros masculino y femenino, que también significa “pupila”, un significado a tener muy en cuenta, porque el ser humano perfecto no sólo es el ojo mediante el que Dios se contempla a sí mismo, sino también el ojo a través del cual observa su creación y derrama su gracia sobre los existentes. Esa mirada divina, que irradia a través del ojo del individuo que ha actualizado plenamente su potencial espiritual, se inviste de una función preservadora ya que, si Dios dejase de contemplar el cosmos mediante la vista de sus santos y amigos, este se sumiría en el caos. Sin

embargo, no menos importante que ese primer sentido es el de que los amigos de Dios también nos protegen de Él, cuya mirada fulgurante aniquilaría, si se mostrase en su esplendor arrebatador, el conjunto de los mundos:

> […] pues, si Dios mirase el mundo con su propia visión, sería consumido por las Glorias del Rostro divino. Por esa razón, el Ser verdadero mira al mundo a través de la visión del ser humano perfecto, creado según su forma, que es el velo mediador entre el universo y las Glorias ardientes divinas.[3]

Así pues, el ser humano perfecto filtra la mirada divina en ambas direcciones. No sólo Dios ve el mundo a través de él, sino que también los seres contemplan a Dios por intermediación suya. En cierto modo, garantiza la continuidad de la existencia y procura que, como ocurre con el Sol, capaz de dar vida y de matar al unísono, la fulminante luminosidad divina se mantenga a prudente distancia de los seres contingentes:

> A través de él, Dios contempla a sus criaturas y dispensa su Misericordia sobre ellas; porque él es el ser humano transitorio y, sin embargo, carece de principio; es efímero y, no obstante, eterno. Es la palabra que une y separa. El mundo subsiste en virtud de su existencia. Él es al mundo lo que el engarce a una joya, el lugar donde se imprime el sello, el símbolo con el que el rey sella sus tesoros. Ésa es la razón de que haya sido llamado *jalīfa* (vicerregente); porque a través de él Dios preserva su creación, como el sello preserva sus tesoros. En tanto que el sello real permanece sin romper, nadie se atreve a abrir los tesoros sin su permiso. A ese ser humano le ha sido encomendada la salvaguardia del reino, y el mundo será preservado mientras el ser humano perfecto subsista en él.[4]

En tanto acoge la luz divina en mayor grado que otras criaturas, el ser humano es el único, en el orbe de la creación, que merece ser llamado microcosmos (*al-ʻālam al-ṣaghīr*). De ese modo, el Sayj al-Akbar denomina "gran ser humano" (*insān al-kabīr*) al macrocosmos y reserva la expresión "microcosmos" para el ser humano propiamente dicho, no sólo porque contiene en potencia todas las cualidades presentes en el universo, sino también porque es su espíritu:

> Distínguete del cosmos y distingue al cosmos de ti. Distingue lo manifiesto de lo no-manifiesto y lo no-manifiesto de lo manifiesto. Pues en el cosmos, tú eres el espíritu del cosmos y el cosmos es tu forma manifiesta. La forma no tiene significado sin espíritu. En consecuencia, el cosmos no tiene significado sin ti.[5]

El cosmos –observa– es como un espejo sin bruñir que, si bien refleja la totalidad de los nombres divinos, lo hace de manera opaca, parcial e imperfecta. Así pues, el principal cometido del ser humano radica en el pulido del espejo cósmico, comprendido en su

propio cuerpo y facultades, de manera que refleje sin mácula las luces divinas en su máximo esplendor y majestad:

> En relación con el cosmos, Adán es como el espíritu en relación con el cuerpo. Así, el ser humano es el espíritu del cosmos y el cosmos es el cuerpo. Al aunar todo ello, el cosmos se convierte en el «gran ser humano» siempre y cuando albergue al propio ser humano. Pero, si contemplamos el cosmos por sí solo, descubriremos que es como un cuerpo desprovisto de espíritu. La perfección del cosmos a través del ser humano es como la perfección del cuerpo a través del espíritu. El ser humano es «insuflado» en el cuerpo del cosmos, por lo que representa el objetivo del cosmos.[6]

El cosmos es el espejo de la belleza de Dios, pero sólo puede reflejarla de manera borrosa, mientras que la conciencia más profunda de la humanidad aporta la transparencia y la claridad a dicho espejo, así como el espíritu que anima su forma.[7] Escribe el Šayj al-Akbar: «El ser humano constituye el pulido del espejo opaco de la creación».[8] Y también subraya –como ya hemos señalado en el capítulo dedicado al conocimiento– que Dios y el ser humano son como dos espejos enfrentados que no pueden percibirse completamente en ausencia de su complementario. La presencia del espejo es imprescindible para poder verse a uno mismo desde una perspectiva inasequible por otros medios:

> La Realidad quiso ver las esencias de Sus Más Bellos Nombres o, por decirlo de otro modo, ver Su propia Esencia en un objeto todo-inclusivo que abarcase la totalidad del Ser, y que, cualificado por la existencia, pudiese revelarle Su propio misterio. Porque ver una cosa por sí misma no es lo mismo que verla en otra cosa como, por ejemplo, un espejo porque esa visión opera entonces en la forma que le confiere el soporte de su mirada; sin la existencia de este soporte, no podría manifestarse ni aparecerse a sí misma.[9]

Añade, asimismo, que el ser humano emite un reflejo invertido de la imagen divina. Tan sólo después de la muerte la imagen deja de sufrir los efectos de dicha inversión. Entonces lo invisible pasa a ser visible, al tiempo que lo manifiesto se torna oculto:

> En ese sentido el ser humano es como un espejo corriente: cuando alzas tu mano derecha al contemplar tu figura en el espejo, tu figura alza su mano izquierda. Por lo tanto, tu mano derecha es su mano izquierda y tu mano izquierda es su mano derecha. De aquí, oh criatura, que tu dimensión manifiesta sea la forma de Su nombre el No-Manifiesto, mientras que tu dimensión no-manifiesta es Su nombre el Manifiesto.[10]

La forma de Dios

Un célebre dicho profético proclama, como sabemos, que Dios creo a Adán –el ser humano primordial– según su forma. El ser humano ha sido dotado de la forma del nombre global de Dios y cuenta, por tanto, con la capacidad de acoger todas las cualidades de la existencia, tanto las de misericordia como las de rigor. El Corán también expresa que Allāh enseñó a Adán la totalidad de los nombres (2:31) y que los mismos ángeles, al ser inquiridos al respecto, no supieron dar razón de ellos. Los ángeles y demás entidades puramente espirituales únicamente perciben a Dios como una realidad excelsa y trascendente que no mantiene relación alguna con el universo fenoménico. En cambio, el ser humano lo conoce tanto en su dimensión invisible como visible, ya que congrega, en su propia constitución, realidad y apariencia, interior y exterior, ocultamiento y manifestación, cielo y tierra. Es una criatura extraña y ambigua que reúne lo más excelso y lo más sórdido y que es causa de disputa entre los ángeles. La postración ante Dios no es tarea difícil. De hecho, siguiendo el relato coránico Iblīs no rehúsa postrarse ante Él, sino que se niega a inclinarse ante esa contradictoria criatura que es el ser humano. Dios exige que no se le rinda culto más que a Él, pero, incomprensiblemente, ordena a los ángeles que rindan pleitesía a algo creado. Esa es la verdadera prueba de fe para los seres puramente espirituales que, si bien perciben la trascendencia divina, son incapaces de concebir que Él pueda mostrarse bajo una apariencia efímera. No obstante, a pesar de ser el primero en rango ontológico, el ser humano ha sido colocado el último en el orden de manifestación. Por eso, también leemos en el Corán: «Hemos creado al hombre dándole la mejor complexión. Luego, hemos hecho de él el más abyecto» (95:4-5).

A diferencia del resto de las criaturas, Dios no utiliza sus dos manos –que simbolizan las cualidades opuestas de los nombres divinos– sino en la creación del ser humano. Hay realidades que son indisociables de la misma orden divina –como, por ejemplo, el espíritu y los querubines– o que son creadas con una sola mano, como el Jardín del Edén o la Torá. Sin embargo, el ser humano ha sido creado con ambas manos divinas (38:75), en consonancia con su carácter inclusivo, capaz de aunar eternidad y tiempo, ser y no-ser. Al igual que Dios es *coincidentia oppositorum* y debe, por tanto, ser capaz de asumir la contradicción. En consecuencia, el conocimiento de uno mismo pasa por aceptar la

propia totalidad y no meramente algunas de las partes que la componen. La imperfección –insiste nuestro autor– forma parte de la perfección:[11]

> Nadie en el cosmos reúne los opuestos salvo el Pueblo de Dios específicamente, ya que Aquel a quien han realizado es el que reúne los opuestos, y a través de Él los gnósticos saben. Porque Él es el Primero y el Último, el Manifiesto y el No-Manifiesto respecto a una entidad y una relación, no respecto a dos relaciones distintas. De este modo, han abandonado las categorías racionales y las facultades racionales no pueden limitarles. O mejor dicho, son los Divinos, los Verificadores, a los que el Verdadero ha verificado en lo que les ha dado para que sean testigos de ello. Por lo tanto, son y no son.[12]

Ibn ʻArabī sostiene que el principal rasgo definitorio del ser humano no reside en la racionalidad ni en la facultad del habla –ya que todos los objetos y los seres del cosmos alaban a su creador y dialogan entre sí con lenguajes desconocidos–, sino en ser la forma de Dios. Así pues, la actualización de dicha forma divina, capaz de acoger experiencias y cualidades opuestas sin permanecer confinado en ninguna de ellas, constituye la única aspiración netamente humana y el objetivo último de la creación del espejo del cosmos del que, recordémoslo, el ser humano es claridad y espíritu. Pero, como cabe esperar, no todas las personas actualizan ese *teomorfismo* original en la misma medida:

> Todo el mundo coincide en que la más perfecta configuración que devino manifiesta entre las cosas existentes es el ser humano. Porque el ser humano perfecto arribó a la existencia según la Forma, pero no el hombre animal. La perfección pertenece a la Forma, aunque no necesita que sea más excelente a los ojos de Dios. Es el más perfecto porque reúne en sí mismo todas las cosas.[13]

Dicho ser humano completo o universal –el único que se conoce realmente a sí mismo– respeta todas las religiones y creencias como manifestaciones teofánicas de una misma realidad:

> El ser humano perfecto venera a Dios por medio de todas las religiones reveladas, lo glorifica en todas las lenguas, y actúa en calidad de receptáculo de todas sus auto-revelaciones: a condición de que cumpla con la realidad de su humanidad y se conozca a sí mismo, pues nadie conoce a su Señor sino aquel que se conoce a sí mismo. Si cualquier cosa le impide percibir su propia totalidad, habrá cometido una falta contra sí mismo y no será un ser humano perfecto.[14]

El Šayj al-Akbar afirma también que el ser humano perfecto es un Corán viviente porque, al igual que el libro sagrado, sirve de intermediario entre Dios y la creación. Y, al hablar sobre las características de los amantes perfectos, escribe que estos son "portadores del Corán" y se convierten en su esencia, añadiendo que a ellos se aplican

las palabras de ʻĀiša, esposa del Profeta, quien, al ser preguntada sobre los rasgos de carácter que definían a Muḥammad, respondió sin más: «Sus rasgos de carácter eran dignos del Corán».[15] La rotunda equiparación entre ser humano, libro sagrado y cosmos viene dada por su respectiva inclusividad. Si el universo es un libro viviente, el Corán es un universo escrito, mientras que el ser humano es el único intérprete capaz de descifrar los signos contenidos en ambos textos. Ser un Corán viviente también significa –como ya hemos apuntado– poseer la cualidad de inocencia primordial que torna posible que, cada vez que se lee el mensaje revelado, este parezca cobrar vida asumiendo un nuevo significado, o bien que se pueda escrutar el cambiante libro de la realidad como si fuese un mensaje divino.

16. LOS AMIGOS DE DIOS

Los seres humanos que se transforman en espejo de la luz original y en modelo de servicio desinteresado a los demás reciben el nombre de profetas, enviados y santos. Todos ellos conforman las diferentes facetas de la "amistad divina" (*walāya*), que es como se denomina, en el contexto islámico, a aquello que se llama "santidad" en el marco cultural cristiano. Aunque a lo largo del presente trabajo venimos utilizando indistintamente ambos términos, hay que tener presente que la santidad no se refiere tanto a la bondad y la piedad –virtudes que, en Occidente, solemos asociar a tan eminente condición–, como al conocimiento directo de Dios y de uno mismo. Conviene tener en cuenta que, en árabe, también existe el término *quds*, procedente de la raíz *q-d-s* (correspondiente al griego *hagios* y al latín *sanctus*), que se amolda más a la idea cristiana de santidad. En lugar de ese término, el Islam emplea, como decimos, la palabra "amistad", una noción que conlleva los matices de intimidad y cercanía. En ese sentido, los amigos de Dios se encuadran en la categoría de los "próximos", de quienes sólo aspiran, sobrepasando cielos e infiernos, más allá de la esperanza y el temor, a estar junto a su Amado. Y no conviene olvidar que, a mayor proximidad a la fuente del ser, más profundo es, extrañamente, el abismamiento en la propia nada existencial, de conformidad con el dicho profético: «Dios era y no había nada con Él».

Son numerosos los escritos donde Ibn ʻArabī detalla las múltiples tipologías de santos, las diferencias entre profecía y santidad y las características propias de las experiencias y moradas espirituales a las que acceden los amigos de Dios. Reseñemos que, a lo largo de su trayectoria biográfica, no sólo conoció personalmente a muchos de ellos, sino que él mismo formó parte de tan selecto grupo. Según la compleja tipología hagiológica que nos brinda, cada santo se halla a los pies o es heredero de un profeta concreto. Hay santos que son crísticos y siguen los pasos de Jesús, recibiendo de él su sabiduría y carismas específicos. Otros son mosaicos, abrahámicos, muḥammadíes, etcétera, o bien heredan su sabiduría de varios profetas al unísono. Por ejemplo, el primer maestro

humano de Ibn ‘Arabī, Abū’l-‘Abbās al-‘Uryabī, era crístico, y el mismo Šayj al-Akbar se declara, en distintas etapas de su periplo vital, crístico, mosaico, heredero del profeta Hūd y, por último, muḥammadí.

La herencia espiritual que recibe cada amigo de Dios puede ser completa o parcial, aunque siempre está en consonancia con la tipología profética predominante. Cada herencia permite desplegar un tipo de ciencias y carismas. Por ejemplo, uno de los principales rasgos de quienes heredan la sabiduría profética de Jesús «es la realización de la unidad divina mediante la eliminación de todas las representaciones sensoriales».[1] A ello hay que añadir la compasión ilimitada hacia las criaturas o, gracias al poder de su energía espiritual, la capacidad de sanar enfermedades e incluso de devolver la vida. Por su parte, lo que identifica a los santos que reciben la herencia muḥammadí, además de su pura y completa servidumbre con respecto a Dios, es que participan de la cualidad sintética del mensaje muḥammadí, abrazando en esencia todas las posibles expresiones de la espiritualidad. Asimismo derivan su sabiduría directamente de la fuente última de la existencia y están abiertos, simultáneamente, a todos los niveles de experiencia:

> Lo único que distingue al muḥammadí es que no posee ninguna estación específica. Su estación es la no-estación […]. Pero la relación del muḥammadí con las estaciones es como la relación de Dios con los nombres: no está determinado por ninguna estación con la que se relaciona. Por el contrario, en cada respiración, en cada momento, en todos los estados, asume la forma requerida por esa respiración, momento o estado. Su limitación carece de continuidad temporal. Las determinaciones divinas varían a cada momento y así él varía con su variabilidad. Dios está «cada día ocupado en una nueva obra» (55:29), y también el muḥammadí.[2]

LAS GENTES DE LA REPROBACIÓN

En un sentido general, Ibn ‘Arabī subdivide a las personas religiosas en tres grandes grupos. El primero de ellos –integrado por lo que podemos denominar *devotos* o ascetas comunes– se limita a acatar las prescripciones de la ley religiosa y se entrega a diferentes ejercicios ascéticos con el fin de purificarse externa e internamente. Sin embargo –escribe–, «ni idea alguna tienen de los estados místicos y de las moradas, de las ciencias infusas emanadas de Dios».[3]

Es el segundo grupo –integrado por los llamados *sufíes*– el que entiende de esas profundas experiencias de conciencia y de esos conocimientos infusos. Aunque se

entregan al ascetismo, al igual que los componentes del primer grupo, también tienen en alta estima las experiencias místicas y los carismas que conllevan, pudiendo caer en un tipo de exhibicionismo religioso, más o menos sutil, que, en lugar de restar fuerza al ego, puede inflacionarlo fácilmente. Quienes se autoproclaman "sufíes" son incapaces, hasta cierto punto, de salvaguardar su intimidad ya que, de un modo u otro, muestran sus experiencias internas a los demás. La ostentación espiritual es, posiblemente, la más soberbia y vana de las ostentaciones, mientras que la codicia espiritual puede ser mucho peor que la mera ambición material.

El tercer grupo –las *gentes de la reprobación*– se caracteriza porque sus integrantes no se atribuyen ningún mérito intelectual o espiritual, ninguna santidad especial, ninguna virtud merecida. Si bien existen múltiples categorías de amigos de Dios, son ellos quienes engrosan las filas de la amistad suprema destacando, en su seno, el selecto grupo de los "solitarios":

> Sabe –y que Dios te asista– que este capítulo versa sobre los servidores de Dios llamados *malāmiyya*, es decir, los hombres espirituales que poseen la *walāya* en su grado más elevado. No existe, por encima de ellos, más que el grado de la profecía (legislativa). Su estación se denomina estación de la proximidad (*maqām al-qurba*). Su versículo específico en el Corán es el de la huríes retiradas en sus pabellones (55:72), versículo que, mediante esa descripción de las huríes del paraíso, nos instruye sobre las almas de los hombres que Dios ha escogido para sí y que ha preservado y confinado en las tiendas del celo divino, en todos los rincones del universo, para que ninguna mirada les alcance ni les distraiga, aunque a decir verdad, ¡las miradas de las criaturas no podrían distraerlos! […] Dios ha encerrado sus formas exteriores en las tiendas de sus actos ordinarios y devociones usuales de modo que, desde el punto de vista de las prácticas aparentes, no se entregan más que a las devociones obligatorias o las devociones supererogatorias habituales. No se les conoce ningún milagro. No se les glorifica y no sobresalen a causa de su piedad, entendida ésta en el sentido vulgar de la palabra, aunque tampoco puede imputárseles mal alguno. Son los ocultos, los piadosos, los guardianes fieles del depósito del cosmos, quienes disimulan entre las gentes para escapar a su mirada.[4]

Las gentes de la reprobación, los santos escondidos en este mundo, reciben su nombre de la aleya coránica en la que el Profeta jura por el «alma que reprueba» (75:2). Se trata de individuos que son plenamente conscientes de que, por más ejemplares que puedan parecer sus acciones y pensamientos a ojos propios o ajenos, nunca están lo bastante libres de imperfecciones en comparación con la excelencia divina. No alardean de comprensiones especiales ni de proezas psicoespirituales y tampoco se sumergen en trances convulsos, sino que pasan perfectamente desapercibidos, en su profunda

sobriedad espiritual, la mayor parte de las veces desempeñando oficios comunes. Buena parte de los preceptores andalusíes de Ibn ʻArabī –como al-ʻUryabī o al-Kūmī, por ejemplo– también pertenecían a esa rara categoría de la amistad divina. Y si él no hubiese recibido el expreso mandato divino de difundir las enseñanzas, de convertirse en misericordia para sus semejantes, su ardiente pasión hacia Dios también se hubiese mantenido a salvo de miradas indiscretas:

> No se diferencian del resto de los creyentes por nada que pudiese hacerlos destacar […]. Viven recluidos en Dios y no abandonan jamás su estado de servidumbre; son puros esclavos consagrados a su Maestro. Ya sea que estén comiendo, bebiendo, despiertos o dormidos, lo contemplan de continuo […]. Parecen depender de las cosas pero en todas las cosas, con independencia de su nombre, sólo distinguen a un Nombrado: Dios. Ellos se atienen, externa e internamente, al nombre que Dios les ha concedido, que es el de *indigente*. Habiendo constatado que Dios se oculta en sus criaturas, también se ocultan de ellas.[5]

Cuando están, nadie advierte su presencia, y si se marchan, ninguno se percata de su ausencia. Se ignora todo de ellos, dado que se identifican plenamente con la naturaleza secreta o nomanifiesta de la divinidad. Si Dios permanece oculto, más los santos desconocidos. En general, no están sometidos a autoridad espiritual alguna. Pueden brindar consejo, pero no desempeñan funciones iniciáticas ni pedagógicas definidas. Aunque difunden las bendiciones divinas con su ejemplo y presencia silenciosa, no se arrogan ninguna autoridad, ni tratan de imponer a los demás ningún tipo de disciplina.

Como es lógico, dado su anónimo estilo de vida y su vocación por la discreción, los *malāmiyya* nunca han constituido una escuela independiente dentro de las múltiples corrientes místicas del Islam, sino que, en todas las escuelas y épocas, ha habido individuos que han encajado con ese ideal de extrema humildad y abnegación. No obstante, los especialistas suelen citar la escuela de Nīšāpur –sita en Jorasán (Persia)– como el emplazamiento donde la vía de la reprobación adquirió consistencia histórica de la mano de ilustres personajes como Ḥamdūn al-Qaṣṣār (m. 884) y ʻAbd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 1021). Sin embargo, al margen de posibles desarrollos históricos es el factor *malāmi* –esto es, la completa y anónima sumisión a la realidad última– el que define a los santos de rango supremo. Prueba de la universalidad de dicho ideal en el seno del Islam es que, tal como recoge Ibn ʻArabī, el profeta Muḥammad también fue uno de ellos antes de asumir su misión como enviado:

> El príncipe de los hombres del sendero y sus imames, la cabeza del universo, Muḥammad, el Mensajero de Dios, pertenece a ellos. Son los sabios que ubican cada cosa en su propio lugar […]. Lo que requiere este bajo mundo, ellos se lo conceden, y lo que requiere el otro mundo, también se lo conceden. Su eminencia es desconocida. Sólo su Señor los conoce.[6]

Si bien la experiencia espiritual alcanzada por el Profeta durante el Viaje Nocturno y la Ascensión lo condujo a la máxima proximidad de la presencia divina, no obstante, al regresar de nuevo junto a las criaturas, no habló sino de aspectos comunes –como, por ejemplo, las cinco oraciones cotidianas, la limosna, el ayuno y demás– y guardó para sí todos los secretos de su íntimo encuentro con Dios. En opinión del Šayj al-Akbar, ese estado es superior al de Moisés, cuyo rostro radiante nadie pudo mirar directamente tras haber contemplado a su Señor.

Las gentes de la reprobación permanecen disimuladas por Dios en medio de su creación y asumen la forma del instante, de manera que nadie sabe exactamente de dónde vienen ni hacia dónde se dirigen: «No están encargados de juzgar este mundo, ni pueden interceder por nadie en el siguiente. Sordos, mudos, ciegos, no abandonan jamás su perplejidad».[7] En ese sentido son comparables a los querubines que revolotean completamente embelesados por la majestad divina, perdidos en el amor extático y carentes de cualquier otra preocupación que no sea Dios, sin percatarse siquiera de que existen otros ángeles o de que el cosmos ha cobrado existencia. En la teofanía 34 del *Libro de las teofanías*, titulada «Los ángeles perdidos de amor y los solitarios que sólo conocen a Dios», explica que, cuando se ordena a los ángeles que se postren ante el ser humano perfecto, en el primer instante de su creación, sólo los querubines –que ni siquiera son conscientes de su propia existencia– están dispensados de dicha orden. Ellos son testigos perennes de la teofanía esencial del corazón y viven en estado de postración perpetua, contemplando y reverenciando a Dios en su majestad absoluta.[8]

Esos seres humanos, a quienes Dios se revela en su más profundo centro, nunca contravienen la orden divina porque, para ellos, cualquier cosa, positiva o negativa, fausta o infausta, es Dios. Dado que respetan de manera natural el derecho divino, no necesitan cumplir mandato alguno para ser gobernados, ni tampoco exigen promesas de recompensa para adorar y servir a Dios. Pertenecen, pues, al mundo de la orden y de la luz y no al de la retribución. Recordemos que el mundo de la luz –el dominio de los significados desgajados de todo substrato– se ubica por encima de los reinos sensible e imaginal.

Las gentes de la reprobación mantienen una actitud de servidumbre absoluta con respecto a Dios, y, en consecuencia, se afirma que la ley religiosa exterior es su propio estado interior. Ellos constituyen la perfecta actualización de la forma divina según la cual ha sido creado originalmente el ser humano. El primero de los aspectos de la asunción de la forma divina por parte del perfecto servidor viene expresado por el siguiente dicho profético, ya citado: «Mi servidor no deja de acercarse a Mí debido a las obras supererogatorias hasta que Yo le amo y, cuando le amo, Yo soy el oído por el que oye, el ojo por el que ve, la mano con que ase, el pie con el que marcha…». Sin embargo, se trata tan sólo de la primera etapa del proceso de transformación que afecta a quien aspira a asumir plenamente la forma divina pues, por más excelsa que pueda resultar dicha condición, no constituye la cima de la espiritualidad islámica. En los actos devocionales añadidos –esto es, no sancionados explícitamente por la ley religiosa–, todavía persiste un cierto vestigio de afirmación egoica. En cambio, en su calidad de perfectos servidores, las gentes de la reprobación sólo se atienen, en cada momento, a las obras que Él ha ordenado:

> No añaden nada a las cinco plegarias legales, excepto los actos supererogatorios habituales. No se distinguen de los devotos comunes que llevan a cabo sus prácticas básicas sin agregar nada que pudiese llamar la atención. Andan por los mercados. Se mezclan con las gentes. Nadie puede distinguirlos de los creyentes comunes.[9]

La ley religiosa subdivide los actos de adoración en dos tipos fundamentales: obligatorios, y supererogatorios. Cada categoría de devociones obligatorias –oración, peregrinación, limosna, ayuno, etcétera– cuenta con su propio conjunto de actos supererogatorios, de manera que la primera clase de actos aporta la raíz de la adoración, mientras que la segunda clase son sus ramificaciones. El Šayj al-Akbar explica que la proximidad a Dios procurada por los actos raíces de adoración es mucho más profunda que la propiciada por los actos derivados. Por ese motivo, mientras este segundo tipo de actos devocionales propicia que Dios se convierta en la vista y la audición del servidor (según el mencionado dicho profético de que «… cuando le amo, Yo soy el oído por el que oye, el ojo por el que ve…»), los actos obligatorios consiguen que el perfecto servidor se transforme en la visión y el oído de Dios.[10] Si los actos supererogatorios están basados en los nombres y atributos divinos, los obligatorios están relacionados con el hecho de que Él no es nada sino luz.[11] Una vez que accede a esa estación espiritual, el

amigo de Dios se transforma en protector del cosmos y en pupila del Todo-Misericordioso. Entonces –comenta el Šayj al-Akbar–, deja de mirar a través de los atributos divinos y lo hace a través de su esencia:

> Gracias a las obras supererogatorias, Dios es la audición y la visión del servidor. En cambio, mediante las obras obligatorias el servidor es la audición y la visión de lo Real y, gracias a ello, se establece el cosmos. Porque Dios sólo contempla el cosmos a través de la visión de su servidor y, de ese modo, el cosmos no desaparece, puesto que existe una afinidad entre ambos. En cambio, si Él contemplase el cosmos con Su propia visión, el cosmos se vería consumido por las glorias de Su Faz. De ahí que lo Real sólo contemple el cosmos a través de la visión del perfecto servidor que ha creado según Su forma. Precisamente, el servidor es el velo que separa el cosmos y las glorias ardientes.[12]

El puro servidor carece de elección. Ha quebrado el ídolo de su ego y no se guía por deseo personal alguno. Paradójicamente, disipando hasta el menor rastro de apego hacia sí mismo y abandonándose completamente a su Señor, recobra su máxima libertad y su rango más elevado. Y, en ese caso, «Dios quiere a través de su voluntad sin que él sepa que lo que ve es lo mismo que Dios ve; si tuviese alguna conciencia de ello es que no habría realizado plenamente esa estación».[13] Esas palabras permiten traslucir que los santos ocultos no sólo son desconocidos para el resto de los mortales, sino que ni siquiera ellos mismos son conscientes de su rango espiritual. Y no cabe otra posibilidad, ya que han caído, absolutamente embelesados por la cercanía divina, en el olvido completo tanto del mundo como de su propio yo:

> El signo de aquel que tiene un verdadero conocimiento de Dios es que está instruido en su «secreto» (*sirr*), sin que se encuentre en él un conocimiento de Él. Tal es el perfecto conocimiento más allá del cual ya no hay conocimiento alguno que buscar.[14]

Los *malāmiyya* no olvidan ni por un instante que la servidumbre ontológica –el hecho de que nuestra vida y nuestra muerte no están enteramente en nuestras manos– es la condición inalienable de los seres. Sin embargo, el perfecto servidor ni siquiera se atribuye el nombre de siervo, porque ese atributo, como cualquier otro, pertenece exclusivamente a Dios. El nombre que más le conviene, como a toda realidad dependiente, es el de indigente (*faqīr*). El pobre absoluto no tiene nada, no quiere nada, no puede nada, no sabe nada y ni siquiera es nada. Es tan pobre que no alberga juicios –y mucho menos prejuicios– acerca de las cosas, las situaciones y las personas. Ha constatado plenamente su propia nada relativa, aniquilando su ignorancia con respecto a

la realidad y aniquilando incluso dicha aniquilación, lo cual supone que ni siquiera retiene la conciencia de su propio estado interior. Aquel que aún se apega a dicha conciencia no ha alcanzado la servidumbre suprema. El auténtico servidor se halla tan sumergido en su nada original, que ni siquiera conserva ese conocimiento.[15] Dicho con otras palabras, únicamente accede a la máxima proximidad divina aquél que se anega en el silencio del intelecto, en el silencio de los actos y en el silencio del ser, hasta convertirse en la nada que es siempre con Dios:

> Cuando el servidor se ha despojado de todos sus nombres, tanto de los que le confiere su servidumbre ontológica como de los que le otorga su forma divina original, no queda nada más que su esencia sin cualidad y sin nombre. Entonces es de los «próximos» […]. Nada se manifiesta en él y por él que no sea Dios.[16]

Este ser humano, carente de atributos, se transforma entonces en espejo sin mácula, en nada receptiva, en materia prima de todas las creencias y experiencias. El más cercano al origen del ser no es nada, pues nada hay junto a Él. La presencia de Dios únicamente se manifiesta en ausencia del yo.

LOS SOLITARIOS

Así como existen diferentes tipos de santidad, también las gentes de la reprobación se subdividen en distintas categorías. Entre los más elevados se encuentran los "fieles" (*'umanā'*), quienes son los depositarios del tesoro de la sabiduría divina y no revelan jamás su secreto a menos que reciban el mandato pertinente. Se dice de ellos que constituyen la elite de las gentes de la reprobación. Pero, más allá incluso, nos encontramos con la elite de la elite, formada por los "solitarios" (sg. *fard*; pl. *afrād*), la más alta categoría de la amistad divina. De ese modo, si bien los *afrād* pertenecen al género de las gentes de la reprobación o *malāmiyya*, no todos los *malāmiyya* son *afrād*, a pesar de lo cual comparten buena parte de sus características. La raíz *f-r-d* está vinculada con el nombre divino al-Fard, que significa el Singular. En ese sentido se afirma que los *afrād* son solitarios, incomparables, singulares. Otros apelativos que los identifican –extraídos del Corán– son los de "adelantados" y también "próximos", término con que se designa a los ángeles más elevados, a Jesús y también a quienes están más allá de la

distinción dual entre "gentes de la derecha" y "gentes de la izquierda", establecida en la azora 56, titulada «El acontecimiento». Los primeros –explica el pasaje en cuestión– disfrutan de las delicias del paraíso, mientras que los compañeros de la izquierda están destinados a las moradas infernales. En cuanto a los próximos, nos revela que su número es muy reducido, permanecen recostados en lechos entretejidos de oro y piedras preciosas, beben una copa de agua viva que no les produce dolor de cabeza ni embriaguez y contemplan a «huríes con grandes ojos, semejantes a perlas ocultas, como retribución de sus obras. No oirán allí vaniloquio ni incitación al pecado, sino una palabra: "¡Paz! ¡Paz!"» (56:11:26). Esos individuos no han de afrontar el Día de la Resurrección porque han muerto antes de morir –mediante el proceso de aniquilación mística llamado "pequeña muerte" o "muerte santificada"– y ya han cumplido, en este mundo, el retorno a Dios.

Una de las principales cualidades que adornan tanto a las gentes de la reprobación como a los solitarios es la renuncia a cualquier atisbo de voluntad personal. No se mueven por sí mismos, sino que son arrastrados por una fuerza que es su profunda y firme comprensión de que: «No hay fuerza ni poder salvo Dios». Su movimiento procede de Él y sus aspiraciones tienden únicamente hacia Él. Dado que han dejado de moverse por propia iniciativa y son transportados, también reciben el nombre de "camelleros", una expresión que, según la interpretación simbólica de Ibn 'Arabī, alude a la excelencia de la montura –relacionada con su herencia muḥammadí–, y que se aplica a quienes transitan por los desiertos vacíos del ser, más allá de cualquier limitación o cualificación, siempre en pos del supremo horizonte de la realidad.

Asimismo distingue entre los que cabalgan sobre la montura de su aspiración espiritual (*himma'*) y los que marchan sobre la montura de sus actos. Los primeros no intervienen en los asuntos de este mundo, ni ejercen función pedagógica alguna, mientras que los segundos se ven obligados, por mandato divino, a desempeñar actividades concretas en el mundo. Se afirma que son superiores a los individuos de la primera categoría porque regresan desde Dios a las criaturas, sin abandonar por ello su estado de proximidad, ya que no dejan de percibir la divina Faz a cada instante. Según consigna el sabio murciano, algunos de sus maestros andalusíes pertenecían a esa segunda categoría, como el ciego Abū Yaḥyà al-Ṣinhāŷī, cuya inhumación estuvo marcada por virulentos fenómenos relacionados con el viento; Ṣāliḥ al-Barbarī, quien anduvo errante durante cuarenta años y permaneció, durante otros cuarenta, en una

mezquita sevillana; o Abū ʻAbd Allāh al-Šarafī (el del Aljarafe), quien vivía a oscuras en su casa y era capaz de recorrer grandes distancias en un corto período de tiempo.[17]

Uno de los secretos concedidos a estos amigos de Dios –explica nuestro autor– es el discernimiento del significado de la Noche del Destino en la que descendió el Corán, un descenso que alude al retorno desde Dios a las criaturas, desde la unidad a la multiplicidad, que emprenden quienes están llamados a servir a los seres. El retorno a la vida cotidiana (o, como se diría en el budismo Zen, «la vuelta al mercado con las manos llenas») constituye la etapa culminante del sendero espiritual. Hay peregrinos que se detienen al alcanzar la cúspide de su viaje y que «no conocen nada sino a Él y a quienes sólo Él conoce», como los querubines anegados en la contemplación de la majestad divina. Sin embargo, por más excelsa que sea esa experiencia se ubica un peldaño por debajo del estado de quienes vuelven a la vida cotidiana para brindar su guía y enseñanzas a las personas que tienen necesidad de ellas.

La estación espiritual propia de los *afrād* es la misma que la de las gentes de la reprobación, es decir, la "estación de la proximidad", también denominada, como hemos indicado, "estación de la profecía general" –sólo un grado por debajo de la estación de la profecía legislativa desempeñada por profetas que, como Jesús y Muḥammad, instituyen una ley religiosa–, "estación de lo inefable" y "estación de la no-estación", dado que no se hallan limitados por ninguna condición positiva o negativa. Los solitarios trascienden todas las experiencias externas e internas, pero pueden afrontar cualquiera de ellas:

> La *walāya* es la esfera divina más lejana. Aquel que se desenvuelve en ella está plenamente instruido; quien está plenamente instruido, sabe; y aquel que sabe se transforma en aquello que sabe. Ése es el «*wali* desconocido» que no se conoce y a quien la ignorancia no puede reconocer. Porque ninguna forma determinada puede condicionar a un *wali* de esa índole, ni ninguna facultad puede darlo a conocer. Él asume todos los estados concebibles, tanto de gracia como de infortunio.[18]

La ausencia de morada espiritual definida queda plasmada en la siguiente mención del Corán: «Oh, gentes de Yaṯrib, no tenéis ningún lugar donde permanecer, retornad pues» (33:13). Además de que, tal como expresa el libro sagrado, el único punto de retorno es Dios, pues de Él somos y a Él volvemos (2:156), esas palabras recogen la esencia de la estación sin estación, de la ausencia de condición fija en la que asentarse, de la estación total que contiene al resto de las estaciones, aunque está más allá de ellas, no pudiendo ser identificada con ninguna en concreto.

La estación de la proximidad es –puntualiza el Šayj al-Akbar– una estación desconocida, negada incluso por preclaros místicos y doctos teólogos como el célebre Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Según escribe, un sentimiento de extrañeza y soledad, a la par que de inmenso gozo –pues consideraba que dicha morada era su verdadera "patria"–, se apoderó de él al acceder a ella, mientras se hallaba de paso en Guisser (Igīsil), Marruecos. En principio, esta es una extraña morada espiritual de la que desconoce hasta el nombre. Tras pasar varios días en ella encuentra a un antiguo sufí, fallecido en dicha condición, que permanece allí eternamente. Su nombre no es otro que ʻAbd Raḥmān al-Sulamī, autor del célebre tratado sobre los *malāmiyya*, ya mencionado. Es muy revelador que se encuentre precisamente con dicho personaje, uno de los grandes exponentes históricos de las gentes de la reprobación. De hecho, es él quien le comunica la denominación de "estación de la proximidad", término que figura, por cierto, en uno de los textos de ese maestro.[19]

El único modo de acceder a ella es la pura elección divina con independencia de las obras como, por ejemplo, el caso del Mehdi –aquel que se alzará al final de los tiempos– y sus similares; o bien, gracias a la puesta en práctica de determinadas obras, tal como ocurre con al-Jaḍir y sus similares.[20] Sobre la figura del Mehdi –del que Ibn ʻArabī se ocupa en el capítulo 366 de *Las iluminaciones de La Meca*– diremos, muy sucintamente, que desciende, a través de Faṭima, del linaje familiar del Profeta, que eliminará las discrepancias religiosas en el Islam de manera que sólo prevalezca la pura religión, mientras que, entre sus enemigos, se contarán principalmente quienes siguen ciegamente a los *ulemas* o doctores de la ley religiosa. Asimismo entenderá el lenguaje de los animales y su justicia alcanzará tanto a seres humanos como a genios.

Por su parte, sabemos que al-Jaḍir es el maestro de quienes carecen de maestros humanos. Un hermoso texto de Suhrawardī, publicado en castellano con el título de *El arcángel purpúreo*, termina con las siguientes palabras: «Si tú eres Jaḍir, podrás pasar sin dificultad a través de la montaña de Qāf».[21] Dicho de otro modo, al-Jaḍir es el emblema viviente del estado de los *afrād*, de quienes beben directamente de la Fuente de la Vida que reside, más allá de la montaña que rodea al universo, en las tinieblas que ciernen la luz de las luces.

El conjunto de azoras coránicas (18:60-82) que narran el encuentro entre al-Jaḍir y Moisés nos informa de que el primero posee la ciencia que emana directamente de Dios y, como deja bien patente el diálogo que ambos entablan, que no actúa por iniciativa

propia, si bien sus actos son reprobables desde el punto de vista de quien no comparte su realización espiritual: «Yo tengo una ciencia de Dios que tú no posees; y tú tienes una ciencia de Dios que yo no poseo». Según expone dicho pasaje coránico, Moisés marchaba, acompañado de un joven sirviente, en busca de la confluencia de dos grandes masas de agua, es decir, el *barzaj* o estado intermedio. Portaban consigo un extraño pez y, cuando arribaron a la gran masa de agua –recoge el texto–, se olvidaron del pez, que se deslizó tranquilamente hacia el mar. Sigue un chocante intercambio de palabras donde Moisés demanda a su joven acompañante el pez para comer y, al responderle este que se ha escapado, Moisés no hace sino mostrar su conformidad diciendo: «Eso es lo que deseábamos». Entonces ambos emprenden el camino de regreso desde la confluencia de los dos mares, «encontrando a uno de Nuestros siervos a quien habíamos hecho objeto de una misericordia venida de Nosotros y enseñado una ciencia de Nosotros».

Reconociendo de inmediato el elevado rango de tan insólito personaje, Moisés le expresa su deseo de permanecer con él para que le transmita algo de su excelsa sabiduría. Pero al-Jaḍir se limita a decirle que, a pesar de sus buenas intenciones, no tendrá suficiente paciencia para tolerar su compañía, cosa que en efecto sucede, ya que sus extravagantes acciones –hundir una nave, matar a un muchacho y apuntalar un muro sin recibir a cambio ningún salario– no tardan en suscitar la abierta oposición de Moisés. Sin embargo, cada uno de esos actos, como le revela en su definitiva despedida, ha estado motivado, en realidad, por la misericordia divina. Las acciones de lo que se ha dado en llamar "loca sabiduría" se encuentran en múltiples tradiciones religiosas como, por ejemplo, el budismo tántrico. Recordemos a ese respecto un episodio similar, procedente de la biografía del gran maestro Padmasambhava –el más importante transmisor del budismo en el Tíbet–, donde éste aplasta la cabeza del malvado hijo de un rey local, un incidente por el que es condenado a morir en una hoguera que se ve transformada mágicamente en un lago.

El Šayj al-Akbar subraya que la estación de la proximidad constituye la fuente de la que dimana la ley religiosa, una aseveración que nos retrotrae a la ecuación fundamental entre interior y exterior, entre significado y forma, entre "realidad esencial" y mandamientos religiosos. La más alta espiritualidad se cifra en el acatamiento espontáneo de los decretos divinos y se desarrolla en el seno de una ley religiosa. Las gentes de la reprobación no perciben dicha ley como una imposición porque ellos son su encarnación viviente. Es en esa tónica como debemos entender el profundo interés por

las cuestiones concernientes a las reglas de conducta y adoración que llenan muchas páginas de la obra akbarí. Tan sólo debemos reiterar, a propósito de la ley religiosa, que el mandamiento que resume a los demás siempre es el amor.

PROFETAS, ENVIADOS Y SANTOS

Como hemos señalado, santo es aquel que posee la comprensión más profunda tanto de Dios como de sí mismo. No obstante, la verdadera santidad sólo pertenece a Dios, quien también se autodenomina de ese modo, siendo por tanto un nombre divino. Por ese motivo, la tradición sufí considera que dicha cualidad es permanente y más inclusiva que otras modalidades de inspiración divina como el profeta (*nabī*) y el enviado (*rasūl*), a pesar de que estos disfruten de una posición jerárquica superior. Pero, si bien las funciones de profeta y de enviado se hallan condicionadas históricamente y pueden llegar a desaparecer, el espíritu de la santidad –la luz muḥammadí de que hablábamos en el capítulo anterior– es eterno e inmutable.

Tanto mensajeros como profetas son santos, aunque no sucede lo mismo a la inversa. La santidad es el elemento común a todos los rangos espirituales, mientras que profetas y enviados constituyen grados especiales de la primera. Los enviados reciben la misión concreta de transmitir una determinada ley religiosa, mientras que los profetas pueden ejercer o no funciones legisladoras. Existen algunos de estos últimos que también son enviados –como Moisés, Jesús, Muḥammad o Noé, de quien la tradición sostiene que fue el primero de ellos– porque transmiten un conjunto de mandamientos religiosos, y otros cuya actividad se desarrolla, en cambio, en el seno de una comunidad ya establecida como, por ejemplo, muchos de los antiguos profetas que aparecen en el Antiguo Testamento. Así como el seguimiento de los enviados es obligatorio, los profetas que no cumplen una misión legisladora no tienen por qué ser secundados. Podemos decir, pues, que hay santos que reciben una misión específica, y también que hay santos que no desempeñan ningún tipo de misión o función rectora, sino que tan sólo están ocupados en la adoración íntima y anónima de su Señor.

LOS TRES SELLOS DE LA SANTIDAD

El término "sello" se refiere, en un sentido general, a aquello que clausura una serie. En el contexto del Islam se afirma que Muḥammad es el sello de la profecía porque cierra el ciclo de la profecía legisladora y porque, después de él, ya no emergen más individuos investidos de esa función concreta. Al poner fin al ciclo de la profecía legisladora o específica, Muḥammad recibe el nombre de "sello de los profetas". Ibn ʻArabī distingue, como sabemos, entre profecía específica o legisladora, propia de los enviados, y profecía general o libre, exclusiva de los santos que arriban a la estación de la proximidad o estación de la no-estación, esto es, las gentes de la reprobación y los solitarios.

La existencia del sello de la profecía dio pie, entre los primeros sistematizadores del sufismo, a inquirir sobre la presencia del correspondiente sello de la santidad. ¿Hay un santo que cierre el ciclo de la santidad, al igual que Muḥammad clausura el ciclo de la profecía? Como ya hemos señalado, el Šayj al-Akbar no es el creador de la noción de "sello de la santidad", sino que procede de otro sabio, el ya citado al-Ḥakīm al-Tir miḏī, una de cuyas principales obras se titula, precisamente, *El libro del sello de los santos*. Aunque su autor no dilucida la identidad del sello plantea ciento cincuenta y siete cuestiones que debe responder aquel que se atribuya tan elevado rango. De hecho, la segunda parte del extenso capítulo 73 de *Las iluminaciones de La Meca* –cuya primera parte versa, dicho sea de paso, sobre las distintas categorías de santos– constituye una serie de exhaustivas respuestas que, como siempre en el caso que nos ocupa, distan mucho de ser convencionales. Y, aunque otros después de Ibn ʻArabī han reclamado la función de sello de la santidad, él es el único, en la historia del sufismo, que se ha atrevido a responder el mentado cuestionario.

Ibn ʻArabī distingue tres categorías dentro del sello de la santidad: sello de la santidad específica –o muḥammadí–, sello de la santidad general y sello de los engendrados.

El sello de la santidad específica o islámica es el último santo que recibe íntegramente la herencia espiritual de Muḥammad. Aunque los comentarios de Ibn ʻArabī permiten colegir que conoce perfectamente la identidad de dicho sello, la mantiene en secreto, muy especialmente al principio de su carrera:

> En cuanto al Sello de la santidad muḥammadí, que es el Sello particular de la santidad propia de la comunidad aparente de Muḥammad […] supe lo que le concierne en Fez, en el Magreb, en el año 595 d.H. (1198) Dios me lo dio a conocer y me mostró el signo de su función; sin embargo, omitiré su nombre. Él es el Sello de la profecía libre (no-legislativa) sobre la que la mayoría de los hombres no saben nada […]. De igual modo que Dios ha sellado la profecía legislativa con Muḥammad, con el Sello muḥammadí ha

> clausurado la santidad que procede de la herencia muḥammadí, pero no la santidad que procede de la herencia de otros profetas: en efecto, entre los santos hay algunos que heredan, por ejemplo, de Abraham, de Jesús o de Moisés. Después del Sello muḥammadí, los santos podrán seguir recibiendo su herencia, pero no volverá a haber ninguno que esté sobre el corazón de Muḥammad.[22]

No obstante, en otras ocasiones, admite abiertamente que él es el sello específico de los santos:

> Soy el Sello de los santos,
> del mismo modo que está atestiguado
> que el Sello de los profetas es Muḥammad.
> El Sello específico, no el Sello de la santidad general,
> pues ése es Jesús, el Asistido.[23]

Pero la confirmación de que es el sello específico de los santos muḥammadíes no le sobreviene –como hemos visto en el capítulo biográfico– de una vez por todas, sino que se va concretando, a través de una serie de acontecimientos visionarios, que no culminarán hasta cumplidos los cuarenta años cuando, en una experiencia onírica, sucedida en Meca, en el año 1203, se ve investido definitivamente de tan elevada función. Añadamos tan sólo que, según nuestro autor, el conocimiento silencioso de Dios es el signo distintivo del sello de los santos muḥammadíes.

Ahora bien, ¿quién es el sello de la santidad general? En su opinión, no cabe duda alguna de que es Jesús. De él explica:

> Se parece a su padre. No es árabe; de constitución armoniosa […]. El ciclo del Reino y de la Santidad serán sellados por él. Tiene un ministro llamado Juan. Es espiritual en lo que respecta a su origen, y humano en cuanto a su lugar de manifestación.[24]

Y añade que, cuando Jesús descienda al final de los tiempos, ya no habrá después de él ningún santo a quien pertenezca la profecía general,[25] que es, como hemos indicado, uno de los apelativos aplicados a la estación de la proximidad.

La aparición del sello de la santidad específica o muḥammadí cierra el ciclo de los santos que heredan completamente de Muḥammad; y esa es la línea de la santidad que clausura, teóricamente, Ibn ʻArabī. A partir de ese momento siguen existiendo santos que acceden a la estación de la proximidad, pero ya no heredan íntegramente de Muḥammad. Esos santos, también incluidos en la categoría de las gentes de la reprobación, pueden recibir la herencia espiritual completa de otros profetas o bien la

herencia parcial de Muḥammad, y su línea permanece abierta hasta la segunda venida de Jesús –el sello de la santidad general–, que es el que cierra definitivamente la estación de la proximidad, lo cual quiere decir que, a partir de ese momento, no habrá más amigos de Dios pertenecientes a las gentes de la reprobación.

Es el tercer sello –el sello de los niños o de los engendrados– el que clausura el ciclo de la santidad en su conjunto y el de la humanidad tal como la conocemos. En ese momento, no sólo concluye la manifestación humana de cualquier categoría de santidad, sino que también toca a su fin la misma civilización. Curiosamente, ese último santo hereda su sabiduría del remoto profeta Set (hijo de Adán), con el que se abre y cierra el círculo de la santidad humana y a quien está dedicado el segundo capítulo de *Los engarces de la sabiduría*. La aparición del tercer sello de la santidad debe acaecer, necesariamente, después del período que sucede a la segunda venida de Jesús, que hará que, al menos provisionalmente, reine la paz sobre la Tierra:

> Es sobre las huellas de Set que se manifestará el último ser humano verdadero que porte los misterios (de la divina sabiduría), y no habrá otro ser engendrado tras él, de forma que será el sello de los engendrados. Irá acompañado en su nacimiento de una hermana, que nacerá antes que él, de manera que su cabeza estará entre los pies de su hermana. Su lugar de nacimiento será China y hablará la lengua de esa tierra. En esos días, la esterilidad se extenderá entre las mujeres y los hombres, de modo que habrá mucha cohabitación sin generación. Él llamará a las gentes hacia Dios, pero no obtendrá respuesta alguna. Cuando Dios se lleve su espíritu, se habrá llevado al último creyente de esos tiempos, quienes sobrevivan serán como bestias que no distinguirán lo lícito de lo ilícito, actuarán según su deseo y sus tendencias naturales, al margen de la razón y de la ley sagrada. Sobre ellos se alzará la última hora.[26]

Con independencia de que palabras como las anteriores puedan resultar sorprendentes para el escéptico lector contemporáneo, lo único cierto es que no se comprende la inmensa obra y la ingente actividad espiritual del Šayj al-Akbar sino es a la luz de su certeza íntima de que fue, ni más ni menos, el último santo en recibir completa e integralmente la herencia de la santidad muḥammadí, la herencia de quienes atraviesan los desiertos desnudos del ser y carecen de morada definitiva en la que asentarse. Esa magna pretensión contrasta poderosamente con otra de las constantes en su carrera: el respeto absoluto que le merece la humildad de los santos anónimos, quienes ocupan –según él– el centro de todas las categorías de la amistad divina. En cualquier caso, merece la pena tener bien presente, cuando se habla de estas y de otras cuestiones más o menos esotéricas o escatológicas, una última recomendación del maestro incomparable:

Cuando hablo, en este libro y en otros, de algún evento que tiene lugar en el mundo exterior, mi única intención es atrapar firmemente la atención del lector hasta ponerlo cara a cara con aquello que se corresponde con el ser humano interior […]. ¡Vuelve la mirada hacia tu reino interno![27]

NOTAS

INTRODUCCIÓN

1 Corbin, Henri, *Historia de la filosofía islámica*, 1994, pág. 264.

2 Yahia, Osman, *Histoire et classification de l'ouvre d'Ibn 'Arabī* (vol. I), 1964, pág. 13.

3 *Los dos horizontes: Textos sobre Ibn al-'Arabī*, 1992, pág. 316.

4 Izutsu, Toshihiko, *Sufismo y taoísmo: Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*, 1997.

5 Yahia, Osman, *op. cit.*

6 *El intérprete de los deseos* (traducción y comentarios de Carlos Varona Narvión), 2002.

7 Addas, Claude, *Ibn 'Arabí o la búsqueda del azufre rojo*, 1996, pág. 115.

8 Balyānī, Awḥad al-Dīn, *Epître sur l'Unicité Absolue*, introducción, traducción y notas por M. Chodkiewicz, 1982. [Existe versión castellana: *Epístola sobre la unicidad absoluta*, 1985]

9 Hirtenstein, Stephen, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabī*, 1999, nota 9, pág. 265.

10 Asín Palacios, Miguel, *Vidas de santones Andaluces: La «epístola de la santidad» de Ibn 'Arabī de Murcia*, 1981. Y, asimismo, *Sufis of Andalucía*: *The Ruh al-Quds & al-Durrat al-Fakhirah, Muhyiddin Ibn 'Arabi* (traducción e introducción de R.W.J. Austin, 1971). [Traducción castellana: *Los sufíes de Andalucía*, 2007.]

11 Las referencias coránicas han sido extraídas, principalmente, de *El Corán* (versión de Julio Cortés), 2002.

1. APROXIMACIÓN A LA VIDA Y OBRA DE IBN ‘ARABĪ

1 Addas, Claude, *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo*, pág. 30.

2 Addas, Claude, *Ibn ‘Arabī et le voyage sans retour*, 1996, pág.16. 3.

3 *Ibíd.*, p, 15.

4 Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, pág. 32; *véase* también nota 41.

5 *Ibíd.*, pág. 32. Este pasaje, señala Claude Addas, en la nota 42 de la pág. 301, falta en algunas ediciones de *Las iluminaciones de La Meca* (como en la del año 1243), pero figura en la edición de 1293.

6 *Ibíd.* pág. 47.

7 (*Futūḥāt al-makkiyya* I, pág. 199) Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado: Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, 1990, págs. 39-40. *Véase* también, *Sufis of Andalusia*, págs. 23-24.

8 *Ibíd.*

9 Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics on Imagination*, 1989, pág. 407.

10 (*Fut.* III 402.13) Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God, Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology*, 1998, pág. 14.

11 (*Fut.* I, pág. 199) Asín Palacios, Miguel, *op. cit.*, pág. 40.

12 (*Fut.* I 325.16) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 384.

13 (*Fut.* II, pág. 425) Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 56.

14 (*Fut.* II, pág. 548) *Ibíd.*, pág. 50.

15 *Ibíd.*, pág. 52.

16 Hirtenstein, Stephen, *The Unlimited Mercifier*, pág. 60.

17 Addas, Claude, *Ibn Arabī et le voyage san retour*, págs. 19-20.

18 (*Fut.* III, pág. 683) Asín Palacios, Miguel, *op. cit.*, pág. 55.

19 *La epístola del espíritu de la santidad* [*Rūḥ al-quds fī munāsaḥat alnafs*] y *La preciosa perla concerniente a la mención de aquellos de quienes he obtenido algún beneficio en el camino del más allá* [*al-Durrat al-fājirah fī ḏhikr man intafa’tu bihi fī tarīq al-ājirah*].

20 *Sufis of Andalusia*, pág. 63; *véase* también Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, pág. 58.

21 *Ibíd.*, pág. 66.

22 Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado*, pág. 458; Ibn ‘Arabī, *Traité de l’amour* (traducción francesa de Maurice Gloton), 1986, pág. 53.

23 *Le livre des théophanies d’Ibn Arabī: Introduction philosophique, commentaire et traduction annoteé du Kitâb al-tajalliyât* (traducción de Stéphane Ruspoli), 2000, pág. 370.

24 (*Fut.* I, pág. 506) Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, pág. 72.

25 (*Fut.* III, pág. 42) Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado*, pág. 50.

26 (*Fut.* III, pág. 300) *Ibíd.*, pág. 73.

27 *Sufis of Andalusia*, pág. 69.

28 *Ibíd.*, pág. 71.

29 (*Fut.* III, pág. 45) Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 97.

30 *Ibíd.*, pág. 49.

31 *Sufis of Andalusia*, pág. 124.

32 (*Fut.* IV, pág. 77) Addas, Claude, op. cit., pág. 83.

33 *Sufis of Andalusia*, pág. 78.

34 *Ibíd.*, pág. 98.

35 *Ibíd.*, pág. 126.

36 *Ibíd.*, pág. 103.

37 *Ibíd.*, pág. 110.

38 *Ibíd.*, pág. 26.

39 *Ibíd.*, pág. 154.

40 *Ibíd.*, págs. 154-155.

41 *Ibíd.*, págs. 125-126.

42 *Ibíd.*, pág. 135

43 (*Fut.* II, pág. 15) Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 141.

44 *Ibíd.*, pág. 121.

45 (*Fut.* I, pág. 186) *Sufis of Andalusia*, pág. 27.

46 Addas, Claude, *Ibn Arabī et le voyage sans retour*, pág. 59.

47 (*Fut.* I, pág. 173) Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, pág. 125.

48 (*Dīwān*, pág. 332) *Ibíd.*, pág. 125.

49 (*Fut.* I, pág. 222) *Ibíd.*, pág. 31.

50 *Ibíd.*, pág. 131.

51 (*Kitāb mašāhid al-asrār al-qudsiyya wa-ma āli' al-anwār al-ilāhiya*) *Las contemplaciones de los santos misterios* (Introducción, edición, traducción y notas de Beneito, Pablo, y Suad Hakim), 2006.

52 *Ibíd.*, pág. vii.

53 *Ibíd.*, págs. 51-52.

54 (*Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhiyya*) *El divino gobierno del reino humano*, 2004.

55 Addas, Claude, *Ibn Arabī et le voyage sans retour*, pág. 67.

56 *Sufis of Andalusia*, pág. 75.

57 (*Fut.* I, pág. 244) *Ibíd.*, pág. 30.

58 (*Fut.* III, pág. 514) Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, pág. 163.

59 *Ibíd.*, pág. 162.

60 *Sufis of Andalusia*, págs. 33.

61 Elmore, Gerard T. (editor), *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabī's Book of the Fabulous Gryphon*, 1998.

62 *Sufis of Andalusia*, págs. 132-33.

63 Addas, Claude, *Ibn Arabī et le voyage sans retour*, pág. 71.

64 (*Kitāb mawāqi' al-nuŷūm*) Traducido parcialmente por Asín Palacios en *El Islam cristianizado*, 1990, págs. 378-432. *Véase* también *El viaje interior entre Oriente y Occidente: La actualidad del pensamiento de Ibn 'Arabī* (Beneito, Pablo, y Pilar Garrido, eds.), 2007, págs. 94-114.

65 *El viaje interior entre Oriente y Occidente*, págs. 96-97.

66 Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, págs. 164-165.

67 (*Fut.* II, pág. 261) *Ibíd.*, pág. 179.

68 (*Fut.* II, pág. 436) *Ibíd.*, págs. 182-83.

69 (*Fut.* IV, pág. 559) *Sufis of Andalusia*, pág. 35.

70 *La production des cercles* (traducción, presentación y notas de Paul Fenton y Maurice Gloton), 1996.

71 Sufis of Andalusia, pág. 109.

72 *Ibíd.*

73 Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 206.

74 *Les Illuminations de la Mecque: Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz*, 1997, pág. 41.

75 *Las iluminaciones de La Meca: Textos escogidos*, 1996, págs. 89 y ss.

76 (*Tarŷumān al-ašwāq*) *El intérprete de los deseos*, 2002.

77 *Ibíd.*, pág. 101.

78 *Ibíd.*, pág. 102.

79 (*Fut.* IV, pág. 106) Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado*, págs. 95-96.

80 (*Miškāt al-anwār*) *El tabernáculo de las luces*, 1998.

81 (*ḥilyat al-abdāl*) *El adorno de los* abdal, en *Textos espirituales*, 2004.

82 Yahya, Osman, *Histoire et classification de l'ouvre d'Ibn 'Arabī*, págs. 485-486.

83 Gril, Denis, «Love Letters to Ka'ba», *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. XVII, 1995, págs. 40-54.

84 Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, pág. 225..

85 *Sufis of Andalusia*, págs. 141-142.

86 (*Fut.* III, pág. 549 y III, pág. 348) Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 221.

87 *Le livre du Mîm, du Wâw et du Nûn* (introducción y traducción de Charles-André Gilis), 2002, pág. 41.

88 Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 243.

89 *Véase* Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, The Book, and the Law*, 1993, pág. 107.

90 *Ibíd.*, pág. 108.

91 (*Kitāb al-Ŷalāl wa'l-Ŷamāl*), en *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, «On Majesty and Beauty» (traducción de Rabia Terri Harris), vol. VIII, 1989, págs. 5-32.

92 (*Mā lā budda minhu li-l-murīd*), en *Guía espiritual: Plegaria de la Salvación. Lo imprescindible. Terminología sufí*, 1990-1992. También publicado en *El divino gobierno del reino humano*, págs. 203-229. Asín Palacios tradujo extractos en *El Islam cristianizado*, págs. 371-377.

93 (*Fut.* I, pág. 187) Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 150.

94 También conocido como «Epístola de las luces», *Viaje al Señor del Poder*, 1986. *Véase* Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, págs. 433-449.

95 Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 244.

96 Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado*, págs. 87-88.

97 *Le livre des théophanies d'Ibn Arabī*, 2000.

98 *Ibíd.*, pág. 372.

99 *Sufis of Andalusia*, pág. 42.

100 (*Fut.* II, pág. 530) Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 246.

101 En Beneito, Pablo, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī*, 2005, pág. 97.

102 (*Fut.* III, pág. 562) *Sufis of Andalusia*, pág. 43.

103 (*Fut.* IV, pág. 560) *Ibíd.*, pág. 40.

104 Hirtenstein, Stephen, *The Unlimited Mercifier*, pág.188.

105 *Sufis of Andalusia*, pág. 159.

106 (*Fut.* IV, pág. 485) Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 288.

107 (*Fut.* II, pág. 502; IV, pág. 93) Asín Palacios, Miguel, *op. cit.*, pág. 109.

108 (*Fut.* III, pág. 101) *Les Illuminations de La Mecque: Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz*, págs. 18-19.

109 *Sufis of Andalusia*, pág. 48.

110 (*Fut.* I 59.12) *Los dos horizontes: Textos sobre Ibn Al'Arabí*, 1992, pág. 412.

111 *Sufis of Andalusia*, pág. 48.

112 Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 289.

113 (*Fuṣūṣ al-ḥikam*) *The Bezels of Wisdom*, traducción inglesa de Ralph W.J. Austin, 1980, págs. 45-46. Existen traducciones al castellano, ambas tituladas *Los engarces de la(s) sabiduría(s)*. La primera (agotada) es de Abderrahmán Mohamed Manán, 1991; y la segunda, de Andrés Guijarro, 2009.

114 *Ibíd.*, págs. 57-58.

115 *Los dos horizontes: Textos sobre Ibn Al'Arabí*, pág. 15.

116 Con excepción de Ralph W.J. Austin, que ha publicado poemas sueltos, algunos de los cuales han sido traducidos en el libro *Los dos horizontes: Textos sobre Ibn Al'Arabí*, págs. 67-88; de la doctora Claude Addas, quien ha dedicado varios artículos a la poesía de Ibn 'Arabī o, sin ir más lejos, de Pablo Beneito, que también ha traducido algunos poemas akbaríes en *La taberna de las luces: Poesía sufí de al-Ándalus y el Magreb (del siglo XII al siglo XX)*, 2004.

117 Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 293.

118 Beneito, Pablo, y Souad Hakim, *Las contemplaciones de los santos misterios*, pág. 43.

119 (*Fut.* II, pág. 394) Citado en Puerta Vílchez, José Miguel, «La belleza del mundo es la belleza de Dios: El núcleo estético del *'Irfān* de Ibn Arabī» (2ª parte), en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 2001, pág. 37.

120 (*Fut.* III, pág. 456; IV, pág. 74) Yahia, Osman, *op. cit.*, pág. 40.

121 Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 104.

122 Hirtenstein, Stephen, *op. cit.*, pág. 150; *véase* también nota 20, pág. 259.

123 (*Fut.* IV, pág. 117) Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 270.

124 *Ibíd.*, pág. 270.

125 Hirtenstein, Stephen, *op. cit.*, pág. 182.

126 Chodkiewicz, Michel, *Seal of the Saints: Prophehood and Sainthood in the Doctrine de Ibn 'Arabī*, 1993, pág. 19.

127 Para la versión completa y el comentario de este poema, *véase* Beneito, Pablo, *El lenguaje de las alusiones*, 2005, págs. 167 y ss.

128 (*I· ilāḥat al-·ūfiyya*), en *Guía espiritual: Plegaria de la salvación. Lo imprescindible. Terminología sufí*, 1990-1992, págs. 75-123.

2. PALABRAS Y SILENCIOS EN EL MENSAJE DIVINO

1 (*Kitāb al-Isrā*), en *Les Illuminations de La Mecque: Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz*, pág. 41.

2 Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, págs. 114-115.

3 Ibn Al'Arabi, *The Bezels of Wisdom*, pág. 53.

4 Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico (II): El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)*, 2000, pág. 255.

5 *Véase*, a ese respecto, la esclarecedora obra de Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shores, Ibn Arabi: The Book and the Law*, 1993.

6 *Teología del Pseudo-Aristóteles* (traducción, introducción y notas de Luciano Rubio), 1978.

7 Ábed Yabri, Mohamed, *El legado filosófico árabe*, 2001, págs. 174-175.

8 Burckhardt, Titus, *La civilización hispano-árabe*, 1999, pág. 157.

9 Martínez Gómez, Luis, «Sabiduría oriental y filosofía árabe», en *Ensayos sobre la filosofía en al-Ándalus*, Martínez Lorca, Andrés (coord.), 1990, pág. 148.

10 *Véanse*, por ejemplo, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi*, Routledge, 2004; Muhammad Hasan Askari, «Ibn-e 'Arabi and Kierkegaard: A Study in Method and Reasoning», en *The Annual of Urdu Studies*, nº 19 (2004); Andrey V. Smirnov, «Nicolas of Cusa and Ibn 'Arabi: Two Philosophies of Mysticism», *Philosophy East & West*, vol. 43, nº 1, University of Hawaii Press, págs. 65-85, enero 1993; Robert J. Dobie, *Logos and Revelation: Ibn 'Arabi, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics*, Washington: The Catholic University of America Press, 15 diciembre 2009.

11 Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado*, pág. 108.

12 Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore*, pág. 20.

13 *Ibíd.*, pág. 67.

14 *Ibíd.*, pág. 24.

15 *Ibíd.*, págs. 37-38.

16 *Ibíd.*, pág. 51.

17 *The Bezels of Wisdom*, pág. 73.

18 Chodkiewicz, Michel, *op. cit.*, pág. 51.

19 *Ibíd.*, pág. 52.

20 Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 102.

21 Chodkiewicz, Michel, *op. cit.*, págs. 22-23.

22 *Les Illuminations de La Mecque*, pág. 47.

23 *Ibíd.*, pág. 49.

24 *Ibíd.*, pág. 321, nota 95.

25 Garrido Clemente, Pilar, *Traducción anotada de la Risâlat al-I'tibâr de Ibn Masarra de Córdoba*, Estudios Humanísticos, *Filología*, nº 30. León: Universidad de León, 2008, págs. 139-163.

26 *Les Illuminations de La Mecque*, pág. 186.

27 *Ibíd.*, págs. 48-49.

28 Ibn 'Arabī, *Traité de l'amour* (Introducción, traducción y notas de Maurice Gloton), París: Éditions Albin Michel, 1986, pág. 31.

29 *Les Illuminations de La Mecque*, pág. 81.

30 Se trata del *Libro de los ornamentos* (*Kitāb al-Muḥallā*), *véase* Cruz Hernández, Miguel, *op. cit.*, pág. 247.

31 Chodkiewicz, Michel, *op. cit.*, pág. 55.

32 *Les illuminations de La Mecque*, págs. 89-90.

33 *Ibíd.*, pág. 102.

34 *Ibíd.*, págs. 104-105.

35 Addas, Claude, *Ibn 'Arabī et le voyage sans retour*, pág. 121.

36 *Ibíd.*, págs. 123-124.

37 *Ibíd.*, pág. 28.

38 (*Kitāb al-tarāŷim*) Citado en Puerta Vílchez, José Miguel, «La belleza del mundo es la belleza de Dios: El núcleo estético del *'Irfān* de Ibn 'Arabī», 2000, págs. 77-100.

39 Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 294.

40 *Les illuminations de La Mecque*, pág. 129.

3. UNIDAD DEL SER

1 Lings, Martin, *¿Qué es el sufismo?*, 1981, pág. 4.

2 *Ibíd.*, pág. 11.

3 Burckhardt, Titus, *Esoterismo islámico*, 1980, pág. 31.

4 Izutsu, Toshihiko, *Création Perpétuelle: Unicité de l'Existence en Mystique Islamique*, 1980, pág. 70.

5 *Ibíd.*, pág. 44.

6 *Ibíd.*, pág. 47.

7 Anónimo inglés s. XIV, *La nube del no-saber y El libro de la orientación particular*, 1981-1989, pág. 211.

8 Addas, Claude, *Ibn Arabī et le voyage sans retour*, pág. 88.

9 *Ibíd.*

10 *Ibíd.*, pág. 258.

11 Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 82.

12 Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico: (II) El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)*, pág. 258.

13 *Ibíd.*, pág. 259.

14 Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 82.

15 Ibn al-Arabi, *Textos espirituales: Alquimia de la perfecta felicidad y El adorno de los* abdal, pág. 93.

16 Ibn Al'Arabi, *Guía espiritual: Plegaria de la salvación. Lo imprescindible. Terminología sufí*, pág. 98.

17 *The Bezels of Wisdom*, pág. 134.

18 (*Fut.* IV, pág. 86) Hakim, Souad, «Unity of Being in Ibn 'Arabī: A Humanist Perspective», **http://www.ibnarabisociety.org/articles/unityofbeing.html**; acceso 10/07/2010.

19 Izutsu, Toshihiko, *Sufismo y taoísmo, Ibn 'Arabī* (vol. I), pág. 37.

20 *The Bezels of Wisdom*, pág. 92.

21 Corbin, Henry, *Historia de la filosofía islámica*, 1994, pág. 265.

22 *The Bezels of Wisdom*, pág. 258.

23 *Ibíd.*, pág. 224.

24 Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 130.

25 *The Bezels of Wisdom*, pág. 94.

26 *Ibíd.*, pág. 224.

27 Addas, Claude, *Ibn Arabī et le voyage sans retour*, pág. 92.

28 *Ibíd.*, pág.89.

29 Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 83.

30 *Ibíd.*, pág. 89.

31 Corbin, Henry, *La paradoja del monoteísmo*, 2003, pág. 28.

32 *Les Illuminations de La Mecque*, pág. 34.

33 *The Bezels of Wisdom*, pág. 68.

34 Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 67.

35 *The Bezels of Wisdom*, pág. 125.

36 Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 39.

37 *The Bezels of Wisdom*, pág. 55.

38 (*Fut.* I, pág. 238) Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 94.

39 *Les Illuminations de La Mecque*, pág. 34.

40 Corbin, Henry, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, 1993, pág. 244.

41 *The Bezels of Wisdom*, págs. 224-225.

42 Corbin, Henry, *Historia de la filosofía islámica*, págs. 266-267.

43 *Los engarces de la sabiduría*, citado en Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, nota 49, pág. 360.

44 *The Bezels of Wisdom*, pág. 80.

45 *Ibíd.*, pág. 106.

46 Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 86.

47 *Ibíd.*, pág. 181.

48 *Ibíd.*, pág. 126.

49 Corbin, Henry, *Historia de la filosofía islámica*, pág. 266.

50 Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 114.

51 *Ibíd.*, págs. 136-137.

52 *La production des cercles*, pág. 27.

53 Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 182.

4. LA PRESENCIA DE LOS MUNDOS

1 (*Fut.* III 397.3) Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, 1996, págs. 248.

2 *Ibíd.*, pág. 260.

3 *Véase* Chittick, William C., *ibíd.*, xxvii-xxxii. Se trata del mismo esquema que aparece, con más o menos variaciones, en el opúsculo de Titus Burckhardt, *Clave espiritual de la astrología musulmana según Mohyiddin Ibn Arabi*, 1998.

4 *Ibíd*., pág. xxix.

5 Akkach, Samer, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas*, 2005, pág. 135.

6 Chodkiewicz, Michel, *Seal of the Saints: Prophehood and Sainthood in the Doctrine de Ibn 'Arabī*, 1993, notas 12 y 13, pág. 63.

7 *Ibíd.*, pág. 68.

8 *Les Illuminations de La Mecque*, pág. 61.

9 Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, 1989, pág. 140.

10 Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God*, pág. xxix.

11 (*Risālat al-ittiḥād al-kawnī*) Le livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux (presentación y traducción del árabe de Denis Gris), 1984.

12 *Ibíd.*, pág. 72.

13 Haj Yousef, Mohamed, *Ibn 'Arabī: Time and Cosmology*, 2008, pág. 11.

14 Akkach, Samer, *op. cit.*, pág. 136.

15 Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (II), pág. 264.

16 Akkach, Samer, *op. cit.*, pág. 113.

17 *Le livre du mîm, du wâw y du nûn*, pág. 51.

18 Bayrakdar, Mehmet, «Cosmological Relativity of Ibn Arabī», 1984, págs. 245-250.

19 *Les Illuminations de La Mecque*, pág. 51.

20 *Ibíd.*

21 *Ibíd.*, pág. 50.

22 (*Fut.* I 90.12) Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God*, pág. 17.

23 (*Fut.* II 57.26) *Ibíd.*

24 (*Fut.* III 373.26) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 290.

25 Affifi, A.A., *The Twenty Nine Pages: An Introduction to Ibn 'Arabi's Metaphysics of Unity*, s.f., pág. 67.

5. LA PARADOJA DE DIOS

1 Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, nota 31, pág. 392.

2 *The Bezels of Wisdom*, pág. 78.

3 *Ibíd.*, págs. 73-74.

4 *Ibíd.*, pág. 75.

5 Beneito, Pablo, *El lenguaje de las alusiones*, pág. 159.

6 *The Bezels of Wisdom*, pág. 231.

7 *Ibíd.*

8 *Ibíd.*, pág. 75.

9 Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 67.

10 *Le livre des théophanies d'Ibn Arabī*, págs. 183-184.

11 Puerta Vílchez, José Miguel, «La belleza del mundo es la belleza de Dios» (II), pág. 35.

12 (*Fut.* II 191.6) Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 160.

13 *The Bezels of Wisdom*, pág. 234.

14 Corbin, Henry, *La imaginación creadora*, nota 156, pág. 399.

15 (*Fut.* IV 411.14) Chittick, William C., *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*, 2003, pág. 305.

16 *Traité de l'amour*, págs. 58-59.

17 Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 170.

18 *Le livre des théophanies d'Ibn Arabī*, pág. 223.

19 Gilis, Charles-André (traductor), *Le livre des chatons des sagesses* (vols. I y II), 1997, págs. 127-128.

20 (*Fut.* II 661.10) Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 381.

6. EL 'BARZAJ' Y LA LUZ DE LA IMAGINACIÓN

1 (*Fut.* I 304.16) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, págs. 117-118.

2 Morris, James W., «La Imaginación Divina y el Mundo Intermedio: Ibn 'Arabī y el Barzaj», 1995, págs. 42-49.

3 (*Fut.* IV 434.24) Chittick, William C., *Mundos imaginales*, pág. 52.

4 (*Fut.* III 361.5) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 123.

5 Chittick, William C., *Mundos imaginales*, pág. 48.

6 *The Bezels of Wisdom*, pág. 124.

7 (*Fut.* III, pág. 224) Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, págs. 124-125.

8 (*Fut.* VIII 1.126) *L'Árbre du Monde* (Introducción, traducción y notas de Maurice Gloton), 1990, págs. 133 y ss.

9 *Ibíd.*, pág. 121.

10 (*Fut.* II 309.17) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 122.

11 (*Fut.* III 361.5) *Ibíd.*, págs.122-123.

12 (*Fut.* III 276.32; 277.12) *Ibíd.*, pág. 214.

13 (*Fut.* III 361.5) *Ibíd.*, pág. 123.

14 *The Bezels of Wisdom*, pág. 120.

15 Morris, James W., *art. cit.*

16 (*Fut.* III 247.13) Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God*, pág. 350.

17 (*Fut.* III 361.5) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 122.

18 (*Fut.* IV, pág. 38) Chodkiewicz, Michel, «The Vision of God according to Ibn 'Arabī», en *Sufism: Love & Wisdom*, 2006, págs. 33-49.

19 (*Fut.* III 116.18) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 215.

20 Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, 26, 3.

21 Santa Teresa de Jesús, *Vida*, 13, 22.

22 (*Fut.* III 249.31) Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God*, pág. 351.

23 *El libro de la extinción en la contemplación*, 2007, pág. 43.

24 (*Fut.* III 116.18) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 215.

25 (*Fut.* III 361.5) Chittick, William C., *Ibíd.*, pág. 122.

26 *Ibíd.*

7. «LUZ SOBRE LUZ»: MÁS ALLÁ DE LAS IMÁGENES

1 Traducción de Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 1984. pág. 403. También citado por Henry Corbin en *Imaginación creadora y el sufismo de Ibn 'Arabī*, pág. 315.

2 *Textos espirituales: Alquimia de la perfecta felicidad y El adorno de los* abdal, 2004, pág. 100.

3 (*Fut.* II 601.18) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 225.

4 (*Fut.* III 391.35) Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God*, pág. 38.

5 *El libro de la extinción en la contemplación*, págs. 61-62.

6 *Ibíd.*, pág. 31.

7 *Textos espirituales*, pág. 128.

8 Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado*, pág. 226.

9 *Íbíd*., pág. 292.

10 *Íbíd*.

11 Izutsu, Toshishiko, *Création Perpétuelle: Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, pág. 30.

12 Eckhart, Maestro, *El fruto de la nada*, 2006, pág. 77.

13 Porete, Margarita, *El espejo de las almas simples*, 2005, pág. 130.

14 Molinos, Miguel de, *Guía espiritual*, 1974, pág. 214.

15 (*Fut.* IV 312.12) Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God*, pág. 161.

16 (*Fut.* III, pág. 107) Addas, Claude, *Ibn Arabī et le voyage sans retour*, pág. 60.

17 (*Fut.* IV, pág. 125) *Ibíd.*, pág. 62.

18 *Ibíd.*

19 Cilvetti, Ángel L., *Introducción a la mística española*, 1974, pág. 22.

20 Corbin, Henry, *La paradoja del monoteísmo*, 2003, pág. 29.

21 (*Fut.* IV 424.15) Chittick, William C. en «In the Presence of Being», IX simposio anual de la Muhyiddin Ibn 'Arabi Society en la Universidad de California, Berkeley, 28-29 de octubre de 1995. «Presence with God» fue publicado en el *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. XX, 1996.

22 *The Bezels of Wisdom*, pág. 86.

8. LA CIENCIA DEL CORAZÓN

1 Al-Nūrī de Bagdad, Abū-l-Ḥasan, *Moradas de los corazones* (traducción del árabe, introducción y notas de Luce López-Baralt), 1999, pág. 39.

2 *Ibíd.*, págs. 43-44.

3 (*Fut.* I, pág. 91) Addas, Claude, *Ibn 'Arabī et le voyage sans retour*, pág. 99.

4 (*Fut.* III 129.17) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 107.

5 *Ibíd.*, pág. 106.

6 Al-Nūrī, Abū-l-Ḥasan, *op. cit.*, pág. 42.

7 *Le livre des théophanies d'Ibn 'Arabī*, pág. 224.

8 *The Bezels of Wisdom*, pág. 148.

9 *Ibíd.*, pág. 147.

10 *Ibíd.*, pág. 149.

11 *Ibíd.*, pág. 150.

12 *La taberna de las luces: Poesía sufí de al-Ándalus y el Magreb (del siglo XII al siglo XX)*, Selección, presentación y traducción de Beneito, Pablo, 2004, pág. 24.

13 *The Bezels of Wisdom*, págs. 150-151.

14 *Ibíd.*, pág. 232.

15 *Ibíd.*, págs. 283-284.

16 (*Fut.* III 309.30) Chittick, William C., *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*, pág. 282.

17 *The Bezels of Wisdom*, pág. 137.

18 (*Fut.* III 398.2) Chittick, William C., *Mundos imaginales*, págs. 284-85.

19 (*Fut.* III 161.13) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, págs. 110-111.

9. CREACIÓN CONTINUA

1 Coomaraswamy, Ananda K., *El tiempo y la eternidad*, 1999, pág. 63.

2 *Ibíd.*, págs. 82-83.

3 Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 98.

4 Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, 1979, pág. 368.

5 *The Bezels of Wisdom*, págs. 154-155.

6 Izutsu, Toshihiko, *Unicité de l'Èxistence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, pág. 115.

7 *Ibíd.*

8 Coomaraswamy, Ananda K., *op. cit.*, págs. 69-70.

9 Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 103.

10 *The Bezels of Wisdom*, pág. 193.

11 (*Fut.* II 682.20) Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God*, pág. 58.

12 Corbin, Henry, *La imaginación creadora y el sufismo de Ibn 'Arabī*, pág. 235.

10. UNIDAD DEL CONOCIMIENTO

1 Hofman Vannus, Iris, *Historias religiosas musulmanas en el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña: edición y estudio* (tesis doctoral), Madrid: Universidad Complutense, 2001.

2 (*Fut.* I, pág. 90) Addas, Claude, *Ibn 'Arabī et le voyage sans retour*, pág. 90.

3 *Guía espiritual: Terminología sufí*, págs. 115-116.

4 *Ibíd.*, pág. 115.

5 *Escritos espirituales*, pág. 95.

6 *The Bezels of Wisdom*, pág. 166.

7 (*Fut.* II 479.3) Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God*, págs. 20-21.

8 *Voyage vers le maître de la puissance*, 1987; publicado como *Viaje al Señor del Poder*, 1996, y traducido parcialmente por Miguel Asín Palacios en *El Islam cristianizado*, 1990, págs. 433-449.

9 *Ibíd.*, págs. 56-59.

10 (*Fut.* III 210.2) Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 4.

11 Eckhart, Maestro, *Tratados y sermones: obras alemanas* (traducción Ilse M. de Brugger), 1983, pág. 211.

12 Lings, Martin, *Un santo sufí del siglo XX: El Šayj Ahmad al-'Alawī, su herencia y su legado espirituales*, 1982, págs. 186-187.

13 (*Fut.* III 121.25) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, págs. 345-346.

14 Schimmel, Annemarie, *Las dimensiones místicas del Islam*, pág. 289.

15 *Ibíd.*, pág. 164.

16 Molinos, Miguel de, *Guía espiritual*, pág. 214.

17 Schimmel, Annemarie, *op. cit.*, pág. 71.

18 Nicholson, Reynold A., *Los místicos del Islam*, 2002, pág.166.

19 Eckhart, Maestro, *Obras escogidas*, 1980, pág. 172.

20 (*Fut.* III 215.3) Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God*, pág. 120.

21 (*Fut.* III 547.12) Chittick, William C., *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*, pág. 96.

22 *The Bezels of Wisdom*, págs. 107-108.

23 *The Bezels of Wisdom*, pág. 55.

24 (*Fut.* II 667.14) Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 341.

25 *The Bezels of Wisdom*, pág. 65.

26 (*Fut.* II 472.35) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 345.

27 (*Fut.* II 552.12) *Ibíd.*, pág. 154.

28 *The Bezels of Wisdom*, págs. 65-66.

29 (*Fut.* III 404.28) Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 345.

11. UNIDAD DEL AMOR

1 *Traité de l'amour*, 1986, pág. 185.

2 El capítulo 178 de *Las iluminaciones de La Meca* ha sido publicado en distintas ocasiones como un libro independiente. Véase la versión francesa, *Traité de l'amour* (introducción, traducción y notas de Maurice Gloton), París: Éditions Albin Michel, S.A., 1986. *Tratado del amor*, versión castellana de María Marrades, Barcelona: Edicomunicación, 1988; versión de Alfonso Colodrón, Madrid: Editorial Edaf, S.A., y los fragmentos traducidos por Miguel Asín Palacios en *El Islam cristianizado*, Ediciones Hiperión, S.L., Madrid, 1990, págs. 426-518, traducción de la que se han publicado extractos con el título de *Amor humano, amor divino: Ibn 'Arabi*, Córdoba: Editorial El Almendro, 1990, págs. 83-144.

3 *Tarŷumān al-ašwāq*, Beirut: Editorial Dār al-Sādir,1966, pág. 73. Citado en Palleja de Bustinza, Víctor, «La experiencia del amor divino»: **http://www.webislam.com/?idt=8736**, acceso el 9 de julio de 2010.

4 *Fut.* (II 661.10) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 380.

5 *Traité de l'amour*, pág. 40.

6 Jaspers, Karl, *Los grandes filósofos* (vol. II), 1996, pág. 158.

7 Rûzbehân Baqlī Shīrazī, *Le Jasmin des Fidèles d'Amour* (por Henri Corbin), 1991, pág. 39.

8 *Traité de l'amour*, pág. 54.

9 *Ibíd.*, pág. 27.

10 *Ibíd.*, pág. 49.

11 *Ibíd.*, pág. 261.

12 Abd El-Qader, l'Émir, *Poèmes métaphysiques*, 1996, pág. 12.

13 *Traité de l'amour*, pág. 55.

14 *Ibíd.*, pág. 59.

15 *Ibíd.*, págs. 59-60.

16 *Ibíd.*, pág. 60.

17 *Ibíd.*, págs. 60-61.

18 *Fut.* (IV, pág. 269) Puerta Vílchez, José Miguel, *art. cit.* (I).

19 *Fut.* (II 113.29) Chittick, William C., *Ibn 'Arabi: Heir to the Profets*, 2005, pág. 42.

20 *Traité de l'amour*, págs. 63-64.

21 *Ibíd.*, pág. 57.

22 *Ibíd.*, pág. 27.

23 *Ibíd.*, pág. 254.

24 *Ibíd.*, pág. 28.

25 *Ibíd.*, pág. 187.

26 *Traité de l'amour*, págs. 75-76.

27 *Ibíd.*, págs. 76-77.

28 *Ibíd.*, pág. 80.

29 *Ibíd.*, págs. 85-86.

30 Henri Corbin, *La imaginación creadora y el sufismo de Ibn 'Arabī*, pág. 384.

31 Jiménez, Juan Ramón, *Animal de fondo* (1949), 2006, pág. 63.

32 *Ibíd.*, pág. 31.

33 *Traité de l'amour*, pág. 88.

34 *Ibíd.*, págs. 90-91.

35 *Ibíd.*, pág. 87.

36 *Ibíd.*, pág. 102.

37 *Ibíd.*, pág. 99.

38 *Ibíd.*, pág. 98.

39 *Ibíd.*, pág. 106.

40 *Ibíd.*, pág. 97.

41 *Ibíd.*, pág. 109.

42 *Ibíd.*, págs. 177-179.

43 *Ibíd.*, pág. 263.

44 *The Bezels of Wisdom*, pág. 272.

45 *Ibíd.*, pág. 275.

46 *Ibíd.*, pág. 277.

47 *Traité de l'amour*, pág. 51.

48 *El Intérprete de los Deseos*, pág. 107 (poema II), para la versión del presente fragmento nos hemos basado en diversas traducciones.

49 Rûzbehân Baqlī Shīrazī, *Le Jasmin des Fidèles d'Amour*, 1991.

12. ADORACIÓN ESENCIAL Y ADORACIÓN RITUAL

1 (*Fut.* III 78.9) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 311.

2 (*Fut.* II 243.5) *Ibíd.*, pág. 310.

3 (*Fut.* II 256.3) *Ibíd.*, pág. 311.

4 *The Bezels of Wisdom*, pág. 246-247.

5 (*Fut.* III 77.24) Chittick, William C., *Mundos imaginales*, pág. 67.

6 (*Fut.* III 257.16) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 246.

7 *Ibíd.*

8 (*Fut.* II 70.7) Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God*, pág. 255.

9 (*Fut.* (II 616.19) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 195.

10 *La maravillosa vida de Ḏū-l-Nūn, el Egipcio*, 1991, págs. 215-216.

11 *The Bezels of Wisdom*, pág. 113.

12 Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God*, pág. 242.

13 (*Fut.* II 575.2) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág.142.

14 *El viaje interior entre Oriente y Occidente*, Beneito, Pablo, y Pilar Garrido (editores), 2007, pág. 154-155.

15 (*Fut.* II 30.2) Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God*, pág. 253.

16 (*Fut.* II 109.6) *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 142.

17 Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore*, pág. 110.

18 *The Bezels of Wisdom*, pág. 282.

19 *Ibíd.*, págs. 129-130.

20 (*Fut.* I 225.18) *El viaje interior entre Oriente y Occidente*, pág. 63.

21 *Textos sobre el ayuno de Ibn ʻArabi* (traducidos y presentados por Charles-André Gilis), 2005, pág. 43.

22 *Ibíd.*, pág. 44.

23 (*Fut.* I, pág. 397) Chodkiewicz, Michel, «The Vision of God according to Ibn ʻArabī», *Sufism: Love & Wisdom*, pág. 42.

24 *Textos sobre el ayuno de Ibn ʻArabi*, pág. 46.

25 *The Bezels of Wisdom*, págs. 74-75.

26 *Ibíd.*, pág. 283.

27 *Ibíd.*, pág. 282.

28 Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, 21: 1-2.

29 Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore*, págs. 109-110.

30 *Ibíd.*, pág. 112.

31 *Ibíd.*, pág.113.

32 Lings, Martin, *Un santo sufí del siglo XX: El Šayj Ahmad Al-'Alawī, su herencia y su legado espirituales*, 1981, pág. 172.

33 (*Fut.* II 101.29) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, págs. 152-153.

34 (*Fut.* III, pág. 300) Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, pág. 168.

35 (*Fut.* IV, pág. 448) *Ibíd.*, págs. 168-169.

36 *The Bezels of Wisdom*, pág. 225.

37 Schimmel, Annemarie, *Las dimensiones místicas del Islam*, pág. 190.

38 *El viaje interior entre Oriente y Occidente*, pág. 105.

39 Schimmel, Annemarie, *op. cit.*, pág. 46.

40 Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, págs. 77 y ss.

41 *Ibíd.*, pág. 78.

42 (*Fut.* III, pág. 93) *Ibíd.*

43 *Véase* Yahya, Osman, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*, págs. 299-300.

44 Twinch, Cecilia, «The Beauty of Oneness witnessed in the emptiness of the heart», disponible en **www.ibnarabi.org/articles/twinch.html**, acceso 12 mayo 2010.

45 (*Fut.* III 263.16) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 157.

46 *Voyage vers le maître de la puissance*, pág. 50.

47 *Ibíd.*, pág. 56.

48 *Textos espirituales*, pág. 128.

13. EL VIAJE NOCTURNO Y LA ASCENSIÓN

1 (*Isfār ‘an natā’ij al-asfār*) *El esplendor de los frutos del viaje*, 2008.

2 *Ibíd.*, pág. 60.

3 Morris, James W., «The Spiritual Ascension: Ibn ‘Arabī y el Mi’rāŷ», 1987, págs. 634-35; en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 107 (1987), págs. 629-652., y vol. 108 (1988), págs. 63-77.

4 *El esplendor de los frutos del viaje*, pág. 89

5 *Ibíd.*, pág. 17.

6 *Ibíd.*, pág. 94.

7 *Ibíd.*, pág. 97.

8 El capítulo 167, *Alquimia de la perfecta felicidad*, ha sido publicado en castellano como parte del pequeño volumen titulado *Textos espirituales*, 2004.

9 *Ibíd.*, pág. 31.

10 *Ibíd.*

11 Chodkiewicz, Michel, *Seal of the Saints*, pág. 169.

12 (*Kitab al-Isrā*, pág. 57) *Véase* Hirstentein, Stephen, *The Unlimited Mercifier*, pág. 116.

13 *Le Livre de L’Arbre et des Quatre Oiseaux*, pág. 44.

14 (*Kitab al-Isrā*, pág. 77) *Véase* Hirstentein, Stephen, *op. cit.*, pág. 118.

15 *Textos espirituales*, pág. 47.

16 Morris, James W., *art. cit.* (I), pág. 648.

17 Chodkiewicz, Michel, *op. cit.*, págs. 160-161.

18 Morris, James W., *art. cit.* (I), pág. 651.

19 *Ibíd.* (II), 1988, pág. 63.

20 *Ibíd.* (II), pág. 64.

21 Chodkiewicz, Michel, *op. cit.*, pág. 163.

22 Morris, James W., *art. cit.* (II), págs. 65-66.

23 Chodkiewicz, Michel, *op. cit.*, pág. 164.

24 Morris, James W., *art. cit.* (II), pág. 69.

25 *Textos espirituales*, pág. 99.

26 *Ibíd.*, pág. 103.

27 Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, pág. 162; Hirstentein, Stephen, *op. cit.*, pág. 122; Morris, James W., *art. cit.*, (II) pág. 72.

28 Chodkiewicz, Michel, *op. cit.*, pág. 169.

29 *Ibíd.*, pág. 171.

30 Morris, James W., *art. cit.* (II), pág. 22.

31 Morris, James W., «"He moves you through the Land and Sea…": Learning From the Earthly Journey», en *Journal of the Muhyiddīn Ibn 'Arabī Society*, vol. XVIII (1996), págs. 1-30.

14. ESTADOS Y ESTACIONES ESPIRITUALES

1 En *Textos sobre la caballería espiritual*, de Ibn ‘Arabī, y *Las cuarenta estaciones del alma*, de Abī-l-Khayr, 2006, pág. 69.

2 Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*, pág. 65.

3 *Les Illuminations de La Mecque*, pág. 23.

4 (*Fut.* III 527.26) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 266.

5 *Ibíd.*, pág. 263.

6 *Les Illuminations de La Mecque*, pág. 24.

7 Cilveti, Ángel L., *Introducción a la mística española*, pág. 22.

8 (*Fut.* II 529.33) Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 268.

9 *Les Illuminations de La Mecque*, pág. 26.

10 *Ibíd.*

11 Schimmel, Annemarie, *Las dimensiones místicas del Islam*, pág. 117.

12 (*Fut.* III 225.20) Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 280.

13 *Les Illuminations de La Mecque*, nota 31, pág. 309.

14 (*Fut.* II 133.19) Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 376.

15 (*Fut.* IV 76.27) *Ibíd.*, pág. 377.

16 *The Bezels of Wisdom*, pág. 98.

17 *Ibíd.*, pág. 235.

18 *Ibíd.*

19 Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, pág. 143.

20 *Ibíd.*

21 *Ibíd.*, pág. 144.

22 Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore*, pág. 125.

23 Henry Corbin, *La imaginación creadora y el sufismo de Ibn ‘Arabī*, pág. 419.

24 *L’Arbre du Monde*, 1990, págs. 168-69.

15. EL SER HUMANO PERFECTO

1 *El árbol del universo*, 1989, pág. 13.

2 (*Fut.* III, págs. 141-144) Addas, Claude, *Ibn ʻArabī et le voyage sans retour*, págs. 25-26.

3 *Traité de l'amour*, pág. 223.

4 *The Bezels of Wisdom*, pág. 51.

5 (*Fut.* III, pág. 363.2) Chittick, William C., *Mundos imaginales: Ibn al-Arabī y la diversidad de las creencias*, pág. 65.

6 (*Fut.* II 67.28) *Ibíd.*, pág. 65.

7 *Ibíd.*

8 *The Bezels of Wisdom*, pág. 50.

9 *Ibíd.*, pág. 51.

10 (*Fut.* IV 135.33) Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 198.

11 (*Fut.*, II, pág. 307) *The Bezels of Wisdom*, pág. 40.

12 (*Fut.* III 69.19) Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 122.

13 (*Fut.* I 163.21) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 276.

14 (*Fut.* II 69.27) Chittick, William C., *Mundos imaginales*, págs. 67-68.

15 *Traité de l'amour*, págs. 179-80.

16. LOS AMIGOS DE DIOS

1 Chodkiewicz, Michel, *Seal of the Saints*, pág. 76.

2 (*Fut.* III 167.3) Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, pág. 377.

3 Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado*, pág. 452.

4 *Les Illuminations de La Mecque*, pág. 67.

5 (*Fut.* III, pág. 35) Addas, Claude, *Ibn 'Arabī et le voyage sans retour*, pág. 43.

6 Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore*, pág. 48.

7 *Le livre des théophanies d'Ibn 'Arabī*, págs. 214-215.

8 *Ibíd.*, pág. 174.

9 Khalifa, Layla, *Ibn Arabī: L'initiation à la* futuwwa, 2001, pág. 266.

10 (*Fut.* II 298.17) Chittick, William C., *op. cit.*, pág. 328.

11 (*Fut.* II 65.21) *Ibíd.*, págs. 331.

12 (*Fut.* II 354.19) *Ibíd.*, pág. 329.

13 (*Fut.*, IV, pág. 559) Addas, Claude, *Ibn 'Arabī et le voyage sans retour*, pág. 42.

14 *Le livre des théophanies d'Ibn 'Arabī*, pág. 219.

15 (*Fut.* IV, pág. 55) Addas, Claude, *op. cit.*, pág. 62.

16 (*Fut.* IV, pág. 13) *Ibíd.*, pág. 42.

17 Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, pág. 80.

18 *Le livre des théophanies de Ibn 'Arabī*, pág. 153.

19 Sulamī, *La lucidez implacable* y *Epístola de los hombres de la reprobación*, 2003.

20 *Les Illuminations de La Mecque*, pág. 152.

21 Sohravardī, Sihâboddin, *El encuentro con el ángel*, 2002, pág. 65.

22 Addas, Claude, *La búsqueda del azufre rojo*, pág. 163

23 *Ibíd.*, pág. 88.

24 Chodkiewicz, Michel, *Seal of the Saints*, pág. 117.

25 (*Fut.* II, pág. 49) Addas, Claude, *Ibn 'Arabī et le voyage san retour*, pág. 50.

26 *The Bezels of Wisdom*, pág. 70.

27 Chodkiewicz, Michel, *op. cit.*, pág. 122.

BIBLIOGRAFÍA

ABD EL-QADER, L'Émir. *Poèmes métaphysiques*. Beirut (Líbano): Les Éditions Al-Buraq, 1996.

ÁBED YABRI, Mohamed. *El legado filosófico árabe*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2001.

ADDAS, Claude. *Ibn 'Arabí o la búsqueda del azufre rojo*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1996.

—. *Ibn 'Arabī et le voyage sans retour*. París: Éditions du Seuil, 1996. 'AFFIFI, A.A. *The Twenty Nine Pages: An Introduction to Ibn 'Arabi's Metaphysics of Unity*. Gloucerstershire (UK): Beshara Publications, s.f.

AKKACH, Samer. *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas*. Nueva York: State University of New York Press, 2005.

AL-NŪRĪ, Abū-l-Ḥasan. *Moradas de los corazones* (traducción del árabe, introducción y notas de Luce López-Baralt). Madrid: Editorial Trotta, S.A., 1999.

ANÓNIMO INGLÉS S. XIV. *La nube del no-saber y El libro de la orientación particular*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1981-89.

ASÍN PALACIOS, Miguel. *La escatología musulmana en la Divina comedia*. Madrid: Ediciones Hiperión, S.L., 1984.

—. *El Islam cristianizado: Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Ediciones Hiperión, S.L., 1990.

—. *Šāḏilīes y alumbrados* (Estudio introductorio de Luce López-Baralt). Madrid: Ediciones Hiperión, S.L., 1990.

—. *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid: Ediciones Hiperión, S.L., 1991.

—. *Vidas de santones Andaluces: La «epístola de la santidad» de Ibn 'Arabī de Murcia*. Madrid: Ediciones Hiperión, S.L., 1981. Existe edición en facsímile publicada por Editorial Maxtor, Valladolid: 2005.

BALYĀNĪ, Awḥad al-Dīn. *Epître sur l'Unicité Absolue*, introducción, traducción y notas por Michel Chodkiewicz. París: Les Deux Océans, 1982. [*Epístola sobre la unicidad absoluta*, Rosario (Argentina): Ediciones del Peregrino, 1985.]

BAYRAKDAR, Mehmet. «Cosmological Relativity of Ibn Arabī». *Islamic Culture*, Cilt., vol. LVIII, 1984.

BENEITO, Pablo. *La taberna de las luces: Poesía sufí de al-Ándalus y el Magreb (del siglo XII al siglo XX)*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2004.

—. *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005.

— y GARRIDO, Pilar (eds.). *El viaje interior entre Oriente y Occidente: La actualidad del pensamiento de Ibn 'Arabī*. Madrid: Mandala Ediciones, 2007.

BURCKHARDT, Titus. *Esoterismo islámico*. Madrid: Taurus Ediciones, S.A., 1980.

—. *Clave espiritual de la astrología musulmana según Mohyiddin Ibn Arabi*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, Editor, 1998.

—. *La civilización hispano-árabe*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1999.

CHITTICK, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics on Imagination*. Albany (NY): State University of New York Press, 1989.

—. «In the Presence of Being», IX simposio anual de la Muhyiddin Ibn 'Arabi Society en la Universidad de California, Berkeley, 28-29 de octubre de 1995; publicado en el *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. XX, 1996.

—. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*. Albany (NY): State University of New York Press, 1996.

—. *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*. Sevilla: Mandala Ediciones, 2003.

—. *Ibn 'Arabi: Heir to the Profets*, Oxford (UK): Oneworld Publications, 2005.

CHODKIEWICZ, Michel. *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, The Book, and the Law*. Albany (NY): State University of New York Press, 1993.

—. *Seal of the Saints: Prophehood and Sainthood in the Doctrine de Ibn 'Arabī*. Cambridge (UK): The Islamic Texts Society, 1993.

CILVETTI, Ángel L. *Introducción a la mística española*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1974.

COOMARASWAMY, Ananda K. *El tiempo y la eternidad*. Barcelona: Editorial Kairós, S.A., 1999.

CORBIN, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*. Barcelona: Ediciones Destino, S.A., 1993.

—. *Historia de la filosofía islámica*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 1994.

—. *El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual*. Barcelona: Ediciones Destino, S.A., 1995.

—. *La paradoja del monoteísmo*. Madrid: Editorial Losada, 2003.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico (II): El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2000.

EL CORÁN (versión de Julio Cortés). Barcelona: Editorial Herder, S.A., 2002.

ECKHART, Maestro. *Tratados y sermones: obras alemanas* (traducción de Ilse M. de Brugger). Barcelona: Edhasa, 1983.

—. *Obras escogidas*. Barcelona: Visión Libros, S.A., 1980.

—. *El fruto de la nada*. Amador Vega Ezquerra (ed.). Madrid: Ediciones Siruela, S.A., 2006.

FERRATER MORA. José, *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1979.

GARRIDO CLEMENTE, Pilar. *Traducción anotada de la Risâlat al-I'tibâr de Ibn Masarra de Córdoba*, Estudios Humanísticos, *Filología*, núm. 30. León: Universidad de León, 2008.

HAJ YOUSEF, Mohamed. *Ibn 'Arabī: Time and Cosmology*, Routledge. Nueva York, 2008.

HIRTENSTEIN, Stephen. *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabī*. Oxford (UK): Anqa Publishing, 1999.

HOFMAN VANNUS, Iris. *Historias religiosas musulmanas en el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña: edición y estudio* (tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense, 2001.

HOSSEIN NASR, Seyyed. *Vida y pensamiento en el Islam*. Barcelona: Editorial Herder, 1985.

—. *Sufismo vivo: Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*. Barcelona: Editorial Herder, 1985.

IBN 'ARABĪ. *The Bezels of Wisdom* (traducción inglesa de R.W.J. Austin), Nueva Jersey Paulist Press, 1980. Existen dos traducciones al castellano, ambas tituladas *Los engarces de la(s) sabiduría(s)*. La primera (agotada) es de Abderrahmán Mohamed Manán, Madrid: Ediciones Hiperión, S.L., 1991; y la segunda, de Andrés Guijarro,

Madrid, Editorial Edaf, S.L., 2009. Traducciones francesas: Charles-André Gilis, *Le livre des chatons des sagesses* (vols. I y II), Beirut (Líbano): Les Éditions Al-Bouraq, 1997; y también Titus Burckhardt, *La sagesse des prophètes*, París: Albin Michel, 1974.

—. *Traité de l'amour* (introducción, traducción y notas de Maurice Gloton). París: Éditions Albin Michel, S.A., 1986. [*Tratado del amor*, versión castellana de María Marrades, Barcelona: Edicomunicación, 1988; versión de Alfonso Colodrón, Madrid: Editorial Edaf, S.A., 2002; *véase* también los fragmentos traducidos por Miguel Asín Palacios en *El Islam cristianizado*, traducción de la que también se han publicado extractos con el título de *Amor humano, amor divino: Ibn 'Arabi*, Córdoba: Editorial El Almendro, 1990.]

—. *Sufis of Andalusia*; *The Ruh al-Quds & al-Durrat at-Fakhirah, Muhyiddin Ibn 'Arabi* (traducción e introducción de R.W.J. Austin). Londres: Beshara Publications, 1971. [Traducción castellana: *Los sufíes de Andalucía*, Málaga: Editorial Sirio S.A., 2007. Traducción parcial de Miguel Asín Palacios, *Vidas de santones Andaluces: La «epístola de la santidad» de Ibn 'Arabī de Murcia.*]

—. *Le livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux* (presentación y traducción del árabe de Denis Gris). París: Les Deux Océans, 1984.

—. *Voyage vers le maître de la puissance*. París: Éditions du Rocher, 1987. [Traducción castellana: *Viaje al Señor del Poder*, Málaga: Editorial Sirio, S.A., 2002. Traducido parcialmente por Miguel Asín Palacios en *El Islam cristianizado.*]

—. *Libro de la Majestad y la Belleza*, en *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, «On Majesty and Beauty» (traducción al inglés de Rabia Terri Harris), vol. VIII, 1989.

—. *L'Árbre du Monde* (introducción traducción y notas de Maurice Gloton), París: Les Deux Océans, 1990. [Existe traducción castellana de la versión inglesa de Arthur Jeffery, titulada *El árbol del universo*, Madrid: Editorial Sufi, 1989.]

—. *Guía espiritual: Plegaria de la salvación. Lo imprescindible. Terminología sufí*. Murcia. Editora Regional de Murcia, 1990-1992.

—. *La joya del viaje a la presencia de los santos*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1990.

—. *La maravillosa vida de Du-l-Nun*, el Egipcio. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1991.

—. Denis Gril, «Love Letters to Ka'ba». *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. XVII, 1995.
—. *Las iluminaciones de La Meca: Textos escogidos* (edición y traducción de Victor Pallejà de Bustinza). Madrid: Ediciones Siruela, 1996.
—. *Le livre de la production des cercles* (traducción, presentación y notas de Paul Fenton y Maurice Gloton). París: Éditions de L'Éclat, 1996.
—. *Les Illuminations de la Mecque: Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz*. París: Éditions Albin Michel, 1997.
—. *El secreto de los nombres de Dios* (introducción, traducción y notas de Pablo Beneito). Murcia: Editora Regional de Murcia, 1997.
—. *El tabernáculo de las luces*. Madrid: Editorial Sufi, 1998.
—. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabī's Book of the Fabulous Gryphon* (Gerard T. Elmore, editor). Leiden (Holanda): Koninklijke Brill, 1998.
—. *Le livre des théophanies d'Ibn Arabī: Introduction philosophique, commentaire et traduction annoteé du Kitâb al-tajalliyât* (traducción de Stéphane Ruspoli). París: Les Éditions du Cerf, 2000.
—. *Le livre du Mîm, du Wâw et du Nûn* (traducción de Charles-André Gilis). Beirut: Les Éditions Alburaq, 2002.
—. *El intérprete de los deseos* (traducción y comentarios de Carlos Varona Narvión). Murcia: Editora Regional de Murcia, 2002.
—. *El divino gobierno del reino humano*. Murcia: Editorial Almuzara, 2004.
—. *Textos espirituales: El adorno de los* abdal *y La alquimia de la felicidad*. Madrid: Editorial Sufi, 2004.
—. *Textos sobre el ayuno de Ibn 'Arabi* (traducidos y presentados por Charles-André Gilis). Madrid: Mandala Ediciones, 2005.
—. *Las contemplaciones de los santos misterios y las ascensiones de las luces divinas* (introducción, edición, traducción y notas de Suad Hakim y Pablo Beneito). Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006.
—. *Textos sobre la caballería espiritual*, de Ibn 'Arabī, y *Las cuarenta estaciones del alma* (traducción de Andrés Guijarro), de Abī-l-Khayr. Madrid: Editorial Edaf, S.A., 2006.
—. *El libro de la extinción en la contemplación*. Málaga: Editorial Sirio, S.A., 2007.

—. *El esplendor de los frutos del viaje* (edición y traducción del árabe de Carlos Varona Narvión). Madrid: Ediciones Siruela, S.A., 2008.

IZUTSU, Toshihiko. *Sufismo y taoísmo Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*. Madrid: Ediciones Siruela, 1997.

—. *Création Perpétuelle: Unicité de l'Èxistence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*. París: Les Deux Océans, 1980.

JASPERS, Karl. *Los grandes filósofos* (vol. II). Madrid: Editorial Tecnos, S.A., 1996.

JIMÉNEZ, Juan Ramón. *Animal de fondo*. Madrid: Visor Libros, 2006.

KHALIFA, Layla. *Ibn Arabī: L'initiation à la* futuwwa. Beirut (Líbano): Les Éditions Albouraq, 2001.

LINGS, Martin. ¿Qué es el sufismo? Madrid: Taurus Ediciones, S.A., 1981.

—. *Un santo sufí del siglo XX: El Šayj Ahmad al-'Alawī, su herencia y su legado espirituales*. Madrid: Taurus Ediciones, S.A., 1982.

LOS DOS HORIZONTES: TEXTOS SOBRE IBN AL'ARABÍ (Alfonso Cármona González, editor). Murcia: Editora Regional de Murcia, 1992.

MARTÍNEZ LORCA, Andrés (coordinador). *Ensayos sobre la filosofía en al-Ándalus*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.

MORRIS, James W. «La Imaginación Divina y el Mundo Intermedio: Ibn 'Arabī y el Barzaj», *Postdata: Revista trimestral de artes, letras y pensamiento*, XV. Madrid, junio-agosto, 1995.

—. «The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabī y el Mi'rāŷ», en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 107 (1987), págs. 629-652., y vol. 108 (1988) págs. 63-77.

—. «"He moves you through the Land and Sea…": Learning From the Earthly Journey», en *Journal of the Muhyiddīn Ibn 'Arabī Society*, vol. XVIII, Oxford (UK), 1996.

MICHON, Jean-Louis, & GAETANI, Roger (eds.). *Sufism: Love & Wisdom*. Bloomitong (Indiana): World Wisdom Inc., 2006.

MOLINOS, Miguel de. *Guía espiritual*. Ediciones Júcar, Madrid, 1974.

MÚJICA PINILLA, Ramón. *El collar de la paloma del alma: Amor sagrado y amor profano en la enseñanza de Ibn Hamz y de Ibn Arabi*. Madrid: Ediciones Hiperión, S.L., 1990.

NICHOLSON, Reynold A. *Los místicos del Islam*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 2002.

PORETE, Margarita. *El espejo de las almas simples*. Madrid: Ediciones Siruela, S.A., 2005.

PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel. «La belleza del mundo es la belleza de Dios», en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, nº 17 y 18. Madrid: Universidad Complutense, 2000-2001.

RÛZBEHÂN Baqlī Shīrazī. *Le Jasmin des Fidèles d'Amour* (de Henry Corbin). París: Éditions Verdier, 1991.

SCHIMMEL, Annemarie. *Las dimensiones místicas del Islam*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2002.

SOHRAVARDĪ, Sihâboddin. *El encuentro con el ángel* (tres encuentros visionarios comentados y anotados por Henry Corbin). Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2002.

SULAMĪ, *La lucidez implacable* y *Epístola de los hombres de la reprobación* (*Risalât al-Malâmatiyya*) (presentación y notas de Roger Deladrière). Barcelona: Ediciones Obelisco, S.L., 2003.

TEOLOGÍA DEL PSEUDO-ARISTÓTELES (traducción, introducción y notas de Luciano Rubio). Madrid: Ediciones Paulinas, 1978.

TERESA DE JESÚS. *Obras completas*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006.

YAHIA, Osman. *Histoire et classification de l'ouvre d'Ibn 'Arabī* (vols. I y II). Damasco: Institut Français de Damas, 1964.

ZAYAS, Rodrigo de. *Ibn 'Arabi de Murcia: Maestro de amor, santo, humanista y hereje*. Córdoba: Editorial Almuzara, S.L., 2007.

NOTAS ADICIONALES

* La estrofa en cursiva ha sido omitida del epitafio que puede contemplarse actualmente en el sepulcro de Ibn ʿArabī.

Ibn ‘Arabī es, sin duda, uno de los autores, pensadores, visionarios, poetas y místicos de mayor altura -y, probablemente, de mayor proyección universal- que ha alumbrado España, por más que su ingente e importante obra haya sido prácticamente ignorada.

Este libro, exquisito y muy ameno, es una invitación a navegar por el «océano sin orillas» que constituye la vida y obra del gran maestro andalusí, procurando que sea su propia voz la que vaya relatando algunos de los hitos externos e internos de su vida y describiendo los rasgos más relevantes de su pensamiento. Un texto, en definitiva, destinado a convertirse en el clásico acerca de quien ha sido considerado la figura más influyente en la historia del misticismo islámico.

Fernando Mora estudió filosofía y es traductor y escritor. Desde hace décadas se ha interesado por distintas tradiciones y técnicas espirituales como el yoga y el budismo. En los últimos años se ha dedicado al estrudio del islam, y en especial, de su vertiente mística, el sufismo. Es autor de *Las enseñanzas de Padmasanbhava y el budismo tibetano*.

www.editorialkairos.com
www.facebook.com/editorialkairos

Diseño de cubierta: Katrien van Steen

Sabiduría perenne

Índice

Portada 2
Créditos 3
Dedicatoria 4
Epígrafe 5
Introducción 8
Parte I: El Sol de Occidente. Apuntes biográficos 18
1. Aproximación a la vida y obra de Ibn ‘Arabī 19
Parte II: Mares sin orillas. Enseñanzas de Ibn ‘Arabī 81
2. Palabras y silencios en el mensaje divino: la totalidad de los sentidos implicados 82
3. Unidad del ser: «No hay, en el ser, sino Dios» 102
4. La presencia de los mundos 126
5. La paradoja de Dios 142
6. El barzaj y la luz de la imaginación 155
7. «Luz sobre luz»: más allá de las imágenes 168
8. La ciencia del corazón 178
9. Creación continua 187
10. Unidad del conocimiento: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor» 193
11. Unidad del amor: «Sólo existe un amante y un amado» 205
12. Adoración esencial y adoración ritual 228
13. El Viaje Nocturno y la Ascensión 254
14. Estados y estaciones espirituales 271
15. El ser humano perfecto 282
16. Los amigos de Dios 289
Notas 306
Bibliografía 340
Notas adicionales 347
Contracubierta 348