
© De esta edición:
CONSEJERIA DE CULTURA,
EDUCACION Y TURISMO.
Editora Regional de Murcia.
C/. Isaac Albéniz, 8, bajo.
30009 - MURCIA
Telf.: 29 82 93

Dirección Editorial:
Javier Marín Ceballos

Diseño de colección:
M.ª José Del Sol y Manuel Portillo

Primera edición:
1 de junio de 1992

Depósito Legal:
MU-1.054-1992

I.S.B.N.:
84-7564-133-4

Impreso por:
A.G. Novograf, S.A.
Puente Tocinos (Murcia)

Impreso en España / Printed in Spain

Distribuidores:
En la Región de Murcia:
Miguel Sánchez Libros, S.A.
Representaciones Editoriales.
C/. Mayor, 55. Polígono industrial CampoSol
30006 PUENTE TOCINOS (MURCIA)
Telfs.: 24 73 31 / 24 73 92 Fax: 20 03 19

Resto de España:
Siglo XXI
C/. Plaza, 5. Apdo. nº 48023
28043 MADRID
Telfs.: 759 48 09 / 49 18 / 45 57

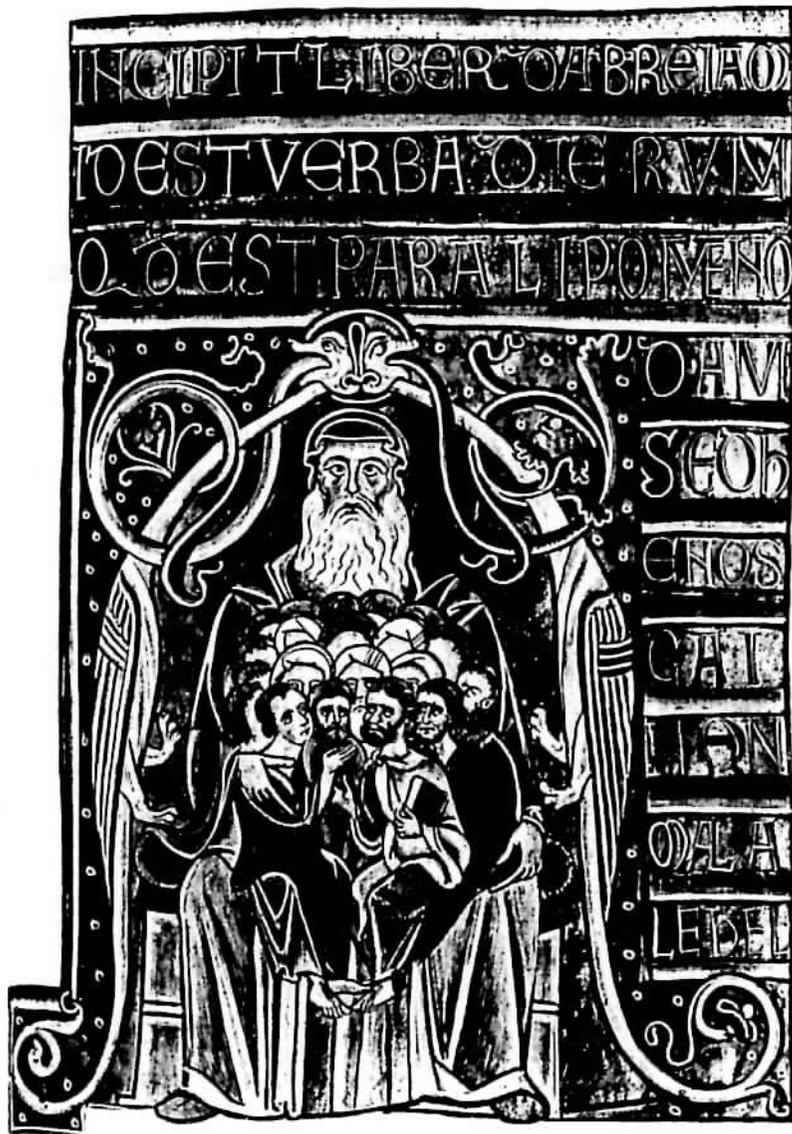
LOS DOS HORIZONTES

Trabajos presentados al
Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-^{arabī}
(Murcia, 12-14 de noviembre de 1990)

Edición a cargo de:
ALFONSO CARMONA GONZALEZ

DESDE ÉL Y HACIA ÉL

La doble paradoja de la epéctasis y de la creación continua
en Ibn al-‘Arabī y en la tradición católica



Parte primera

Según el calendario solar, Ibn al-'Arabī, que murió hace 10 x 75 años, a los 75 de edad, nació en Murcia hace 11 x 75 años.

El hecho de que Murcia celebre a uno de sus hijos más famosos es natural, pero el que la Murcia católica celebre a uno de sus hijos musulmanes más conocidos debe revestir un significado de especial vitalidad en estos días de desarrollo de un ecumenismo a la vez más riguroso y más amplio.

Santo Tomás de Aquino tenía 15 años cuando murió el Šayḥ, y 15 tenía Eckhart cuando falleció el primero: si se hubiera dispuesto entonces de las obras del Šayḥ en el mundo latino, ¿habría sido la historia del escolasticismo occidental muy diferente? ¿Habría tenido Santo Tomás sobre la Creación continua, y Eckhart sobre la epéctasis, una influencia sencillamente más decisiva en lo que ha sido llamado (creo que por el propio Gilson) el "olvido del ser" que marcó tantos siglos posteriores a la muerte del primero? ¿Necesitaba Occidente su recuperación del tomismo antes de que Asín Palacios pudiera comenzar a conseguir el retorno efectivo del Šayḥ a su patria, España, y a Europa? Nuestra actual recuperación del Meister [Eckhart] ha ayudado ciertamente a muchos a dar la bienvenida al Šayḥ, y de ese modo ha contribuido a preparar a Europa para nuestra presente reunión en Murcia.

Las preguntas anteriores son impropias de un historiador, pero sugieren otras más pertinentes acerca de las influencias que sobre el

Šayḥ ejercieron la espiritualidad alejandrina y capadocia (incluso indirectamente, incluso a través de conversaciones más que por medio de los textos). Es esta un área que precisa todavía de mucha más investigación, y en la cual serios escollos aguardan a quien la emprenda incautamente; un área de interés para un benedictino que hereda a través de Juan Casiano el mapa espiritual producido en Nitria, Cells y Scete por los maestros, amigos, y discípulos de los Hermanos Largos. Un mapa que muestra cómo el camino “desde él” debe ser también el camino “hacia él”: el camino recto por el cual llegamos a nuestro Creador (*ut recto cursu perveniamus ad creatorem nostrum*. Regla de San Benito 73); el camino de la obediencia por el cual retornamos a él, de quien nos separamos por la desobediencia (*ut ad eum per obediendiae laborem redeas a quo per disoboedientiae desidiam recesseras*, RSB Prólogo).

Hasta la aparición del Corán no había posibilidad de avanzar más allá de la comprensión que San Pablo tenía de Agar (Gál. 4:24), ni tampoco de que los teólogos católicos comenzaran a entender la misteriosa solemnidad con que (en la primera aparición en la Sagrada Escritura del Ángel del Señor) se hicieron las promesas en el nombre de Ismael (nombre dado por el Ángel; véase Gén. 16:7,11, donde el estrecho paralelismo de las palabras dirigidas a Agar con las dirigidas a María, Lucas 1:31, sugiere que en ambos casos el Ángel es Gabriel) a Abraham, cuya religión habría de ser vivificada por Moisés, Jesús y Muḥammad. En teoría, el teólogo católico podría contentarse con San Pablo, y sostener que dichas promesas habrían de permanecer sin verificar desde dentro de la *veritas catholica*, o bien que aguardan su verificación a pesar del Corán, pero, de hecho, con la llegada del Corán a Occidente, y más particularmente con la aparición de la traducción realizada por Robert Ketton para la Colección Cluniacense de Pedro el Venerable (monje 1109, m. 1156: cf Norman Daniel, *Islam and the West* 1960, Edinburgh University Press, p. 6 y passim), se despertó el interés de los benedictinos, y un icono de 1.100 x 1.125 todavía tiene mucho que enseñar a los teólogos, tanto dogmáticos como contemplativos¹. Si continuamos construyendo sobre estos cimientos benedictinos (reafirmados el 21 de noviembre de 1964 en la *Lumen Gentium*² del Concilio Vaticano II, y el 28 de octubre de 1965 en *Nostra Aetate*, cuyas bodas de plata se celebran este año y donde la Iglesia proclama su admiración por los Musulmanes que adoran al Dios único... *que ha hablado a los hombres*)³ descubrimos al Šayḥ no sólo co-

mo heredero de la espiritualidad abrahámica, precursor de Santo Tomás y de Eckhart, y del Vaticano II, sino incluso como fundador medieval del más amplio ecumenismo.

Dado que Abraham, “nuestro padre en la fe” (Canon Romano de la Misa: cf Gál. 3:7; Rom. 4:16-17; San León, *Sermo* 53:3: *Nos spirituale semen Abrahae* PL 54.318), es nuestro padre común, podría pensarse que Ibn al-‘Arabī no tiene ninguna necesidad de encuentros con los teólogos y contemplativos cristianos, formados en la tradición de Filón y Orígenes, de Gregorio de Nisa y Evagrio Póntico, de Dionisio y Máximo, ya que su pensamiento se levanta sobre los firmes cimientos de la paradoja, que es una de las líneas divisorias que separan el pesimismo platónico (inherente a *todo* el neoplatonismo pagano que comienza con Plotino) del uso transformacional que de Platón han hecho los filósofos y escritores contemplativos de tradición abrahámica, quienes adoran al Dios vivo único (“mucho más simple que el Uno”, como dice Filón)⁴, el cual, luminoso y eterno, se revela a los contemplativos luminosamente en el tiempo y revela su* conocimiento de sí mismo a los profetas.

Aquí también el historiador debe detenerse hasta que pueda ser hecha una revisión fiable de la historia de la auténtica paradoja en el pensamiento musulmán, y particularmente de la DOBLE PARADOJA (tanto capadocia como akbarī):

- i. *huwa lā huwa* (él y no él, al mismo tiempo)
el DESDE ÉL de la creación continua
- ii. La mente como *estasis* y como *cinesis* al mismo tiempo
(*tamkīn* y *talwīn*⁵ a la vez)
el HACIA ÉL de la epéctasis

Estas son las dos paradojas fundamentales que caracterizan toda espiritualidad abrahámica de la cuarta dimensión, y proceden de la aceptación del TIEMPO (la historia, la vida, el movimiento, el cambio, el progreso, el avance, la ascensión, la epéctasis, etc.) como sagrado, o incluso como nombre de Dios de acuerdo con el *ḥadīṭ*⁶. Por lo que respecta a “desde él y hacia él”, estos dos conceptos pueden ser (y

(*) Respetando el original, en esta traducción aparecerán frecuentemente pronombres y adjetivos, referidos a Dios, iniciados con minúscula, lo cual puede sorprender a algún lector. (N. del T.)

son) llamados *exitus* y *reditus*, pero, aun llamados así, no hallan correspondencia con ninguno de los sentidos anti-creacionistas del emanacionismo pagano.

Entre los paradigmas de la "creación" se pueden incluir: la creación por un dios maligno, por un dios que crea una ilusión y un dios que crea por necesidad, de modo que cualquier realidad creada es o bien un desbordamiento y una progresiva degradación del ser o bien una consecuencia terminal del descenso por una u otra serie arbitraria de inteligencias subordinadas.

Ninguno de estos paradigmas, aunque ingeniosos, es esencialmente paradójico, aunque todos sean enigmáticos, y ninguno es compatible con la Torah, el Evangelio o el Corán, por mucho que a veces hayan preocupado, seducido e incluso capturado la imaginación de algunos escritores judíos, cristianos y musulmanes.

Abū Bakr, el primer califa, ya había indicado esta "autenticidad" de la paradoja cuando dijo (como Ibn al-ʿArabī nos recuerda tan a menudo): "La incapacidad para lograr la comprensión es en sí misma comprensión". La "búsqueda de Dios", ya sea filónica, benedictina o musulmana, es igualmente un incesante "encontrar mediante el no encontrar".

Ibn al-ʿArabī escribe como sufí, y de hecho como "super-sufí", como uno de los Amigos de Dios (consciente de que Abraham es el amigo de Dios), que son la Gente del Reproche (*malāmiyya*) que poseen la plenitud de la sabiduría, cuyo recuerdo de Dios es constante, incluso cuando "andan por el mercado y hablan con la gente... a solas con Dios, arraigados firmemente, sin que su servidumbre (o esclavitud) vacile un solo instante" ⁷.

En eso, cumplen el mandato del Deuteronomio (6:6-9): "Amarás al Señor de todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas... Estas palabras estarán escritas en tu corazón y las repetirás estando en tu casa y andando por el camino, al acostarte y cuanto te levantes". Igualmente, ejemplifican el ideal que San Benito propuso a los monjes: "...in opere Dei, in oratorio, in monasterio, in horto, in via, in agro, vel ubicumque sedens, ambulans vel stans...".

El Profeta nació en el año 570, de modo que si San Benito (nacido en el 480) hubiera estado todavía vivo tendría entonces noventa años: si murió, como he sugerido, en la década que va del 560 al 570, el intervalo entre ambos sería pequeño, a lo sumo menos de 30 años. Esta relación de contemporaneidad entre el Patriarca de los monjes

occidentales (y patrón de Europa) y el Šayḥ al-Akbar me permite incluso a mí, monje de Prinknash no arabista, que depende de textos y comentarios en francés y en inglés, presentar esta ponencia como fruto todavía no maduro de mi primer encuentro, hace ahora veinte años, con Bulent Rauf, entonces vecino cercano nuestro en Gloucestershire, que murió en Chisholme (Escocia) y en cuyo epitafio aparece grabada la frase "desde él y hacia él".

La popularización de una superficial "religión comparada" limitada a las exterioridades (las subconscientes al igual que las conscientes), no fácilmente evitada por Mircea Eliade y fatalmente atractiva para Jung, me hizo preferir hablar de "espiritualidades comparadas", pero esta útil aunque moderna expresión también se está viendo degradada como parte de ese proceso en circunvolución que ahora conduce hacia la preocupación académica por la facilidad con que se establecen comparaciones entre textos, sin importar si es pequeña o grande la divergencia cultural en el tiempo o en el espacio que exista entre ellos. El problema es, en parte, el del doble nivel en que se deben hacer las comparaciones: entre lo que es contemplado y la expresión de esa contemplación en palabras, imágenes, vida y cultura. Aunque, como Drukpa Kunley señalaba en el Tíbet del s. XVI, el *apex mentis*, *qalb*, el corazón de la mente, circuncidado, desnudo o descubierto (*sems nyid*) es igual en todas partes: necesita ser buscado. Toda conciencia de esta "igualdad" está negada, por supuesto, a la Gente de la Reflexión y el Estudio, a la gente limitada al *fikr*, *naẓar* y *kalam*, al menos en tanto que no son también contemplativos, y Gente del Descubrimiento.

Esta ponencia se limita a sólo unos pocos de los más fundamentales aspectos del descubrimiento (*kašf*): "Dos son los modos de adquirir conocimiento: o bien por reflexión (*fikr*) o bien por donación (*wahb*), que... más allá del estado de razón... no tiene cabida en las ciencias del profeta y del amigo de Dios". * "Dos caminos conducen a Dios, no hay un tercer camino". * Mi interés se centrará en el "segundo camino", aunque ésta sea precisamente la ruta en que ha surgido la grave crisis metodológica que está siendo encontrada por los eruditos (por ejemplo, Oliver Davis al estudiar a Eckhart, Umberto Eco al estudiar a Tomás de Aquino) cuando se ocupan de cualquier metafísico contemplativo que les obliga a dar un paso más allá de la protección de los recintos académicos, y presentar el "significado" (*ma'nà*), y no sólo la "forma" (*šūra*). Šayḥ y Meister afirman, uno y otro, que lo que

dicen escapará a la comprensión de las mentes académicas, ya que el fluir del *qalb* debe siempre eludir las cadenas del *'aql*, y la "ciencia de los cuerpos" (*'ilm al-abdān*) no puede abarcar la "ciencia de las religiones" (*'ilm al-adyān*). Al físico como tal le falta la capacidad del metafísico (los físicos nucleares, al adquirir conciencia de esto, a menudo hacen intentos de aficionado para remediar lo que ellos ven como un defecto, desde dentro de ese mismo campo de estudio). De igual modo, al metafísico como tal le falta la capacidad del contemplativo (Einstein escribió una vez a Rudolf Carnap que "el ahora está fuera del ámbito de la física"; lo cual se aplica igualmente a la metafísica).

Allí donde las metodologías académicas están excluidas, *ipso facto* un enfoque más monástico puede ser más fácilmente tolerado.

Segunda parte

Para establecer tan brevemente como sea posible una terminología adecuada para debatir la doble paradoja (la del "desde" y la del "hacia") y su mapa espiritual donde (por citar un poema que escribí hacia 1965 dedicado a Charles Verrey) "todas las calles van en las dos locas direcciones a la vez", un mapa común a Ibn al-'Arabī y a la tradición benedictina y enraizado en Filón (ahora valorado desde hace algún tiempo como un auténtico intérprete de los profetas y usando su propia transformación de los términos platónicos como instrumentos; y no un platonista que explota las Sagradas Escrituras) es esencial ver cómo el "segundo camino" hacia él viene a manifestar el desde él, aun cuando ontológicamente este último sea anterior al primero, y así la búsqueda de Dios no será nunca un viaje a algún lugar donde Dios pueda ser "encontrado", sino un viaje que se adentra en Dios, un *itinerarium mentis in deum*, puesto que Dios está siempre presente tanto en quien lo busca como en cada acto por medio del cual busca: "Antes de que me llames, diré Ecce adsum" (RSB: Prólogo).

La búsqueda de Dios, la *venatio dei*, que dura toda nuestra vida, es el núcleo de la regla de San Benito, la cual exige del maestro de novicios que compruebe respecto de cada recién llegado *si vere quaerit deum*, si de verdad busca a Dios. Todo monasterio benedictino, y el corazón de la mente de todo benedictino, es por tanto (como debe ser para cada sufi) un *locus ubi deus quaeritur*, el lugar de una abrahámica emigración, viaje o *ḥāǧǧ*. Esta ponencia se ocupa de la familiaridad para un ortodoxo y católico benedictino del escenario descrito con magistral

destreza por el Šayḥ. El mismo escenario es descrito, por ejemplo, por Ruusbroec, Eckhart, San Bernardo, Máximo de Crisópolis, Juan Casiano, San Gregorio de Nisa y Filón, y, sin embargo, cada una de sus descripciones, al igual que la de Ibn al-'Arabī, ha aportado algo precioso y original que permite diferenciarlas: no trataré aquí de analizar esta individualidad del Šayḥ, pues no puede ser útilmente valorada antes de que se aprecie esa familiaridad, y solamente la apreciación puede preparar a la mente occidental para el regreso del Šayḥ a una Europa que sólo puede esperarlo confiadamente bajo el patrocinio de San Benito.

A lo largo de sus cuatro recorridos (afuera, adentro, arriba y de nuevo afuera) la mente (1) primero considera las cosas y discurre a partir de ellas hasta encontrar su causa mediante la lógica racional, hasta que es llevada a percatarse de que ella misma es no sólo una parte del Universo, sino que es para sí misma la parte más privilegiada: "Viajando en busca de signos... uno no encuentra otra prueba de la existencia de su Creador que la propia posibilidad de uno mismo"¹². Volviéndose (2) hacia sí misma, deja de lado las cosas externas que afectan a los sentidos, y entonces se despoja de todas sus imágenes interiores de las cosas exteriores, y llega a ver (i) que la mente desnuda, en tanto que sujeto, no puede nunca ser el objeto de su propio conocimiento, puesto que, a cada intento de la mente para captar a la mente, capta sólo lo que ya pertenece al pasado, y de esa manera llega a ver (ii) que, a través de su propio conocimiento de sí misma como incognoscible para sí misma, la mente no es otra cosa que la mera aunque luminosa posibilidad de conocer, y que el ente luminoso que tiene como posibilidad luminosa, avanza hacia él desde el futuro hasta el presente, que es siempre el preciso instante del tiempo cero en el cual es aniquilado en el pasado. Nosotros recibimos verdaderamente un ser luminoso, pero lo retenemos durante un tiempo cero en la fase intermedia entre el futuro y el pasado, entre el *será* y el *fue*, que no deja el más mínimo resquicio para *es* o *soy*. Sólo el ser luminoso no-recibido puede decir YO SOY, puesto que SOLO EL ES, como reveló a Moisés en la Zarza Ardiente (ella misma un símbolo de la epéctasis):

Diles que YO SOY enviado a ti
diles que EL ES enviado a mí.

(Aquí me apoyo para esta reinterpretación del *ehieh* y del *yahweh* en el impresionante análisis de Roland de Vaux, *Early History of Israel* 1978, Darton, Longman & Todd, pp. 338-58.)

Ahora (3) el tercer viaje de la mente se convierte en su propia epéctasis de la tensión continua en dirección a Dios o Ente Luminoso, aunque es Dios quien está avanzando continuamente hacia ella. La mente en tanto que mera (e inmutable) posibilidad de recibir el ser luminoso avanza *desde el pasado hacia el futuro*, pero el ente luminoso que ésta recibe se mueve *desde el futuro hacia el pasado*: los dos se juntan incesantemente en el “*ahora*” o *nunc fluens* del tiempo cero fuera del cual nunca damos un paso, y acerca del cual dijeron a Carnap mentiras “*fuera de la competencia de la física*”. Manteniendo la conciencia de esto en (4) el cuarto viaje de vuelta al mercado, vemos todas las cosas reflejando nuestra propia composición de posibilidad y ente luminoso.

Dios o Ente Luminoso, al vivir en el *nunc stans* de la eternidad sin futuro ni pasado, se conoce necesariamente a sí mismo, y necesariamente es su propio conocimiento de sí mismo (“*El conoce las cosas a través de Su propio conocimiento de Sí mismo y Su yo es Su conocimiento*”) ¹¹. Del mismo modo que él es también su propia auto-revelación a sí mismo en (cf *Šu‘ayb*) ¹² el primer nivel de autorrevelación ¹³. En este auto-conocimiento y auto-revelación el teólogo católico reconoce el eterno “*engendramiento*” del único engendrado (el Logos, Verbum, Concepto, Imagen, Hijo) y la eterna “*procesión*” del Espíritu Santo. Avanzo esta distinción (entre Dios en tanto que es su propio conocimiento de sí mismo, y Dios en tanto que es su propia auto-revelación de sí mismo a sí mismo) con alguna precaución. Si esta distinción la defiende Ibn al-‘Arabī, ella representaría una contribución importante a la teología trinitaria de la procesión del Espíritu Santo, y sería la contribución más importante que esta ponencia podría hacer a los estudios akbaríes en el más amplio ecumenismo. En términos humanos para nuestras relaciones humanas B (lo conocido) cabe en A (lo conocedor), pero A’ (lo revelador) cabe en B’ (aquello a lo que es revelado). Al *ser* su propio conocimiento de sí mismo, y al *ser*, en auto-regalo a sí mismo, su propia auto-revelación a sí mismo, estas dos relaciones, aunque en realidad distintas, y a causa de esa distinción real, son una afirmación del *tawhīd*, y una total exclusión de cualquier forma de triteísmo ¹⁴.

Conociéndose a sí mismo, Dios conoce la verdad de todas y cada una de las posibilidades de recibir la propia auto-donación divina de sí mismo, siempre que Dios quiera darse a sí mismo a esa posibilidad en tanto que su realización en el tiempo ¹⁵, mediante las divinas y no

creadas energías de los Nombres Divinos. En Tomás de Aquino ¹⁶ citando a otros autores, posiblemente musulmanes) la verdad de esas posibilidades que reciben realización mediante la orden creativa es conocida con el conocimiento de *visión*, y la verdad de las que no la reciben es conocida con el conocimiento de la *simple comprensión*.

Las posibilidades no existen, pero su verdad existe y es esta verdad (que es su propia verdad) la que Dios, la *Prima Veritas* o *al-Ḥaqq*, conoce al ser su propio conocimiento de sí mismo.

En consecuencia, todas las cosas a excepción de Dios no son “*seres*”, sino “*devenir*”: todas son verdaderas posibilidades que realmente reciben como su propia realidad (por medio de la cual son actualizadas) la auto-donación de Dios *in fieri et in fluxu*, y cada una según su capacidad: la Naturaleza posee la recepción y lo Real posee la donación (*wahb*) ¹⁷. Las cosas que reciben la autodonación del luminoso ente son de ese modo todas *inteligibles* (podemos conocerlas y las distintas ciencias son posibles). Sin embargo, únicamente el humano la recibe luminosamente, y es por ello *inteligente*. A excepción de Dios todas las cosas son “*otras*”, porque sólo en Dios se identifican la esencia y la existencia (la esencia de Dios es ser, existir; la naturaleza del ente luminoso es ser luminosamente) y ningún devenir puede llegar a ser el No-devenido. De ahí que todo sea “*él y no-él*” (*huwa lā huwa*), pero sólo el ser humano avanza mediante epéctasis tanto en esta vida como en la otra: buscamos “*el aumento y la donación en este mundo y en el otro*” ¹⁸.

En su apex o centro (donde la mente está “*consigo*” misma, es decir, donde es “*espíritu*”) la mente o *qalb* permanece en reposo (igual que la parte central de una rueda, que permanece en reposo independientemente de que la rueda gire o no), y el *nunc* del *nunc fluens* en el tiempo coincide perpetua e inmediatamente con el *nunc* del *nunc stans* en la eternidad. Aunque el *qalb* o *apex mentis* pueda parecer inactivo, el acto de recibir la auto-donación de Dios (la recepción de la “*sabiduría infusa*” según la terminología tomista, la incesante recepción, como dice Ruusbroec, tanto de la generación eterna del conocimiento que Dios tiene de sí mismo de que él es, como de la eterna procesión de la auto-revelación de Dios a sí mismo de que él es) es la actividad más alta de que la mente es capaz, y es lo que específicamente constituye la actividad de contemplación mantenida en los mercados por supersufies como Filón, San Benito y el *Šayḥ absque ullo labore et velut naturaliter*, como dice San Benito, “*naturalmente y sin esfuerzo*”,

como recogen los textos tibetanos sobre *dzogchen* y *mahamudra*. Esta es la oración constante de los evangelios: una incesante oración o *beraka*, un perpetuo *diker*, *zikker* o *anamnesis*, mediante el cual la manera como cumplimos el *hoc facite in memoriam meam* de la Última Cena y en cada Santa Misa es nuestra propia participación en el perpetuo e incesante *diker* del Padre que mantiene Cristo.

Tomás de Aquino, definiendo este incesante *wabb*, la donación o aflujo en el *apex mentis* de la "sabiduría infusa" como una donación de Dios *de sí mismo*, lo distingue de la donación a los profetas *de su conocimiento de sí mismo*, un don que ellos proclaman, con palabras, accesible fuera del *apex mentis* (o *nous*) para la mente discursiva ordinaria (o *psique*), tanto la consciente como la subconsciente, de *dianoia*, de imágenes y pensamientos, la mente de 'aql que "atrapa" el flujo y se manifiesta como "sabiduría teológica". Ambas sabidurías, la infusa y la teológica, tienen por objeto a Dios y a las cosas en tanto que se refieren a Dios así conocido (contemplativa y discursivamente). La sabiduría metafísica se sitúa por debajo de ambas, pues su objeto es el misterio natural del ser y del devenir; por debajo de esta sabiduría aparecen las distintas ciencias que nunca llama una "sabidurías", aunque la *sapientia* sea siempre por sí misma una *scientia* y la más alta ciencia o gnosis.

Contrapesar con exactitud la línea que, según Ibn al-'Arabī, divide las ciencias de los "cuerpos" y las de las "religiones" con la línea que, según Tomás de Aquino, separa las ciencias "no-sapienciales" de las "sapienciales", que juntas constituyen el continuum de esa gama noética que Maritain denominaba "les degrés du savoir", es menos importante que ver lo que el *doctor maximus* y el *doctor communis* valoran en la continuidad. Por lo que se refiere al "desde él", éste asegura la unidad, en la creación, del ente, la bondad y la verdad (y la belleza, si añadimos este atributo a la lista de los transcendentales); por lo que se refiere al "hacia él", éste significa que nuestra *fuga mundi* nunca es un vuelo hacia Dios desde el mundo, sino a través del mundo (y a través de la mente viendo que es parte de ese mundo, a pesar de que esto es algo que la adhesión al dictum de Karl Popper impediría al científico, *qua* científico, ver). Esto significa que nuestra mente nunca puede ser lo que el Dalai Lama condena como "un cese de toda conciencia"; la meta ni siquiera puede ser una especie de éxtasis plotiniano que persiguiese un temporal (y contradictorio) *nunc stans* en lugar del *nunc fluens* en que vivimos, el cual, aunque en general lo ignoremos,

no es más que nuestra incapacidad para retener el regalo o "donación" del ente luminoso durante un tiempo superior al tiempo cero.

Mantener la memoria perpetua de Dios (de nuestra nada o "posibilidad", esa "única prueba de la existencia del Hacedor de uno") es en sí una posibilidad a causa del continuum que permite la paradoja de San Benito de la *stabilitas in conversio*, la paradoja de Gregorio de Nisa¹⁹ quien dice que la mente es a la vez *stasis* y *kinesis* (al mismo tiempo *tamkīn* y *talwīn*)²⁰, la paradoja del *nunc* que escapa a la física.

En ocasiones el Šayḥ parece hablar del AHORA como de la "duración más pequeña" (*mudda*) en el cosmos, de manera que se puede decir que las cosas "permanecen mientras dura el momento de su existencia y llegan a su plazo (aḡal) en el segundo momento del tiempo de su existencia... una posición no mantenida por nadie salvo por los Compañeros del Descubrimiento Verificado entre nosotros (los contemplativos) y por los Aš'aríes entre los teólogos"²¹.

Un término como *mudda* para períodos de tiempo muy breves (no puede haber el período de tiempo más pequeño, puesto que los períodos son divisibles hasta el infinito) es útil para describir cómo la mente sólo aprehende la mente de hace un "momento", aunque se puede llamar a tal "momento" un *femto* (1×10^{-15} segundos) o un *ato* (1×10^{-18} segundos).

Sin embargo, esta comunidad con los aš'aríes deja de ser sostenible cuando el Šayḥ habla del "instante indivisible" del tiempo cero (el *nunc fluens* fuera del cual no se puede salir): "Las formas, en el mismo hecho (*fī nafs al-amr*), sufren una transmutación (*istihāla*) en cada instante indivisible (*zamān fard*)"²². Puede ser quizá una ventaja que dispongamos de una distinción clara entre *instante* y *momento* en lenguas como el inglés (y el francés), pero algunos textos parece que evaden con éxito cualquier ambigüedad que puede estar escondida en la rica variedad de los términos árabes referidos al tiempo. El cosmos nunca está fijo en un mismo estado durante un momento, puesto que Dios está creándolo constantemente²³. Y también: «En el versículo "Dios está cada día ocupado en algo" (Corán 55:29), "día" es el instante indivisible"²⁴. Y también: "Dios llamó al instante indivisible día porque siempre hay alguna tarea que realizar en él"²⁵.

El *nunc fluens* y el *nunc stans* se diferencian el uno del otro igual que el infinito privativo se diferencia del infinito negativo, y se diferencian porque ningún devenir puede llegar a ser lo No-devenido. Puesto que ambos coinciden constantemente, el *nunc* del "desde él"

(la creación continua) es necesariamente coincidente con el *nunc* del “hacia él” (de la epéctasis: avance, escalada, ascensión; *taqlīb, taqallub, taraqqī*)²⁶. Dios no precisa de ningún camino para descender hasta nosotros (Él es El Cercano), pero nuestro camino hacia él es la interminable *via aeterna* del avance incesante hacia él (Él es El Distante), ya que “Él está con nosotros, nosotros no estamos con Él”²⁷. Aquí la doble paradoja puede incluso velarse en una perogrullada: el *nunc* que hemos alcanzado en nuestro *exitus* desde él es necesariamente el *nunc* que alcanzamos en nuestro *reditus* hacia él.

En cuanto “desde él” es todavía creación (siempre nueva), pero en tanto que “a él” es la Nueva Creación (“Mira, estoy haciendo nuevas todas las cosas” Rev. 21:1-5); en cuanto “desde él” es imagen, en tanto que “a él” es semejanza.

Si se pudiera estar un poco más seguro sobre el desarrollo de las ideas del Šayḥ, resultaría valioso confirmar si, como a veces he sospechado, su consciencia de la doble paradoja comenzó con una total claridad en cuanto al “desde él” expresado, por ejemplo, como *huwa lā huwa*, y que la paradoja del avance “hacia él” fue una clarificación subsiguiente de esa claridad anterior. Si esto es así, debió ser antes de que debatiera el “avance” con los sufíes muertos, y antes del *Libro de las Teofanías*, y por consiguiente no después del año 1209 en Alepo. Lo asombroso es que siempre esté avanzando, aunque él no sea consciente de ello²⁸.

La paradoja de la creación continua, aunque aclarada por la contemplación posterior (y accesible en tanto que las Dos Verdades que forman la firme base del Budismo), es una paradoja accesible, como tal, incluso a la mente en calidad de ‘*aql*, puesto que mira tanto al exterior con el fin de captar las cosas como al interior con el fin de captar su propia invisibilidad para sí misma; la paradoja de la epéctasis requiere una *fuga mundi* de retirada desde el ‘*aql* hasta dentro del *qalb* antes de que el cuarto viaje de la mente pueda ser emprendido.

En Ibn al-‘Arabī y en Tomás de Aquino la paradoja de la creación continua adquiere su claridad a partir del concepto de *possibilitas* (*imkān*); en el Šayḥ y en el Meister la paradoja de la posibilidad adquiere su claridad a partir del *qalb* preconceptual o corazón (*apex*) de la mente.

Para concluir, me ocuparé de las funciones del *qalb* y del *imkān* como posibilidad de concepto y posibilidad de acto, dado que fundamentalmente la paradoja de la doble paradoja es que la posibilidad debe ser en sí misma posible.

Inkān

Santo Tomás²⁹, negando que “la potencialidad pasiva necesite preceder a la existencia de todo ser creado”, cita a Aristóteles (Metafísica 5:12; 1019b 12) para el concepto de la posibilidad “conforme a la no potencialidad” para mostrar que “antes de que el mundo o el hombre existiesen realmente su existencia era posible, incluso en ausencia de toda potencialidad”. Una ojeada a los comentarios acerca de este pasaje podría revelar si Santo Tomás era consciente de que ya autores anteriores habían adoptado esa postura. Aun cuando todo lo que “no es Dios” (*mā siwā Allāh*) es “otro” porque ningún devenir puede llegar a ser el No-devenido y un abismo separa al creador de su creación: “Él es Él y las cosas son las cosas”³⁰, sin embargo “lo que no es Dios” a la vez (i) está y (ii) no está “fuera” de Dios, ya que (i) las posibilidades están eternamente presentes a Dios al ser él su propio conocimiento de sí mismo y su propia auto-revelación a sí mismo, “esperando” recibir como realidad individual propia el regalo o donación del *actus purus* que *al-Ḥaqq* es. Y aunque (ii) como posibilidades actualizadas existimos en el tiempo en calidad de compuestos de potencia activa y de potencia pasiva, sin embargo en el *actus purus* que *al-Ḥaqq* es no puede haber tales potencias.

Dice Máximo de Crisópolis: “El creador, cuando quiso, dotó de sustancia y produjo (“envió adelante”) su eternamente preexistente conocimiento de los seres”³¹. Lo que, según Máximo, “preexiste” en Dios desde toda la eternidad son los *logoi* de todas las cosas creadas que son completas en Dios, y no pueden sufrir ni incremento ni disminución en su realización en el orden creado. De ahí que la verdad de cada posible sea completa y “fijada” (*tābit*). Debido a lo que Tomás de Aquino denomina la “distinción real” (entre *esse* y existencia), la única diferencia entre la ‘*ayn tābita* (la verdad eterna de todos los posibles en Dios, al menos los conocidos con conocimiento de visión), y la ‘*ayn marwūnda* (la posibilidad actualizada mediante la auto-donación de ente luminoso), reside en que el *esse* ha sido añadido. En un artículo (*What is a door doing here... [“¿Qué hace aquí una puerta?”]*) dedicado al último cumpleaños de Samuel Beckett, consideraba yo hasta qué punto esa “adición” (que es nuestra creación continua) podría llamarse también un “matricidio de posibilidad”. Dado que es nuestra realidad la que sufre una extinción continua en nuestro continuo comienzo, la posibilidad maternal permanece (y necesariamente perma-

nece en cada uno de los elementos que son requeridos para nuestra composición hilemórfica: potencia activa y potencia pasiva), y, a través de ese permanecer, permite a la mente en su apex estar “en Dios”, no únicamente en algunos momentos privilegiados de éxtasis, sino mantener el *diker* en el mercado o en el banquete.

Al comentar el Génesis, el primero en distinguir entre “imagen” y “semejanza” fue Filón, por ejemplo:

(a) *Sobre la Creación* (XXIII):

La mente... por medio de una embriaguez sobria (y conducida por el amor, el guía de la sabiduría) es llevada hasta la misma cima de aquello que sólo percibe el intelecto, hasta que parece alcanzar al Gran Rey en persona. Mientras anhela contemplarlo puro y sin mezcla, caen sobre ella, como torrentes, rayos de luz divina cuyo resplandor desconcierta al ojo de la inteligencia... No toda imagen es como su original... Moisés añade “a su semejanza” a “a su imagen” para probar que el grabado es exacto y presenta un parecido claro y evidente en la forma;

(b) *Alegorías de las Leyes Sagradas* (XXXI):

Se dotó a Bezaleel de sabiduría y conocimiento para que fuera el arquitecto de *todo* en el Tabernáculo, es decir, todas las obras de la mente... Dios grabó algo en el alma según el modelo de la acuñación de las monedas aprobadas, pero ¿qué es ese algo? “Bezaleel” significa “Dios en su sombra” y la “sombra” de Dios es su palabra, por medio de la cual crea el mundo, y, como la “sombra” es el arquetipo de todas las cosas creadas... puesto que Dios es el modelo de esa “imagen” que ahora llamamos “sombra”, y esa imagen es el modelo de las otras cosas..., al estar “hechos según la imagen”, estamos modelados de acuerdo con la imagen, y la imagen está modelada conforme a Dios... “y el poder y el carácter del modelo es lo que es recibido por aquello que es modelado”.

A continuación, hace una distinción entre el camino hacia Dios, como creador no-creado, a través de las cosas creadas, y el camino hacia Dios por medio del cual Dios respondió a la petición de Moisés: “Déjame verte en ti mismo”: Moisés “recibió del propio creador”, mientras que Bezaleel “recibió de la sombra de las cosas creadas”. De ese modo, “fue primero Moisés y luego Bezaleel quienes hicieron el

Tabernáculo y su mobiliario”, lo cual significa que “Dios dio instrucciones a Moisés y éste a Bezaleel”.

En la larga historia que la exégesis de la “imagen y semejanza” ha tenido, están quienes ven la imagen en el señorío del hombre sobre la Creación, de tal modo que todo lo que hacemos debería imitar la bondad y la compasión de Dios que nos ha creado, y que así la vida humana continúe, de forma apropiada, la labor creativa del Creador; otros sitúan la imagen de algún modo estáticamente en el *apex mentis* en tanto que luminoso e inmortal; otros, más enérgicamente, en el *apex mentis* en tanto que lugar donde recibimos incesantemente la generación de la Palabra y la Imagen, el Logos en el cual y con el cual son generados eternamente los logoi de todas las criaturas, los posibles (*al-mumkināt*), de que dependen todos nuestros “desde él”, de modo que, como dice Ibn al-‘Arabī: “No hay nada en nadie procedente de Dios en tanto que otro, ni nada en nadie distinto de lo que procede de él mismo. Esta es la eterna verdad de la cuestión, aunque sólo unas pocas gemas entre nuestra Gente lo sepan”³².

La distinción sigue estando entre la infinidad privativa de cada mente y la única infinidad negativa que es Dios; a pesar de todo, dado que los posibles son completos sólo “en Dios” (y vemos aquí el vínculo, proporcionado por los posibles, entre el *exitus* y el *reditus*), vemos aquí lo que James W. Morris señala en *Ibn ‘Arabī’s Spiritual Ascension*³³, la “ambigüedad esencial que se encuentra en las obras de Ibn ‘Arabī”, el pronombre *él* puede referirse a menudo tanto a Dios como al esclavo, ya que la referencia en este caso es al viaje que Dios hace que su esclavo realice³⁴ a través de los nombres divinos, con la finalidad de hacer que el siervo vea sus signos³⁵ dentro de él: puede ser dentro de Dios o del siervo o más bien de ambos. Este viaje (número 3 en mi lista), en cuanto concierne a los que viajan en él [en Dios], implica “la disolución” de su “naturaleza compuesta”, es decir, la supresión de todo lo que constituye *ḍāt*³⁶ (orgánico, mental, síquico, espiritual –al igual que San Pablo, al referirse a la *epéctasis*, habla de “olvidar todo lo que está detrás”), hasta que sólo queda el *sirr* o *apex mentis*, la mente desnuda o despojada, hasta que (con palabras del Šayh): “él se queda (a solas) con el Misterio divino que es el aspecto específico (*al-wağh al-ḥāṣṣ*) que se extiende desde Dios hasta él”. Tal como lo entiende Morris³⁷, la relación entre los “secretos” humanos y divinos (*as-sirr al-ilāhi* y nuestro propio *sirr*) es la paradoja de la identidad / no identidad.

Si hay un nuevo elemento clarificador, introducido en esta exposición por el Šayḥ, de este *itinerarium* (de la mente hasta Dios, y de Dios en la mente), éste se refiere a su presentación de lo que San Pablo llama las “cosas de detrás” (Fil. 3:13), de las que habla el Šayḥ como “el dejar detrás en cada mundo esa parte de nosotros mismos que le corresponde... conservando la conciencia de lo que está “con nosotros” hasta que nos hallemos a solas con el sirr divino”³⁸. El mundo que tiene estos *membra disiecta* es el mundo al que podemos volver en el cuarto viaje, el “de regreso” (“adonde las palabras tienen otra vez principios y finales”, como dice San Agustín, *Confesiones* Bk 9.(10)24) —el mercado donde hemos de mantener perpetuo *dīkr*.

Qalb

Si el viaje del amigo contemplativo (consciente de ser una posibilidad actualizada) hacia Dios que desea la auto-donación (recibiendo la cual él, como posibilidad eterna, está actualizado) elimina la espiritualidad pagana de una *nostalgie de l'archétype*, es porque el *sirr* (donde el infinito negativo y el privativo “se besan”, tal como San Bernardo gusta de decir en sus comentarios del Cantar de los Cantares: donde Dios y su amigo hablan “cara a cara”) está situado en el corazón de la mente humana: el *qalb*, la fase intermedia donde futuro y pasado se tocan perpetuamente.

La mente es la mera pero luminosa posibilidad de amar y conocer, los dos poderes de la mente que sólo están en la mente. Es la distinción entre estos poderes y su ejercicio la que está expresada con los términos *qalb* y *‘aql*, el último de los cuales nunca se aplica al conocimiento que posee Dios (*‘ilm*). Pero *‘ilm ladunī* puede referirse a la sabiduría contemplativa y la *scientia* que la presencia de Dios nos concede, de modo que, en nuestra calidad de *capax (wus) dei*, abracemos (*sa‘a*) lo que nos abraza sirviéndonos de nuestro conocimiento (conciencia, *contuitio*) de él (*al-‘ilm bi-Llāb*)³⁹.

Mientras que los términos *mens* y *apex mentis* subrayan con tanta utilidad el rechazo abrahámico de la tricotomía (tal como el Dalai Lama elegantemente dice, somos cuerpo y mente y no hay “una tercera cosa”) los vocablos *qalb* (inversión, vuelco, transformación, cambio) y *taqallub* (alteración, transformación, cambio, fluctuación, variabilidad, inconsistencia y veledad de corazón) tienen una ventaja independiente y distinta, pues permiten al Šayḥ no sólo poner este tér-

mino (*qalb*, corazón) en el corazón de su doctrina contemplativa (de acuerdo con las escrituras en hebreo y en griego), sino también aprovechar su etimología para ilustrar la especie de unidad existente entre el camino “desde él” y el camino “hacia él”, puesto que la auto-donación del ente luminoso no-recibido a cualquier posibilidad de recibirlo es recibida (y así deja de ser no-recibida) en tanto que *su* específica e individual actualidad, aunque la auto-donación es mantenida exactamente durante un tiempo cero, al ser recibida *in fieri et in fluxu*, y que este *fluxus* del ente luminoso hacia dentro del corazón o *apex mentis*, haciendo de él una *ka‘ba* (un “templo del espíritu santo”), la “casa más noble en el hombre de fe”⁴⁰, lo convierte en el “lugar” donde se encuentran la posibilidad y la actualización.

Este es el encuentro entre la “transmutación” *taḥawwul* (adscrita a Dios) y la “transmutación” *istiḥāla* (adscrita a nosotros), en cualquier instante indivisible del tiempo⁴¹. Puesto que nuestro *nunc*, de cualquier modo que sea *fluens* en el *qalb*, nunca abandona su beso (ontológico) en el *nunc stans* de la infinidad negativa (de modo que, como dice San Pablo: “Conoceremos tal como somos conocidos” 1 Cor. 13:12; o, como dice San Juan: “Seremos como él porque lo veremos como realmente es”; Jn. 3:1-2), parece que se puede deducir que el Šayḥ está siendo auténticamente paradójico, y no únicamente enigmático, cuando dice que mediante el hecho de que Dios se da a sí mismo a un posible como realidad de éste, la cosa posible “se ve a sí misma a través de sí misma en el ser del cual recibe existencia, ya que tiene percepciones en el estado de su no-existencia, al igual que percibe lo que lo percibe en el estado de su no-existencia... puesto que posee la realidad de escuchar y percibir la orden de al-Ḥaqq”⁴². La epéctasis del avance hacia Dios porque Dios está avanzado hacia nosotros, es el *fluxus* del *istiḥāla* y del *taḥawwul*: “Entre *taḥawwul* e *istiḥāla* no hay diferencias en la manifestación”⁴³.

“Uno de los atributos del tiempo (ad-dahr) es la transmutación y el flujo (*taḥawwul* y *qalb*) y (según el *ḥadīṭ*) Dios es ad-dahr y está, cada día, ocupado en alguna tarea...⁴⁴ de modo que aquel que se conoce a sí mismo conoce a su Señor”⁴⁵. En mi artículo “Notes on the more than human saying: Unless you know yourself you cannot know God” [“Notas sobre el dicho más que humano: A no ser que te conozcas a ti mismo, no puedes conocer a Dios”] (Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society Newsletter, verano 1990) éste es el pasaje que encontré, más que las otras 15 citas del Šayḥ, idóneo para clarificar más exactamente esta

indivisibilidad entre las dos paradojas de la creación incesante y la epéctasis.

En inglés, el *"fickle heart"*, corazón inconstante o voluble, es el que *"fluctúa"* porque estamos sujetos a ese *"bamboleo gnómico"* que nos divide entre lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo mejor, incapaces incluso de saber cuál es el mejor camino y dejarnos llevar. La verdadera libertad no es la libertad de elegir entre lo correcto y lo erróneo, sino la que nos permite fluir hacia delante sin obstáculos, guiados por nuestra meta que es Dios. El *taqlīb*, entendido como lo que tiene carácter de *qalb*, es de ese modo mejor traducido como *"fluir"* o *"fluir hacia adelante"*, más que como *"fluctuación"*, un término ambiguo que parece sugerir todo menos la fidelidad de un Abraham en su emigración.

Sólo el hombre recibe el conocimiento infuso como libertad, y es libre para disfrazar la paradoja de su libertad perfeccionada en la esclavitud, o bien para protestar por la libertad que se le otorga en y con la libertad con la que Dios está amando y seleccionando todos los posibles que obedecen a la orden engendrante o creativa (*al-amr at-takwīnī*)⁴⁶ y que es nuestra libertad para buscar a Dios y encontrarle mediante el no encontrarle, a través del conocimiento de nosotros mismos y de nuestros actos como posibles inmutables revestidos de (y engendrados en) existencia.

La paradoja del *"desde él"* y del *"hacia él"* se aclara aun cuando el Šayḥ habla de la *"orden prescriptiva"* (*al-amr al-taklīfī*), aunque, por más que estemos dispuestos a admitirlo, estrictamente hablando no se la puede llamar una *"orden"*⁴⁷. La distinción está entre lo que puede y no puede desobedecerse. Mediante la obediencia (sumisión, *islām*) y a través de nuestra *potentia oboedientialis*, regresamos a Aquel de quien nos separamos a causa de la desobediencia, tal como lo expresa San Benito. Hablando llanamente, esta partida causada por la desobediencia no puede equipararse con la obediencia de que depende nuestro *exitus*. Eso es una trampa para platónicos y maniqueos.

Dado que la *"gracia"*, según la teoría católica, es la autodonación de Dios, San Atanasio puede hablar de creación (nuestro *exitus*) como *"primera gracia"*, y de nuestra deificación (nuestro *reditus*) como *"segunda gracia"*⁴⁸, dado que tanto la creación como la epéctasis son continuas, al coincidir el *nunc* de nuestro *exitus* con el *nunc* de nuestro *reditus*, entonces la primera y segunda gracias deben también coincidir en una auto-donación única. Algunos autores latinos habla-

ban, no hace mucho, con énfasis de una *"unión de voluntades"* como si dependiera del contemplativo querer la voluntad de Dios, contrariamente, como Eckhardt había señalado, a las palabras de Jesús: *"Hágase tu voluntad"* o *"No mi voluntad sino tu voluntad"*: sometiéndose a la voluntad de Dios, pero no apropiándose de ella ni (peor que el *širk* de constituirse en igual a Dios) ponerse en su lugar; negando la naturaleza del *sirr* en tanto que secreto, del *qalb* en tanto que epéctasis, y de nosotros mismos como receptores de lo que es otorgado.

En las escrituras hebreas y griegas, la Torah está escrita dos veces en piedra (una vez por el dedo de Dios, cf Ex. 24:12; 31:18, y otra, según la opinión más admitida, por Moisés, cf Ex. 34:1; Dt. 10:2-4, pero cf Ex. 34:27), e igualmente está escrita *dos veces*, como pacto o testamento, en ese corazón de la mente circuncidada que es el *qalb* (se nos dice que la escribamos nosotros mismos allí, aunque allí esté escrita por Dios, para que *"todos lo conozcamos (a él) con ese conocimiento, ya mencionado, del 'ilm ladunī"*. Aquí, por supuesto, tocamos el corazón mismo de esa unidad que, a pesar de todas las diferencias, brilla en el corazón de cada una de las tres familias de Abraham; eso une las *"tres revelaciones"* en su corazón. Cada una de estas tres familias tiene sus propias características, cada una es consciente de que está capacitada para *"enseñar con autoridad"* y cada una precisa su propia y específica teología de la voluntad universal y salvífica de Dios. Esta, para los hebreos, está suplida por una penetrante teología de las leyes de Noé que permiten que todos tengan cabida en el Arca de la Salvación. Para los católicos es nuestra teología del bautismo *in voto*, o entrada gracias a la *"fe implícita"*, en el Arca de la Iglesia (en la tierra, el purgatorio e *in patria*). Este es precisamente el campo del *"Ecumenismo más Amplio"*, y a éste el Šayḥ al-Akbar ofrece no sólo una contribución desde el Islam, sino también, creo, una contribución auténtica y profundamente islámica, aunque una vez más el historiador deba esperar a que estén disponibles las investigaciones de sus antecedentes musulmanes antes de que sus opiniones puedan ser valoradas en su contexto histórico.

Del mismo modo que en Tomás de Aquino (y Eckhart), para quien el *taqlīb* o epéctasis del *qalb* es la base sobre la que podemos postular la distinción necesaria entre (a) el objeto material de nuestro culto y nuestra fe (Dios en tanto que manifiesto y conocido, incluso conocido como el incognoscible, incluso simplemente argumentado en ese *"primer modo"* de reflexión o *fikr*), y (b) el objeto formal (la

esencia, “lo que Dios es”, el *kabod*, que mora en una luz inaccesible), de igual modo, en el Šayḥ, el objeto formal es siempre incognoscible más allá del objeto material, y sólo Dios puede aumentar nuestro conocimiento. El *taqlīb* del *qalb* es, de esta manera, la base de la epéctasis, ella misma consecuencia del hecho de que la creación es continua. De ahí que la gran mayoría de los salvados se sorprenderán y preguntarán a Jesús: “¿Cuándo te vimos sediento y te dimos de beber?”. Al comprender que toda elección moral, toda buena acción, toda desinteresada negación de sí mismo, es un “acto implícito de fe”, una declaración implícita del *tawḥīd* (de la unidad), llegamos a entender el *ḥadīṭ* de la auto-revelación de Dios en el día de la resurrección, cuando se nos muestre el signo (*aya*) o marca (*alāma*) que nos permite reconocerlo.

Entendemos cuántos están incluidos en los tres grupos que han sido apartados del Fuego, una vez que la intercesión ha tenido lugar⁴⁹, ya que “el Fuego no afecta a quien del modo que sea declara la unidad de Dios”, aunque ninguna revelación a ninguna de las familias de Abraham haya revelado cuántos *no* están salvaguardados del Fuego. Aquí nuestro interés se centra más en los que, en tanto que santos contemplativos, están preservados del Fuego. El Šayḥ, hablando de la estación de la no-estación, señala que el Fuego es “una de esas estaciones”⁵⁰ y que “los divinos” (*al-ilāhiyyūn*) son los “que están mantenidos alejados del Fuego”⁵¹ y, por tanto, también “alejados de las estaciones”.

La teosis, la deificación, viniendo a compartir la naturaleza divina, es revestida de todos los nombres divinos. Este tema del Guardarropa Divino, normalmente asociado con Eckhart, es fundamental para Santa Teresa de Lisieux, quien definió la vida como “un instante entre dos eternidades”: en su obra *Oblación a la Divina Misericordia*, dice: “Puesto que nuestras justicias todas tienen manchas ante tus ojos, revísteme de tu justicia de modo que, estando ante ti con las manos vacías, pueda recibir de tu Misericordia la eterna posesión de ti mismo”. Volviendo a la “estación de la no-estación”, el Šayḥ más adelante⁵² cita “una advertencia para el que tiene corazón” (Corán 50:37) y comenta que el “corazón” es llamado así porque su flujo (o epéctasis) es continuo y “fluye con cada hálito”. Por ende, “en cada hálito, en cada momento y estado toma la forma requerida por ese hálito, momento y estado, y así su delimitación no perdura”, o, con otras palabras, dura un tiempo cero. El Šayḥ añade que puesto que (a causa de la continuidad

de la creación) todo en la creación experimenta el flujo (incluyéndonos a nosotros mismos) la superioridad se adquiere “sólo mediante el conocimiento de aquello dentro de lo cual y sobre lo cual se experimenta” tal flujo. Y este es el conocimiento que, debido a la naturaleza del *qalb*, Dios puede aumentar en respuesta a nuestra petición.

Conclusión

Cada una de nuestras dos aproximaciones al conocimiento (reflexión/donación: *fikr/wahb*) depende de que se abstraiga el concepto de ente o bien a partir de las cosas entendidas como seres, o bien a partir de las mismas cosas consideradas como devenir (becomings). En cada caso dependemos de nuestro propio (preconceptual) ser, que esté cautivo y encadenado en el concepto o *‘aql* o que esté experimentado en el flujo existencial de nuestra epéctasis en el *apex mentis* (el *taqlīb* del *qalb*). Incluso concebir lo inconcebible es una concepción.

Sucede con el Šayḥ como con Eckhart: únicamente lo académico puede establecer las palabras auténticas, pero al hacerlo se vuelve consciente de que su propia disciplina opera bajo su propia epéctasis, que requiere un avance enérgico más allá de la ciencia de su propia sabiduría metafísica, a través de la ciencia de la sabiduría teológica hacia la de la sabiduría infusa o contemplativa.

Las recuperaciones académicas del Meister y del Šayḥ han venido haciendo comparables y paralelos progresos, y estamos ahora alcanzando un punto en el que el mensaje que siempre lanzaron a favor de un *mundo secular* está llegando a estar suficientemente establecido (siempre sobre la roca de la auténtica paradoja), no sólo para ocupar su puesto en la cultura sufí y monástica de Europa, sino también para dotar a la voz de esa cultura de las correcciones que precisa antes de que pueda hacerse oír en un *mundo secularizado*.

Siempre habrá un lugar para reducir el pensamiento de Ibn al-‘Arabī a las estructuras lógicas y académicas a las que trasciende; lo que hace falta, sin embargo, y esto es lo que he intentado expresar, es que la mentalidad monástica de la Europa cristiana le escuche, pero (si se me permite decir esto en España) no añadiendo a su pensamiento la etiqueta de *Islam cristianizado*, sino escuchando con oídos benedictinos (*adtonitis auribus*: RSB Prólogo, con oídos atónitos, asombrados o perplejos, oídos “sintonizados” con la auto-revelación de *al-Ḥaqq*) la familiaridad de esa perplejidad (*ḥayra, taḥayyur*) de la que él habla.

NOTAS

Para consultar las notas, véase el texto original, excepto en los casos siguientes:

1 El icono referido muestra a musulmanes, cristianos y judíos, todos en el regazo de Abraham, rodeados por la letra A de Adán al principio del Libro de las Crónicas (*Incipit liber dabreiam* –es decir, *dibre hayyamin*–, es decir, *Verba dierum quod est Paralipomenon*). Esta miniatura de 1.100 x 1.125 (en la Biblia de Souvigny, ahora en la Bibliothèque des Moulins, Giraudon) proviene del taller de S-Martial de Limoges (fundado en el siglo X): La BN de París tiene 50 manuscritos del siglo XI y 45 mss. del siglo XII de este taller (cf. Dom Philibert Schmitz: *Hist. de l'Ordre de St. Benoît* 2.316). Hay todavía mucha posibilidad de investigación en este campo iconográfico del ecumenismo más amplio. Una reproducción del icono aparece en Jerry M. Landay, *Dome of the Rock* (Newsweek, NY 1972 [1978]).

2 “*Sed propositum salutis et eos amplectitur, qui Creatorem agnoscunt, inter quos imprimis Musulmanos, qui fidem Abrabae se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum, misericordem, homines die novissimo judicaturum.*” (Constitución *Lumen Gentium* (16) Acta Apostolicae Sedis 57:20. “*Pero el designio de salvación abarca [es decir, no sólo a los judíos sino] también a los que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que, confesando adberirse a la fe de Abraham, adoran con nosotros a un Dios único, misericordioso, que juzgará a los hombres en el día postrero.*”)

3 “*Ecclesia cum aestimatione quoque Muslimos respicit qui unicum Deum adorant, viventem et subsistentem, misericordem et omnipotentem, Creatorem caeli et terrae, homines allocutum...*” (Declaración *Nostra aetate* (3) Acta Apostolicae Sedis 57:741. “*La Iglesia mira también [es decir, en el contexto general de “no rechazar todo lo que es verdadero y santo en las religiones no cristianas”] con [particular] aprecio a los musulmanes, que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres*”). Es difícil ver cómo uno puede evitar sacar la conclusión de que esta Declaración (la de que el Dios Único adorado por los musulmanes “*habla a los hombres*”) afirma que *de fide* el Corán es la Palabra de Dios dirigida a su profeta Muḥammad.

4 “*No una percepción que le mostrara lo que Dios es, sino meramente que probara que Dios es; pues incluso esto, que es mejor que bueno, más antiguo que la unidad y más simple que lo uno, no puede ser posiblemente contemplado por ningún otro que no sea Dios, ya que no es posible que él sea contemplado por ningún ser excepto por él mismo... al ser Dios su propia luz, es percibido sólo por él*” *Sobre Premios y Castigos*. VI & VII (Contemplación y Jacob).

14 Esta herejía del triteísmo, de corta vida, tuvo su crecimiento en los cincuenta años, más o menos, anteriores al nacimiento (año 570) del Profeta y se difundió ampliamente durante la vida de éste. Aparentemente introducida en el reinado de Justiniano (527-565) por el sirio Ioannes Asquēnāgēs (Ascunghes, Ascognagos) de Apamea (muerto c. 560), discípulo de un sucesor de Samuel Pedro Syrus en Constantinopla; fue promovida por Ioannes Philoponus, el “*Amante del Trabajo*” (fl. 517, m. 580?), y su principal converso fue Mar ‘Abbās, el Primado de Oriente (m. 552). Esta herejía tentó también a Fotino de Antioquía, Atanasio (hijo o nieto de la Emperatriz Teodora), Sergio de Tella (más tarde patriarca de Antioquía 542-562) y su sucesor, Pablo el Negro (patriarca 564-581). Fue propagada a Siria, Cilicia, Isauria y Capadocia por Conon de Tarso (fl. 600), Eugenio de Seleucia en Isauria y por Theonas. Influyó también en Pedro de Callinicus (581-591) y en los Petritas, al igual que en Damián el Sirio y los tetrasteístas (cf. *Dictionary of Christian Biography*, ed. W. Smith, vol. 1.61-2; vol. 3.425, 498, 958;

vol. 4.1054; *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1903-1967, Letouzey & Ané, 8.832-839; 10.2243-2249; A.S. Atiya, *History of Eastern Christianity*, 1968 Methuen, pp. 179-180, 183. También cf. Juan de Efeso, *Ecclesiastical History*, trad. Payne-Smith (s.f.).

19 “*De todas las cosas, ésta es la más paradójica: que stasis y kinesis deberían ser la misma cosa... el corazón se vuelve alado mediante la fijación en Dios... mostrándole a Moisés el hueco en la roca como el lugar donde permanecer, Dios lo alentó a correr*”. *The Life of Moses II*, 243-245; *La Vie de Moïses* texto y trad. J. Daniélou, ed. du Cerf, 1955 (revisión de la de 1941), p. 110-111.