

COLECCIÓN ALQUITARA

EL VIAJE INTERIOR ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE:
LA ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO DE IBN 'ARABÍ

Edición a cargo de Pablo Beneito y Pilar Garrido

© Mandala Ediciones, 2007
Tarragona 23, 28045 Madrid (España)
Tel.: +34 914 678 528
E-mail: info@mandalaediciones.com
www.mandalaediciones.com

Diseño de la colección: mo
Maquetación: reiko

Imprenta: Reprográficas Malpe, S.A.

ISBN: 978-84-8352-068-0
Depósito Legal: M-13849-2008

El viaje interior entre Oriente y Occidente:

La actualidad del pensamiento
de Ibn 'Arabī

Pablo Beneito y Pilar Garrido (eds.)



*El viaje a través de las esferas
del ser interior, según la obra
Mawāqī' al-nuğūm de Ibn
'Arabī (Almería 595/1199)*

Denis Gril

Tanto en la vida como en la obra de Ibn 'Arabī, los viajes terrestres y celestiales o interiores, fueron decisivos y continuos. Varias de sus obras llevan, en el mismo título, la memoria de estos recorridos horizontales y verticales, como el *Isrā' ilā l-maqām al-asrā*, "Viaje nocturno hacia la estación sublime"¹, o el *Isfār 'an natā'ig al-asfār*, "Develación de los efectos del viaje"². La obra central, titulada *al-Futūḥāt al-makkiyya*, constituye el cumplimiento final del viaje por excelencia, el viaje a La Meca, el retorno al centro y su reconquista, por la iluminación interior, al lado de la Kaaba, el corazón de la existencia (*qalb al-wuğūd*).

Cualquier recorrido espiritual, a partir del ser corporal y común hacia el propio ser espiritual y santificado es en realidad el viaje de toda una vida. Ibn 'Arabī, en el libro del que vamos a tratar aquí, advierte al discípulo impaciente que, cuando se le preguntó a Ġunayd, el gran maestro de los sufíes de Bagdad en el siglo III/IX, cómo había alcanzado tan elevado nivel, contestó sencillamente: "Permaneciendo sen-

tado debajo de esta escalera (en su casa) durante 30 años". En cuanto a Abū Yazīd al-Bisṭāmī, el gran maestro del Jorasán a principios del siglo III/IX, recuerda Ibn 'Arabī que "fue el forjador de su alma 12 años y el batanero de su alma durante 50 años, tras lo cual obró durante 8 años para cortar el cinturón de su ser exterior, y dedicó un año en cortar el de su ser interior, tras lo cual tuvo que franquear algunos obstáculos más"³.

De este viaje progresivo, entre luces y oscuridades, alegría y tristeza, logros y peligros, nos habla Ibn 'Arabī en *Mawāqī' al-nuğūm*, "Ocasos de las estrellas"⁴. Volveremos luego sobre el sentido pleno del título completo. Gracias al propio autor sabemos que compuso esta obra para su discípulo Badr al-Ḥabašī, un liberto etíope, en once días, durante el mes de Ramadán del 595-1199 en la ciudad de Almería, uno de los principales centros de espiritualidad de al-Andalus en aquel tiempo, bajo la influencia de Ibn al-'Arif y de sus sucesores. Ibn 'Arabī había alcanzado pues la edad de 35 años y su plena madurez espiritual e intelectual, después de recorrer al-Andalus y todo el Magreb, para recibir la enseñanza de numerosos maestros. Este tratado es, sin dudas, uno de los últimos de la primera parte de su vida, y le siguió de cerca, con toda probabilidad, el *'Anqā' Muḡrib fī šifāt ḥatm al-awliyā' wa-šams al-Maḡrib* o "Fénix occidental sobre el Sello de los santos y el Sol de Occidente". Esta obra, compuesta según Gerald T. Elmore en 596 también⁵ en Almería trata de los dos personajes a quienes les corresponde sellar la santidad y completarla al final de los tiempos, el Sello de los santos y el *Mahdī* que debe aparecer por el Occidente, en su dimensión no solamente escatológica, sino también microcósmica e interior.

Los *Mawāqī' al-nuğūm* aluden en repetidas ocasiones a la jerarquía iniciática y a los grados más elevados del conocimiento. No obstante, se trata de una obra destinada a un

público más amplio que el *ʿAnqā mugrib* y pertenece a los tratados sobre la vía espiritual. Se refiere pues al viaje interior, según un ritmo particular, como vamos a demostrarlo, bastante distinto del de los tratados clásicos del sufismo. En el momento en que escribe, Ibn ʿArabī acaba de recibir dicha herencia a través de sus maestros. Llama la atención que cita allí a cierto número de autores como Quṣayrī o Sulamī⁶ sin dejar de afirmar por otra parte, como suele hacerlo, el carácter inspirado del libro: "Voy recibiendo, dice, del Rey lo que me trae el Ángel"⁷. Allí menciona varias veces y con alabanzas a Gazālī cuyas enseñanzas le han llegado a través de sus maestros. Su modelo y su principal referencia sigue siendo Abū Madyan, que había fallecido en 594, el año anterior, calificado como "maestro de los maestros del Occidente" (*ṣayḥ ṣuyūḥ al-Magrib*), de la misma forma que Abū Yazīd fue el maestro de los maestros de Oriente. Es una etapa crucial de su vida, antes del cruce de Occidente a Oriente donde será reconocido como "el mayor de los maestros". Ibn ʿArabī se detiene a evaluar su experiencia de la Vía y se la transmite a Badr, su discípulo próximo. Concedía una importancia especial a este libro, como sabemos por varias menciones de *Futūḥāt makkiyya*. Así dice, en el capítulo acerca de la pureza, sobre los ocho miembros a los cuales se aplica:

«De ello hemos hablado exhaustivamente y precisando las luces, carismas, moradas espirituales, secretos y teofanías que afectan a cada uno de estos miembros en nuestro libro titulado "Los ocasos de las estrellas". Que sepamos, antes nadie había escrito acerca de la vía según este orden. Lo hemos redactado en once días durante el mes de Ramadán en la villa de Almería en el año 595. Este libro sustituye al maestro, o, mejor dicho, el maestro también lo necesita⁸, pues entre los maestros los hay de mayor o menor rango. Y este tratado se sitúa en el grado más elevado que pueda alcanzar el maestro.

Más allá no hay estación alguna en esta Ley sagrada por la cual hemos estado sometidos a la adoración de Dios. El que posee 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 (*laysa lanā min al-amr šayʿ*). Iblis, 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? (*mā ʿindaka*).

—Sabrás, ¡oh enviado de Dios!, contestó Iblis, que Dios te creó para la guía y no tienes nada de esto, en tanto que Dios me creó para la perdición y no tengo nada de esto yo tampoco.

Nada añadió, sino que se volvió y los ángeles lo apartaron del Enviado de Dios"⁹.

Este breve diálogo entre el Profeta e Iblis expresa de la manera más clara posible la condición primera de cualquier viaje interior. Sabemos por otros dos tratados que el autor redactó acerca del corazón en 597 en Biḡāya, donde había vivido y enseñado Abū Madyan, un capítulo adicional de los *Mawāqīʿ*. Aclara que este añadido no se encuentra en todos los ejemplares del libro, porque éste ya se había difundido ampliamente¹⁰. Esta precisión nos proporciona dos indicaciones interesantes: una acerca de la difusión rápida e importante de la obra, otra sobre el último recorrido occidental de Ibn ʿArabī, quien el mismo año estuvo en varias ciudades de Marruecos antes de dirigirse a Túnez para reunirse con el jeque ʿAbd al-ʿAzīz al-Mahdawī y salir definitivamente de Occidente¹¹.

El orden del libro

El título completo de la obra, *Mawāqif al-nuḡūm wa-maṭāliḥ abillat al-asrār wa-l-ʿulūm*: "Los ponientes de las estrellas y las lunas crecientes de los secretos y las ciencias" alude a la evolución cíclica de los astros luminosos. La alternancia de su ocaso y auge sugiere dos modalidades del conocimiento, pues el viaje no tiene sentido si no produce en el viajero una ciencia nueva.

El plan de la obra, tal como lo anuncia el autor tras el prefacio (*ḥuṭba*) se presenta como sigue:

- Primer grado (*martaba*): la asistencia conferida por la atención divina (*tawfiq al-ʿināya*)
- Primer ocaso (*mawqif*): la asistencia o gracia divina: estrella de atención divina que se pone en el corazón del imam que rige el mundo visible = primera esfera: el islam.
- Primer auge (*maṭlaʿ*): la conformidad (*wifāq* o sea *muwāfaqa*): último creciente (*ḥilāl maḥāq*) que se alza en el alma del imam y rige el mundo superior (*ḡabarūt* y *malakūt*) = segunda esfera: la fe (*īmān*)
- Primer auge divino: primer creciente (*ḥilāl irtiqāb*) que se alza en el espíritu¹² del polo en el mundo intermedio de la Misericordia y el Rigor (*barzaḥ al-raḥamūt wa-l-raḥabūt*) = tercera esfera: la perfección (*iḥsān*).
- Segundo grado: la ciencia del guiar (*hidāya*).
- Segundo ocaso, de ciencia (*ʿilmī*): estrella guía que se alza en el corazón del imam que rige el mundo visible = cuarta esfera: el islam.
- Segundo auge, de visión directa (*ʿiyānī*), último creciente que se alza en el alma del imam rigiendo el mundo superior = quinta esfera (*īmān*) amanecer de las ocho luces santas: sol, creciente, luna, luna llena, astro fijo, relámpago, fuego, lámpara.

• Segundo auge trascendente y divino (*al-illī wa-ilāhī*): primer creciente, alzándose en el espíritu del polo en el mundo intermedio de la Misericordia y el Rigor = sexta esfera (*iḥsān*).

• Tercer grado: ciencia de la santidad (*ʿilm al-walāya*)¹³.

• Tercer ocaso de ciencia¹⁴: estrella de santidad que descansa en el corazón del imam que rige el mundo sensible = séptima esfera (*islām*): ocaso de las esferas de las ocho luces: oído, vista, lengua, mano, vientre, sexo, pie, corazón.

• Tercer auge de virtud (*ḥuluqī*): último creciente, que se alza en el alma del imam rigiendo el mundo superior = octava esfera (*īmān*).

• Tercer auge trascendente y divino: primer creciente, que se levanta en el espíritu del polo, en el mundo intermedio de la Misericordia y el Rigor = novena esfera (*iḥsān*).

De este plan se desprende antes que nada una jerarquía tripartita de los grados o etapas de la Vía: *ʿināya*, *hidāya*, *walāya*: se encarga de uno la atención divina sin la cual ningún progreso es posible, aparece la guía y por fin la santidad. Esta división tripartita vuelve a encontrarse dentro de cada grado en los términos del hadiz muy conocido en el que Gabriel le hace preguntas sucesivas al Profeta acerca del islam definido por las cinco obligaciones fundamentales de la religión, es decir, los actos exteriores, después sobre la fe (*īmān*), es decir, la perspectiva interior, y por fin sobre la perfección (*iḥsān*) que consiste en la sustitución de la visión que el servidor procura tener acerca de Dios por la visión de Dios mismo y, por lo tanto, la reabsorción del ser contingente en el ser real. Esta tres veces triple repartición ofrece nueve estadios que corresponden con las nueve esferas de la cosmología islámica tradicional: los siete planetas, la esfera de las estrellas fijas y la del cielo no estrellado¹⁵. Nótese además la repetición intencional de los mismos giros: poniente, auge del último y auge del

primer creciente, lo cual sugiere que cada grado comienza por la ocultación de una luz estelar, el mundo visible o sensible es el del cuerpo, a lo cual sigue el auge de una luz lunar al final del ciclo y la aparición del primer creciente marcando el advenimiento de un nuevo ciclo del astro lunar, símbolo de la perfección humana. La división tripartita también es la de los tres mundos cuyo orden corresponde aquí al de los tres dignatarios de la jerarquía iniciática: el imán de la izquierda, correspondiente al reino o mundo sensible, el imán de la derecha, correspondiente al mundo celeste (*ġabarūt* y *malakūt*, según el orden habitualmente privilegiado por Ibn 'Arabī) y por fin el Polo (*qutb*), cuya posición intermedia corresponde aquí al equilibrio entre los aspectos divinos opuestos (*raḥamūt* y *rahabiūt*) y, por lo tanto, la posición central y axial. Se comprende pues la precisión de las *Futūḥāt* acerca del destinatario del libro: tanto el discípulo como el maestro. Efectivamente se hallan numerosos desarrollos de los que pueden sacar partido todos los que caminan hacia Dios, en un grado o en otro, pero también pasajes, a menudo redactados en verso o en prosa rimada, destinados, como sucede a menudo en las obras del maestro, a la sola elite espiritual.

Es de señalar para terminar, y a pesar de que Ibn 'Arabī no explicita la intención de ello, que el principio del título *Mawāqīf al-nuġūm* es una expresión coránica¹⁶ que designa simbólicamente, según Ibn 'Abbās¹⁷, el descenso fragmentado y sucesivo (*nuġūman*) de los versículos del Corán sobre el corazón del Profeta, a medida que se desarrolla su misión terrestre. Veremos más adelante el lugar que tiene el Corán y su recitación en particular en esta obra. Los cuartos crecientes de luna son mencionados en el Corán con relación a la peregrinación¹⁸, el viaje por excelencia en el islam, como ya hemos visto. Según Ibn 'Arabī esta particularidad tiene que ver con el hecho de que la peregrinación, más que cualquier otro acto de adoración, es el lugar de la teofanía divina¹⁹. En cuanto al primer creciente de luna (aquí *hilāl irtiqāb*), su observación y su visión para determinar el principio del mes del ayuno simboliza, se-

gún Ibn 'Arabī, "el ascenso del creciente del conocimiento en el horizonte de los corazones de los conocedores procedente del nombre divino *Ramaḍān*"²⁰. Los crecientes son aquí los de las ciencias y los secretos realizados por el viajero hacia Dios.

Se desprende pues de este primer análisis del título que el viaje iniciático al cual Ibn 'Arabī convida a su discípulo no sigue un trazado lineal, sino cíclico y ascendente, según un ritmo ternario, por un juego de correspondencias entre las distintas fases de la progresión espiritual. El acudir a una simbólica astronómica enseguida sitúa al lector, y al viajero también, en el corazón de una realidad con tres dimensiones: el Hombre, el Libro, el Cosmos, en su interdependencia y su relación a Dios. En el corazón, el alma, el espíritu de cada imam, situado en el centro de las nueve esferas, es donde se verifican el auge y la puesta de las luminarias. Como lo indican las tres fases de cada grado: *islām*, *imān* e *iḥsān*, por la interiorización progresiva de la práctica de la Ley y de la fe en la Revelación, se hace posible la visión del Adorado. Interiorización y unión, o mejor dicho, extinción en la contemplación, constituyen pues el viático del itinerante hacia Dios. Veamos ahora más precisamente en qué consiste.

La materia de la obra

El ordenamiento de este plan, estructurado con tanta regularidad, no da más que una idea imprecisa del contenido real de los *Mawāqīf al-nuġūm*. Pues la longitud respectiva de los nueve capítulos es muy desigual, según la importancia que el autor le da a tal o cual desarrollo. Volveremos a las dos nociones de *tawfiq* y *muwāfaqa*, la ayuda de Dios y la conformidad a su orden, que ocupan los dos primeros capítulos. No diremos nada del tercero, cuya prosa rimada, junto con la presencia de dos poemas, exigirían un examen más detenido. Notemos solamente que allí se alude a la perfección muhamadí y al Polo, lo que explica tal vez, el estilo hermético.

Este primer grado (*martaba*) es relativamente corto (pp. 8-24).

En cambio la cuarta esfera, la que se refiere a la ciencia en todas sus facetas: su relación con la realización de la unidad divina (*tawhīd*), su nobleza, la diferencia entre el conocimiento y la ciencia, cuestión esta que Ibn 'Arabī vuelve a tocar en varias ocasiones, especialmente en *Futūḥāt*, remitiéndonos a los *Mawāqī'*, sí ocupa un lugar extenso (pp. 24-47). El sub-capítulo titulado «Las ciencias de la felicidad eterna que se necesitan en la Morada de Paz» presenta la ciencia como el viático para la vía del más allá. Introduce un nuevo ritmo, octenario en adelante. Los objetos de conocimiento son ocho (lo necesario, lo posible, lo imposible, la Esencia, los Atributos, los Actos, la ciencia de la felicidad y la de la desgracia). Desde el punto de vista de la Ley sagrada, a los cinco estatutos legales (lo obligatorio, lo prohibido, lo recomendado, lo desaconsejado y lo lícito) se añaden las tres fuentes de Ley (Corán, Sunna y consenso)²¹. Las obligaciones legales (*wazā'if al-taklīf*) se imponen a ocho miembros (ojo, oído, lengua, mano, vientre, sexo, pie y corazón). El conjunto de estas ciencias aparece bajo forma de ocho luces calificadas cada una por el nombre de una luminaria. A estas luces corresponden categorías de hombres espirituales, estaciones o lugares cósmicos significados por estas luces y sus contrarios, oscuridades o defectos que a estas luces corresponde disipar. Esto desemboca en el siguiente cuadro:

- Luces / hombres espirituales / estaciones / oscuridades
- Luz solar / gente de conocimiento / cualidades espirituales / oscuridad del alma
- Luz del creciente / gente de vigilancia / Gehena menor / duda
- Luz lunar / gente de meditación / Gehena mayor / diversión
- Luz de luna llena / gente de conversación nocturna / más acá mayor / traición

- Luz astral / gente de observancia / más acá menor / ignorancia y confusión
- Luz de lámpara / gente de retiro / paraíso mayor / obsesión
- Luz ígnea / gente de combates espirituales / paraíso menor / necedad y mundo generado
- Luz del relámpago / gente de ciencia / cualidades del alma / afirmación radical de la trascendencia.

Si se las presenta según otro orden, el de la progresión espiritual, otras luces, las de los hombres espirituales, corresponden al conocimiento de obras espirituales definidas como esferas que evolucionan de oriente a occidente o a la inversa. Estas luces glorifican a Dios en ocho esferas, moviéndose cada una según su propia dinámica y poseyendo cada una su ocaso, su punto ecuatorial y su amanecer. La más alta de estas esferas, la luz del relámpago, simboliza la realización del *tawhīd* más puro y corresponde desde el punto de vista macrocósmico al amanecer del sol en su occidente al final de los tiempos y, desde el punto de vista microcósmico, a la extinción en la contemplación (*al-fanā' fi l-muṣāhada*). Todo este pasaje necesitaría un estudio pormenorizado. Observemos por ahora que se ordena en torno a las ciencias o luces interiores que resultan de la progresión en la vía y que ponen en relación la doble dimensión macrocósmica y microcósmica del ser, hasta su reabsorción en la luz esencial, deslumbrante y fugitiva, como la luz del relámpago.

¿Por qué tanta insistencia en el número ocho? El autor nada dice al respecto, pero se puede hallar la explicación en un versículo del Corán de la azora *al-Hāqqa*. En el momento en que el orden cósmico se derrumba al final de los tiempos, el cielo se agrieta. «Los ángeles estarán a su lado y llevarán el trono de tu Señor este día encima de ellos, de ocho de ellos»²². Acerca de este versículo, el Profeta había hecho este comentario: «Hoy son cuatro». El paso de cuatro a ocho, del cuadrado al octógono, representa el paso de la tierra al

cielo, de este mundo al otro y, desde el punto de vista del recorrido iniciático, desde afuera hacia adentro.

En la quinta esfera, el autor le hace pronunciar a cada una de las luces un prólogo en prosa rimada, seguido por un poema. La sexta, en el mismo estilo, alude, como la tercera, a las distintas categorías de la jerarquía iniciática (pp. 41-50).

La séptima esfera que inaugura el grado de santidad está dedicada a las obras cuya validez certifica la ciencia de la cual ya se ha tratado anteriormente en la primera esfera del grado anterior. Ocupa la mayor parte del libro (pp. 50-178). Al relacionar cualquier obra con su fundamento coránico, Ibn 'Arabī empieza por señalar que las alabanzas atribuidas por Dios en su Libro a los distintos seres se refieren a sus obras, cuando en realidad todo el mérito es de Él. Después señala que el Corán relaciona toda obra con cierta estación (*maqām*). El viaje por las obras supone pues que se pase por todas estas estaciones. Por otra parte, las obras las cumplen los ocho miembros que constituyen igual número de esferas. A cada miembro le corresponden signos por los que se reconoce a los que lo han empleado en sus obras específicas, así como moradas espirituales (*manāzil*) y carismas (*karāmāt*), testigos del ahondamiento interior de su utilización. Volveremos con precisión sobre esta cuestión de la interiorización de los actos, sobre la cual descansa lo esencial del trabajo iniciático y, por lo tanto, del viaje interior. Mencionemos solamente por ahora, en cuanto a la vista, un pasaje importante acerca de las ocho modalidades de la revelación: acerca del oído, la escucha no sólo de la Palabra divina, sino de todos los seres del mundo; acerca de la lengua, un desarrollo capital sobre la recitación del Corán, por el servidor y por Dios. La esfera del corazón constituye, evidentemente, el centro de la obra, porque el corazón es el punto de partida y de llegada de cualquier orientación y viaje espirituales. Este pasaje trata de los conocimientos superiores, de la jerarquía iniciática y de la relación entre el corazón y el universo, y

de varias moradas, entre las cuales se cuentan el secreto de similitud entre Dios y el mundo, de la ascensión celeste y de la herencia de los profetas —de los cuales están dotados los caminantes hacia Dios— para llegar en conclusión a la idea de que el corazón del que conoce, después de tantos viajes y ascensiones, termina por convertirse en la Kaaba hacia la cual convergen los secretos divinos. Después de ser el viajero, el corazón se convierte en la meta del viaje. De la misma forma, el tiempo cíclico de la semana y los meses se ordena según este corazón, heredero de la profecía y sede de todas las manifestaciones de las realidades espirituales y las presencias divinas.

Este largo capítulo termina con un retorno a un discurso mucho más al alcance de cualquier discípulo, acerca del corazón del invocador. La invocación (*dīkr*) se presenta allí como el viaje por excelencia, desde la práctica de las distintas formas de *dīkr*, hasta la extinción del invocador en el Invocado, y luego del Invocado en el Invocado, pues este viaje no tiene fin.

Las octava y novena esferas se tratan rápidamente y concluye la obra con algunas recomendaciones y una serie de consejos coránicos titulados *Mawāqif al-nugūm al-furqāniyya*. Para Ibn 'Arabī la Revelación coránica no cesa de devolver al viajero a su origen que es el de la Palabra que ha descendido a su corazón.

Entre Dios y el servidor: asistencia providencial y conformidad con el orden divino

El retorno, al final del libro, a unos consejos sacados del Corán, anuncia la conclusión de *al-Futūḥāt al-makkiyya*, las cuales también terminan con un capítulo de consejos inspirados del Corán y de la Sunna y por invocaciones extraídas de la Revelación o de la tradición profética. Esta confor-

midad de la escritura akbarí con los modelos divino y muhammadí coincide con el primer fundamento de la vía expuesto al principio de los *Mawāqif*. Según este último, nada es posible, en ningún momento del viaje, sin la asistencia divina (*tawfiq*). Este término de origen coránico significa el hecho de acordar las cosas de forma tal que las condiciones del éxito estén reunidas. El servidor de Dios, o el viajero, se encuentra entonces en acuerdo (*muwāfaqa*) con la voluntad divina, ya se exprese ésta en el Corán, la Sunna, la Ley o según un modo más interior. El movimiento que arrastra al adorador y al caminante hacia Dios no procede pues de su decisión propia, sino de la Providencia o la atención divina (*ināya*) que provee las condiciones necesarias para este viaje. El simple deseo de ser asistido así por Dios procede de esta asistencia (*fa-inna irādat al-tawfiq min al-tawfiq*) (p. 12).

En su forma más perfecta, la asistencia acompaña al servidor en todo momento, "en su creencia, sus pensamientos, su secreto íntimo, el amanecer de sus luces, sus revelaciones, sus contemplaciones, sus diálogos íntimos y todos sus actos" (p. 12). El *tawfiq* está definido más precisamente como "una realidad espiritual presente en el alma cuando el ser humano se prepara a cumplir un acto cualquiera y que le impide traspasar un límite fijado por la Ley, al verificar este acto". Está pues vinculado a la observancia de la Ley sagrada, a su conformidad con ella (*muwāfaqa*) por oposición a su contrario (*muḥālafa*) y, como lo recuerda el diálogo entre el Profeta e Iblis, procede exclusivamente de la gracia divina.

Estas nociones, aparentemente sencillas, contienen en realidad todas las etapas del viaje y los grados más elevados de la ascensión, pues ninguna estación puede franquearse sin el *tawfiq*, "llave de la felicidad eterna que guía al servidor por las huellas proféticas, que lo lleva a la adquisición de las virtudes divinas". Empieza por el aprendizaje de la Ley y termina con la realización del *tawḥīd*, de la unidad divina, no por sí mismo, sino por el Único. El *tawfiq* se sitúa

pues del lado de las obras, de lo que adquiere el hombre por su propio esfuerzo, aún si le asiste en ello Dios (*amal, makāsib*), mientras que su corolario, la *muwāfaqa*, pertenece a la ciencia y los dones (*ilm, mawāhib*). La conciencia de esta asistencia divina le enseña al hombre a reconocer el efecto de la gracia, en sí mismo, como el reconocimiento de sus propios defectos, o a través de los demás, como el islam recibido por mediación de sus padres (p. 17). Vemos, pues, cuál puede ser la eficacia y la universalidad de semejante toma de conciencia, desarrollando una constante presencia ante Dios, en sí mismo y en las cosas todas, de tal modo que sólo un ser como el Polo puede abarcar en una misma mirada y una misma conciencia la eficiencia del *tawfiq* divino en el mundo (p. 18).

Correspondencias

Condicionados como estamos por el tiempo y el espacio, nos cuesta mucho concebir el viaje si no es como desplazamiento de un punto a otro, en un tiempo determinado. La "Revelación que ha "descendido" en un lenguaje humano y el Profeta, dirigiéndose a todos, no se expresa de modo diferente. Ibn 'Arabí mismo, al conformarse al modelo profético, habla de sus ascensos en términos espaciales, pues la expresión de los sucesos interiores no puede ser sino metafórica. Sin embargo, el viaje interior es de otra naturaleza que el de los cuerpos, aun si la analogía entra en juego aquí como en otros temas. Pues de la misma forma que necesitamos nuestras piernas o un vehículo para viajar, el recorrido iniciático requiere un medio específico para pasar de un estado a otro, de un nivel de conciencia a otro. El *tawfiq* desempeña aquí su papel, pues significa etimológicamente encontrar un acuerdo entre dos cosas. Pero es la correspondencia entre dos niveles o la afinidad entre dos seres (*munāsaba*) lo que hace posible el tránsito, por la analogía de una forma entre niveles diferentes. "El libro entero, dice Ibn 'Arabí refiriendo-

se a los *Mawāqif*, descansa en la correspondencia; no indica ninguna estación espiritual sin que se halle en ésta la forma cuya correspondencia te permita llegar hasta ella" (p. 135). En el grado más elevado, esto es lo que hace posible la perfección humana por analogía o parecido (*muḍābāt*) entre la forma divina y humana, gracias a la cual se ejerce el *tawfiq* en toda cosa (v. p. 20). En el plano del recorrido iniciático, el principio de la correspondencia encuentra su ilustración en el largo episodio de la séptima esfera, en el cual se enumeran las virtudes y los carismas (*karāmāt*) propios de cada órgano. La interiorización de la mirada, por la analogía entre el ojo corporal y el del corazón, desemboca en todos los modos de percepción, tales como la revelación (*kašf*), la perspicacia (*firāsa*) y la contemplación (*mušāhada*). Una virtud como el escrúpulo (*wara'*) se encuentra relacionada con el vientre por su vínculo con la abstinencia. Es también el caso de una entidad espiritual como el arcángel Mikā'il, conocido tradicionalmente como el encargado de repartir las subsistencias otorgadas por Dios a cada ser. El alimento, por correspondencia, puede ponerse en relación, más allá de sus significación común, con aquello por lo que subsiste cada cosa, y en última instancia, con la Esencia absoluta, o también puede ponerse en relación con las obras de adoración y la práctica de las virtudes, consideradas como alimentos de felicidad (v. pp. 119-120). En cuanto al sexo, por cuanto convoca a unos participantes masculino y femenino, corresponde con la escritura del Cálamo (*qalam*) en la Tabla Preservada, a la relación fecundante entre el maestro y el discípulo o a cualquier otra forma de himeneo espiritual. No se trata en absoluto aquí de una especulación sobre los símbolos, sino al contrario de modos operativos de transformación interior. La capacidad que tienen algunos seres de andar sobre el agua, "doblar" las distancias o volar por los aires no es sino el resultado del avance en el mundo suprasensible (*malakūt*). La correspondencia tiene lugar, pues, en los dos sentidos: primero de afuera hacia adentro, y luego en sentido inverso, con la condición de que al carisma se una ciencia relativa a

su terreno propio. Un milagro sin conocimiento no es más que ilusión. Ibn 'Arabī aconseja al que tuviere el don de andar sobre las aguas sin haber adquirido todos los conocimientos relativos a los secretos de las aguas que se cuestione acerca de la virtud que le ha valido este carisma y que tome conciencia de su realización imperfecta, de modo que los dos planos, cognitivo y sensible, estén en correspondencia perfecta (v. p. 131). Está claro que para el *Ṣayh*, los milagros sólo tienen sentido si conllevan o revelan una ciencia fundada en la correspondencia entre los distintos niveles y grados del Ser. Así es como evoca, en cuanto a los carismas del corazón, algunos conocimientos relativos a la jerarquía iniciática, en virtud de la analogía evidente entre el centro del ser y el centro del mundo (p. 152).

El corazón es el lugar por excelencia de todas las correspondencias, ya que el ser humano es un "noble resumen" (*muḥtaṣar šarīf*) de todo el universo y es, por analogía con el Libro, el lugar donde se reúne todo lo que está disperso por el macrocosmos (pp. 72-73). Estos pocos ejemplos dispersos de correspondencias permiten comprender que el viaje interior nunca es lineal sino cíclico, es decir, que comprende incesantes retornos hacia uno mismo, hacia una nueva etapa. Para esto, el viajero no puede prescindir de guía hasta que se convierta en su propio maestro. Ibn 'Arabī recuerda en varias ocasiones la necesidad del maestro, por todos los peligros de ilusión y dispersión que acechan al que quisiera emprender solo semejante viaje, aquél que no dominase su montura, es decir, su alma (v. pp. 56 y 165). Cuando dice acerca de los *Mawāqif al-nuḡūm* que este libro dispensa del maestro, pero añadiendo a continuación que el maestro también lo necesita, quiere decir con ello que contiene toda la ciencia de la vía hacia Dios. El maestro verdadero es aquel que ha realizado, a partir de su propio corazón y por medio de su cuerpo y las correspondencias pertinentes, que "en la existencia entera ninguna cosa está en armonía con otra, como tampoco ninguna cosa está en relación con otra, sin

que entre ellas dos exista una correspondencia externa o interna. Cuando el sabio, el observador atento la busca, la encuentra. Se cuenta que el imam Abū Hāmid al-Gazālī -Su misericordia sea con él- uno de los jefes y señores de esta vía, quien defendía y profesaba el principio de correspondencia, vio un día en Jerusalén a una paloma y un cuervo atados uno a otro por la simpatía, se le ocurrió que su unión se debía a alguna correspondencia entre ellos. Hizo con la mano una señal hacia ellos, y se marcharon. Entonces resultó que cada uno cojeaba (p. 69). Ibn 'Arabī cita también el ejemplo de Abū Madyan cuyo pensamiento se dirigió un instante a otro que a Dios. Una persona estaba entonces andando a su lado. Se sintió molesto por ello, hasta el momento en que le hizo preguntas y se dio cuenta que el hombre era un asociador. Comprendiendo entonces la correspondencia entre este pensamiento y esta persona, la dejó (pp. 96-97). Sólo un maestro, plenamente consciente de este principio y de la fundamental vulnerabilidad del alma, puede en este caso dirigirse él mismo.

En la vía de la perfección

Si la obra se dirige tanto al maestro como al discípulo, es porque nunca deja de dar acceso a múltiples vías de perfección, a través de todas las esferas del Ser. El recurso al símbolo de las luces celestes recuerda que en cada fase de este recorrido circular y ascendente el corazón recibe innumerables ciencias y conocimientos. Ibn 'Arabī, posiblemente a modo de ejemplo, hace el recuento vertiginoso acerca de la morada de la teofanía del nombre divino *al-Ṣamad* (el Sustentador universal), de todos los grados y luces que recibe el que lo experimenta. Nadie, dice, ha hablado nunca de esta morada, que exige para realizarse el ayuno, la invocación durante la noche, en retiro de veinte a treinta días, a la espera de la inspiración sagrada y del soplo insigne del Todo Misericordioso (*al-wārid al-aqdas wa-naṣas al-raḥmān al-anṣas*). Véase

la enumeración extremadamente precisa y grandiosa de todas las modalidades del conocimiento que recibe aquel que recibe la gracia de semejante teofanía (v. pp. 158-159). Ibn 'Arabī no busca impresionar a su discípulo y primer lector ni lanzar un desafío a sus semejantes. Solamente insiste en recordar que la vía la plasman las obras y los dones, y que estos son inconmensurables, sin común medida con las primeras. Aunque todavía no emplea en este libro, como en la mayor parte de los textos de la época andalusí, el término de Hombre perfecto o universal (*insān kāmil*), todos los elementos de su doctrina de la santidad están ya presentes en esta obra. No obstante, habrá que esperar a *Futūḥāt makkiyya* y *Fuṣūṣ al-ḥikam* para que esta doctrina se exprese en toda su amplitud.

En cuanto a la santidad, se trata antes que nada de los hombres que han recorrido antes que el autor las vías de la perfección, que se han sumergido en los océanos celestes y han traído de vuelta las perlas que nos transmite. Ya se ha señalado el lugar peculiar que ocupan en este texto las figuras, oriental y occidental, de Abū Yazīd al-Bisṭāmī y Abū Madyan. Es significativo el hecho de que es Abū Yazīd quien revela al autor, en una visión, que Abū Madyan ha sido encargado de la función de *qutb* una o dos horas antes de su muerte (p. 152). Sahl al-Tustarī también ocupa un lugar particular en este pleroma de los santos. Ibn 'Arabī refiere de él esta enseñanza, que hace suya: "El servidor no es conocedor por Dios mientras no sea sabio por Él, y no es sabio por Él mientras no sea una misericordia para las criaturas. Sahl añadió: El cielo es una misericordia para la tierra, el interior de la tierra es una misericordia para lo que está en la superficie, el más allá es una misericordia para este mundo de acá, los sabios son una misericordia para los ignorantes, los grandes son una misericordia para los pequeños, el Profeta -sean sobre Él la gracia y la paz- es una misericordia para los hombres y Dios -proclámense su gloria y su majestad- es muy misericordioso para toda su creación" (p. 27). ¿Acaso esta frase no resume todo lo esencial? Sahl enseña la relación jerárquica

entre el conocimiento y la ciencia que son alcanzados por Dios y no por uno mismo. El conocimiento informa sobre la realidad de las cosas, pero la ciencia aporta además el conocimiento de las relaciones entre las cosas y los niveles de realidad. ¿Acaso la perspectiva de la correspondencia no está aquí anunciada? Santo es aquel que, como al-Jadir, reúne los dos atributos divinos que abarcan todas las cosas: ciencia y misericordia (v. Corán 18: 65). Santo es también el heredero de los profetas y del Profeta, hasta convertirse en el "muhammadiano cumplido" (*al-muḥammadī al-mukammal*, p. 154). Este dato fundamental recorre toda la obra en cuestión, así como toda la obra akbarí. La cita de Sahl igualmente sugiere el carácter akbarí englobador de la santidad, así como la Revelación abarca toda la realidad en su doble dimensión divina y creatural. Por esto es que importa, como aconseja Ibn 'Arabī a su lector, conocer todos los aspectos del Corán, tal como los revelan sus distintos calificativos, así como todas las formas de recitación (*tilāwa*) que sólo puede realizar verdaderamente el servidor total o universal (*al-'abd al-kullī*) (pp. 87-94). Sólo la inmersión en el Corán y la imitación (*ittibā'*) del Profeta confieren la actitud apropiada en cada cosa y en el orden del conocimiento en particular. El *adab* también ocupa en esta obra un lugar destacado, como contraste con la noción de *muwāfaqa*, pues es propio de los sabios por Dios y de aquellos que saben colocar cada cosa en su lugar. Recalquemos para terminar que al ser la cuestión de la santidad en esta obra como en toda la obra de Ibn 'Arabī inagotable, lo que confiere unidad a este libro de direcciones tan múltiples es su autor, el cual ha abarcado e incluso superado un conjunto de conocimientos que nos maravilla, nos produce cierto vértigo, y también nos comunica un inmenso sentimiento de debilidad, en el caso de cualquier lector que aspire a probar, aunque sólo sea una parte muy pequeña, del fruto de este árbol.

No obstante, esta obra nos habla y nos conmueve. Actúa sobre nosotros y en torno nuestro. El motivo es doble. La

función del Maestro, según las órdenes recibidas por Ibn 'Arabī, es aconsejar. Este deber de consejo (*naṣiḥa*) se desprende de una herencia y un deber proféticos: transmitir el mensaje (*tablīg al-risāla*), giro que emplea refiriéndose a su propio caso (p. 19) y para calificar a todos los que son enviados hacia los hombres en la presencia de la distinción (*ḥaḍrat al-tafriq*) para ayudar a los hombres a distinguir en sí mismos lo que es y no es. Semejante hombre, desde el punto de vista de la realidad esencial, está en perfecto reposo, y desde el punto de vista del mundo, en perpetuo movimiento (*mutaḥarrik*) (p. 39). La realidad de este hombre, como nos recuerda el autor, es inaccesible; es el Azufre rojo y el Elixir supremo (*al-kibrīt al-aḥmar wa-l-iksīr al-akbar*) (p. 138), inasible y actuante. Por otra parte, Ibn 'Arabī no nos habla solamente de los santos del pasado, sino que establece, al contrario, un paralelo entre los de antes y los de su tiempo: Rābī'a al-'Adawiyya, Ḡunayd y Abū Yazīd por una parte, y "en nuestra época Abū l-'Abbās Ibn al-'Arīf, Abū Madyan y Abū 'Abd Allāh al-Gazzāl (el sucesor de Ibn al-'Arīf en Almería)" (p. 71). De sus contemporáneos, hablará ampliamente en el *Rūḥ al-quḍs*, redactado en Oriente para dar a conocer a los orientales el valor de los maestros occidentales. Es decir, que la santidad para él sigue siendo actual, tan presente entre nosotros como la Revelación y la profecía, y como lo es también —este libro sobre él es prueba de ello— el autor de los *Mawāqī' al-nuḡūm*.

(Traducción de José Luis Díez Lerma)