
© *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-^cArabī
(Murcia, 12-14 de noviembre de 1990)

Edición a cargo de:
ALFONSO CARMONA GONZALEZ

CECILIA TWINCH

MUHYIDDIN IBN ʿARABĪ
Y LA SABIDURIA INTERIOR

ES para mí un gran honor haber sido invitada a hablar aquí, en el lugar en que nació Abū Abdallāh Muḥammad Ibn 'Arabī aṭ-Ṭā'ī al-Hātimī al-Andalusī, con motivo de la conmemoración del 750 aniversario de su muerte. En Madrid, en 1985, S.H. Nasr escribió un poema titulado "*Al gnóstico murciano, Muḥyiddīn Ibn 'Arabī*", que comienza así:

Murcia, la ciudad de vuestro nacimiento, os ha olvidado.
Vive ignorando a su hijo más ilustre.

Qué maravilloso resulta que, sólo cinco años después, un acontecimiento de este nivel tenga lugar en Murcia. El resto del poema de Nasr, sin embargo, es una verdad más duradera:

Porque vos fuisteis realmente Muḥyiddīn, "*revitalizador de la*
[religión]",
Revitalizador de la Religión del Corazón, testigo del Único,
La religión de la Unidad Divina, que siempre fue y será ¹*.

Ibn 'Arabī es conocido con el nombre de Muḥyī d-Dīn, "*el vivificador de la Religión*", porque explica los significados espirituales e interiores de la religión y los ilumina con el conocimiento. No es sorprendente, en una época en que la religión en Occidente generalmente ha llegado a estar tan moribunda, que haya un resurgimiento del interés por alguien que le da vida. Aunque las reglas religiosas externas

* Para consultar las notas, véase el texto original.

hayan sido diferentes a lo largo de la Historia, de acuerdo con las exigencias de la gente en cada época, la religión es una sola en su regulación interna, que es el sometimiento a Dios; lo que da vida a la religión es el sentido con el que es infundida, y éste suele estar en continuo desarrollo. Concentrándose en el sentido interno de la religión más que en sus formas y efectos externos, Ibn 'Arabī penetra en la esencia misma de la cuestión y sus ideas tienen aplicación universal. No debe sorprendernos, por lo tanto, que, durante este año de su aniversario, una exposición de sus manuscritos esté siendo organizada en el Vaticano.

El punto de partida de Ibn 'Arabī es el Uno y Único, la Existencia Absoluta más allá de toda calificación, que incluso no calificarla sería una calificación. Esto no solamente implica la inaccesibilidad de la Ipseidad, la cual está más allá de la comprensión por quien no sea Ella misma, sino también tal intimidad que la Ipseidad es también realmente la misma que toda cosa que existe. La situación del hombre es única porque, aunque sea la única cosa creada que se siente separada de la Realidad, sólo él puede conscientemente llegar a conocer su unión con Ella. La realidad del hombre es que él resume y sintetiza toda la creación combinando en él todos los nombres y relaciones y, a la vez, es la Imagen de Dios como objeto singular de amor.

Ibn 'Arabī escribe desde el punto de vista del hombre en su más alto nivel, y la persona a quien se dirige en sus escritos es aquella que tiene capacidad para alcanzar ese mismo nivel. Dado que la facultad de llegar a la perfección aparece en potencia en todo ser humano, a causa de su propia naturaleza esencial, el autor, por consiguiente, se dirige a cualquier persona que aspire a hacer realidad esa potencia. Que triunfe o no en tal empeño depende, por supuesto, de la voluntad de Dios, tal como el joven Ibn 'Arabī señaló cuando comenzaba a adentrarse en el camino espiritual. En el *Rūḥ al-quds* (la mayor parte de él traducido por Asín Palacios en sus *Vidas de Santones Andaluces*)², relata que Abū Ġa'far al-Uryānī, uno de sus maestros sevillanos, le preguntó:

“¿Estás firmemente dispuesto a seguir el camino de Dios?” Yo le respondí: “El siervo decidido está; pero Dios es quien otorga la firmeza”. Entonces me dijo: “Cierra, pues, la puerta, corta los lazos de las cosas de acá abajo y siéntate a esperar que el generoso Dador de todo bien te hable tras los velos que lo ocultan”. Puse en práctica inmediatamente sus consejos hasta que Dios se me reveló.

La sabiduría concedida por Dios sin intermediarios es un regalo que no puede ser obtenido mediante el trabajo o alcanzado mediante la especulación intelectual. Tal como señala el Corán: “Dios otorga la sabiduría a quien quiere y, cuando la otorga, es un gran bien el que hace”. Sabiduría significa conocimiento de la Realidad, que implica discernimiento en el momento de juzgar el correcto orden de las cosas. Como el más completo heredero que es del Enviado, Ibn 'Arabī sirve de ejemplo para todos los que buscan la sabiduría interior, cuando nos aconseja buscar el conocimiento directamente en Dios, sin importar cuál pueda ser el vehículo aparente de ese conocimiento, ya que, según la Tradición, el profeta dijo a sus seguidores: “Buscad la sabiduría, aunque sea en China”.

En las *Futūḥāt al-Makkiyya*, “Las revelaciones de La Meca”, Ibn 'Arabī cita a Abū Yazīd, quien reprendió a los eruditos exotéricos diciendo: “Obtenéis vuestro muerto conocimiento de los muertos, pero nosotros obtenemos nuestro conocimiento del Vivo que nunca muere”³. El hecho de obtener el conocimiento del Vivo es lo que da frescura al pensamiento de Ibn 'Arabī, al no haber un significado fijo en sus palabras; los significados constantemente surgen y son ofrecidos como ayuda. A cualquier cosa que sea tomada como interpretación en una forma fija seguirá una nueva interpretación, de modo que el foco de atención no es la forma o lo que uno creía que era la forma, sino la realidad subyacente que nunca puede estar fijada o limitada y es una interminable fuente de revelación. Esto está de acuerdo con la Palabra Sagrada (*ḥadīṭ qudsī*): “Yo era un tesoro escondido que deseaba ser conocido, por eso creé el mundo: para que se me conociera”. Su verdad está emergiendo eternamente no como algo que ocurrió en el pasado, sino como una noticia original proveniente del Desconocido.

Fue en el transcurso de un sueño de anuncio de buena noticia cómo a Ibn 'Arabī le fue otorgado el libro *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. El hecho ocurrió en Damasco en 1229, hacia el final de su vida. Ibn 'Arabī explica en el Prefacio de su libro:

Vi al Enviado en un sueño de buenos augurios (*mubaššira*), a finales del mes de Muḥarram del año 627, en la ciudad de Damasco, y en su mano había un libro. Me dijo: “Este es el libro de los *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tómallo y publícalo para que la gente se beneficie de él”⁴.

El Enviado le impulsó a Ibn 'Arabī, siguiendo la Orden Divina,

abrir el libro y exponer los misterios que contenía, de acuerdo con los límites asignados por Dios. “Ciertamente –escribe– no irradio sino lo que me ha sido irradiado, y no presento en estas líneas (en este libro) excepto lo que me ha sido presentado”⁵. También deja claro que únicamente desvela lo que tiene permiso para desvelar, y no todo lo que conoce, porque –dice– “el libro no es lo suficientemente amplio para eso, y tampoco el universo existente en este momento”⁶.

De hecho, la ciencia moderna está llegando a reconocer que es imposible representar o construir un modelo de ni siquiera una pequeña parte del universo, pues un número infinito de factores entra en juego en cada momento. Hasta hace poco tiempo, la segunda ley de la Termodinámica, que percibía la entropía del mundo como en permanente incremento, tendía a promover una visión del mundo donde el universo se dirigía hacia el caos y la muerte. Afortunadamente, descubrimientos científicos más recientes han estimulado puntos de vista donde lo que antes era considerado un caos es ahora percibido como un grado superior de orden, debido a un principio de auto-organización. Los futuros estados del universo no están prefijados, sino abiertos y sólo son conocidos en el momento de su desarrollo –tal como lo expone el físico Paul Davis: “El universo es su más rápido simulador”⁷. Esta idea está muy en consonancia con la Sabiduría del Destino a la que se hace referencia “en la Palabra de Ezra”: “Él (Dios) sólo conoce aquello que lo que es conocido Le da a conocer”. La ciencia, que es en gran medida el lenguaje de hoy, ayuda, por consiguiente, a acercar a la consciencia una percepción del universo que está en línea con el desarrollo del conocimiento esotérico.

Ibn ‘Arabī afirma en todos sus libros que él sólo escribe lo que Dios le ha hecho descubrir y le ha sido dictado por Él.

Los libros que he redactado –éste y otros–, escribe en las *Futūḥāt al-Makkiyya*, no siguen las pautas ordinarias de composición, ni nosotros seguimos las pautas de los autores al uso... Mi corazón está adherido a la puerta de la Divina Presencia, esperando atentamente lo que vaya a salir cuando la puerta se abra. Mi corazón es pobre, necesitado, vacío de todo conocimiento... Cuando algo se le aparece al corazón desde detrás de esa cortina, el corazón se apresura a obedecer y lo consigna por escrito en los términos exactos que le fueron ordenados⁸.

Que Ibn ‘Arabī sea una fuente de conocimiento es debido, pues, sólo a que su propio conocimiento estaba vacío. Muchos de los prolíficos textos de Ibn ‘Arabī, sin embargo, fueron dirigidos a una persona específica con un objetivo concreto o para personas que ya habían alcanzado una altura de conocimiento que rebasa la comprensión actual de quienes son sólo principiantes en el camino místico. No obstante, los *Fuṣūṣ*, obra que ha sido frecuentemente considerada como la síntesis y el summum, el pináculo, de su pensamiento, es también una invitación abierta a quienes deseen conocer la Realidad.

Los *Fuṣūṣ* se distinguen de los otros escritos de Ibn ‘Arabī por la manera cómo el libro le llegó, ya que es el único que le fue otorgado de ese modo por el Profeta: le fue dado, completo, en un solo sueño. La redacción de su otra gran obra, las *Futūḥāt al-Makkiyya*, por ejemplo, se prolongó durante un largo período de tiempo y fue apareciendo por partes. El libro de los *Fuṣūṣ* ha atraído también muchos más comentarios (O. Yahya ha establecido una lista de 120)⁹ y críticas mucho más adversas que ninguna de sus otras obras, quizá porque su carácter más esotérico exige explicación; y, al haber sido malinterpretado por quienes se aferran sólo a la forma exotérica de la religión mahometana, ha sido frecuentemente entendido como contrario al mensaje del Profeta. Mientras que, en sus otras obras, Ibn ‘Arabī con frecuencia hace referencia a cuestiones legales de la religión exotérica de Muḥammad, en los *Fuṣūṣ* se interesa principalmente por los significados interiores de las palabras del Enviado y de su Libro, el Corán. Además, no solamente hace referencia a Muḥammad, sino que el lado esotérico de lo que el Profeta aportó es revelado a través de una sucesión completa de profetas desde Adán hasta Mahoma. El Mensaje Profético es, por consiguiente, visto como un único movimiento que va desarrollándose a través de los tiempos. Cada uno de los veintisiete profetas cuyas sabidurías están detalladas en los *Fuṣūṣ al-Ḥikam* revela un aspecto diferente de ese mensaje de acuerdo con la aptitud de cada profeta y con las demandas de su pueblo, aunque la invitación de todos los profetas es al único Señor, que es el Señor de señores, y el propósito de todas las religiones es llevar a la gente al conocimiento de la misma Verdad última.

El título de *Fuṣūṣ al-Ḥikam* significa literalmente “las piedras preciosas, o los engastes, de las sabidurías”. Aunque Sabiduría, en tanto que calificación del Ser Absoluto, es singular, cada profeta manifiesta dicha Sabiduría con un particular énfasis. La Sabiduría, por lo

tanto, se vuelve particularizada en la expresión, y en sus distintas imágenes pasa a ser llamada “*sabidurías*”, a pesar de que el Ser al que tales sabidurías se refieren permanezca incalificado. Cada uno de los títulos que encabezan cada capítulo de los *Fuṣūṣ* se refiere a la piedra preciosa, o engaste, de una determinada sabiduría en la Palabra de un profeta, por ejemplo, “*el engaste de la Sabiduría de Singularidad en la Palabra de Muḥammad*”, y aunque tal sabiduría aparezca individualizada en ese profeta, pertenece al Absoluto. Ismail Hakki Bursevi ha escrito en su excelente Introducción a los *Fuṣūṣ* que quienes toman sabiduría a partir de la “*Presencia Muḥammadiana sin intermediario la toman directamente de los herederos de Mahoma, y la Sabiduría que procede de esta estación es la única Sabiduría*”¹⁰.

El término árabe *faṣṣ* en singular y *fuṣūṣ* en plural puede significar “*quintaesencia o epítome*”, o, como William Chittick sostiene, es la piedra preciosa que se engasta en un anillo (*faṣṣ al-ḥātim*) “*sobre la que se graba el nombre de su propietario para que con ella pueda sellar sus posesiones*”¹¹. El Dr. Austin ha señalado que el sentido que tiene esa palabra en el título del libro en cuestión no es tanto la gema o piedra preciosa en sí misma cuanto “*el engaste sobre el que la gema, con un nombre grabado, servirá para hacer un sello de anillo*”¹². El engaste exhibe la gema y al mismo tiempo se adapta a sus contornos: “*El Corazón del gnóstico u Hombre Perfecto es como el engaste de la piedra preciosa de un anillo, que adopta totalmente su forma*”¹³, escribe Ibn ‘Arabī en “*La Sabiduría del Corazón en la Palabra de Šu‘ayb*”. Así pues, los profetas son los engastes de las sabidurías y son también los sellos de esas sabidurías.

Los *Fuṣūṣ al-Ḥikam* empiezan con las palabras “*En el nombre del Clemente y Misericordioso, alabanza y gloria a Dios que hace descender la Sabiduría a los corazones de las Palabras...*”¹⁴. Adviértase que, en este pasaje, Sabiduría está en singular; así pues, es la recepción en los corazones de las Palabras, que son la pluralidad de los profetas, la que hace que la sabiduría singular aparezca como plural, y los profetas son los engastes que muestran la belleza de la joya singular. Cómo lo que es singular puede aparecer expresado con imágenes múltiples es el secreto del Hombre que Ibn ‘Arabī describe en los *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, donde el Hombre Perfecto es descrito como Palabra, que al mismo tiempo separa y une (*furqān* y *qur’ān*). El primer capítulo, que es el de “*la Divina Sabiduría en la Palabra de Adán*”, empieza con una implícita referencia al Dicho Sagrado, o *ḥadīṭ*, al que ya nos hemos refe-

rido: “*Yo era un tesoro escondido...*”, y todo el libro es como un desarrollo de eso y una indicación del camino de retorno. Este va desde la posición del Hombre como Vicegerente de los universos hasta el misterio del amor que es la Superlativa Perfección representada por Mahoma.

El Hombre Perfecto es descrito como un sello que salvaguarda los tesoros del Rey: “*El universo está completo con su existencia y él es para el universo como la piedra preciosa de su sello, y es el lugar donde se graba la firma con la que serán selladas todas las posesiones de Sus tesoros (de Dios)*”¹⁵. Así pues, con respecto a su exterior, es decir, en relación con el universo, él es como el engarce del sello, pero con respecto a su interior él es como el sello mismo. Se habrá advertido que las imágenes del engarce y del sello están, pues, íntimamente ligadas. Si bien la noción de sello implica terminación, no implica necesariamente finalización. En *Al-Iṣṭilāḥāt aṣ-Ṣūfiyya* de Ibn ‘Arabī, el sello o *ḥatm* es definido como “*el signo del único Real sobre los corazones de los conocedores o gnósticos*”¹⁶. Es mediante el sello cómo los tesoros están a un tiempo cerrados y abiertos, impidiendo y simultáneamente concediendo el acceso, mediante permiso. El hecho de que los tesoros estén sellados no debe impedir que lo que estuviese oculto en el tesoro se vuelva manifiesto, ni debe impedir a la humanidad que alcance la perfección: por el contrario, es a través del sello cómo la Misericordia se extiende al Universo. Ibn ‘Arabī escribe que el hombre es para Dios como la pupila es para el ojo (téngase en cuenta que pupila se dice en árabe “*hombre dentro del ojo*”): “*Es por ello por lo que es llamado Hombre, porque de hecho él es la visión de Dios sobre Su creación y la personificación de la compasión de Dios por ella. Y es el hombre de los tiempos recientes y el de toda la eternidad, y su emergencia es continua y eterna*”¹⁷. Aunque la imagen que ofrece el Hombre en relatividad, va de acuerdo con los efectos del tiempo, y por consiguiente cambia y pasa a través de los ciclos, la Realidad del Hombre es la Realidad Divina que es Una y sempiterna.

Adán, el primer profeta y el primer hombre que ha podido propiamente ser llamado Hombre, es el tema del primer capítulo de los *Fuṣūṣ*, y, aunque la secuencia de los capítulos no siempre sigue el orden cronológico de los profetas en cuestión, el libro culmina con “*la sabiduría de Singularidad en la Palabra de Muḥammad*”, que es el Sello de los Profetas. Este sellamiento tiene un aspecto temporal, ya que Muḥammad dijo que no habría más profetas después de él: es decir,

que no habría más profetas enviados con una nueva doctrina religiosa o ley, y que había sido informado por Dios de que la religión quedaba completada con él. Jesús dijo: “No penséis que he venido a destruir la Ley ni los Profetas: No he venido a destruir, sino cumplir”¹⁸, y, del mismo modo, el mensaje que Mahoma predicó no era el de destruir lo que había sido formulado con anterioridad, sino a completar la única religión, que había ido desarrollándose desde el comienzo de la humanidad. De todos modos, con Muḥammad, el límite de la profecía legisladora fue alcanzado. La religión universal única, manifestada a través de los profetas, fue, pues, completada en el Islam, que significa sumisión a Dios; y Mahoma es el ejemplo humano de absoluta sumisión y servidumbre.

Con su aparición sobre la Tierra, Muḥammad fue el último profeta y el sello, sintetizando y resumen a todos los que le precedieron en el tiempo. Con todo, su carácter de sello implica también el principio del que derivan las varias expresiones de la profecía que aparecen en el tiempo, y por ello podía decir: “Yo era profeta cuando Adán estaba entre el agua y el barro”. La imagen completa de la realidad de la singularidad de la totalidad de la profecía, que es Mahoma, precede a la aparición de su primera particularidad, que es Adán.

Cada profeta, por lo tanto, recibe el conocimiento que corresponde a su pueblo y su profecía de manos del Sello de la Profecía, de manos del aspecto manifiesto de la Realidad de Muḥammad. Sin embargo, aunque cada profeta manifiesta una sabiduría concreta en virtud de su profecía, cada profeta es también un santo, o amigo de Dios, y es a través de su santidad cómo se empapa de esa sabiduría interior que se refiere a la Unidad de la Ipseidad. Esa sabiduría interior que él liba del aspecto interior de la Realidad de Mahoma, que es el Sello de la Santidad.

Durante el tiempo de su profecía, parte del conocimiento concedido al Enviado hubo de permanecer oculto. Por ejemplo, alguno de los misterios del destino (*qadar*) le fue ocultado, con la finalidad de no turbarlo con el conocimiento de quién habría, y quién no, de responder a su invitación. A causa de su función externa, por consiguiente, se le impidió al Enviado que revelara ciertos aspectos del Conocimiento Divino que le habían sido conferidos en virtud de su santidad, aunque él abarcara esencialmente la estación del Sello de la Santidad. Ismail Hakki Bursevi explica esto más delicadamente en su comentario de los *Fuṣṣ*: “La persona que es individualizada en esa santidad

que es el Sello de la Santidad es superior, en consideración a que recibe de la Absoluta Santidad, que existe en su calidad de ser el espejo completo, y ésta es la Absoluta Santidad Muḥammadiana, que es la santidad interior del Sello de los Enviados. Pero el Sello de los Enviados no puede manifestar el conocimiento que su absoluta santidad le otorga en su Vía religiosa manifestada, porque la calificación de enviado y profeta se opone a ello, puesto que las necesidades del carácter de enviado y de la profecía son la inmanencia y la pluralidad, mientras que la necesidad de la santidad es Dios y la unicidad.

Consiguientemente, si Dios deseara manifestar los conocimientos que son específicos del Sello de los Enviados, provenientes de su interior y de su santidad, Él los habría manifestado a través de la imagen del Sello de los Santos, que está individualizada en esa santidad, de entre los herederos perfectos del Sello de los Enviados. Esta es una de las bellezas del Sello de los Enviados y es uno de los lugares de manifestación de su realidad”¹⁹. Esto confirma que el Sello de los Santos es el de la Realidad de Mahoma y en este grado no hay cuestión de pluralidad —es en la manifestación de esa santidad en una imagen individualizada donde se da la diferencia—. Como M. Chodkiewicz ha señalado en su libro más erudito, *Le Sceau des Saints*, que se ocupa de la cuestión del Sello con todo detalle, “el Sello de la Santidad Muḥammadiana, en tanto que individuo preciso, situado en la historia, es, como el Polo y los otros titulares de la jerarquía iniciática, sólo un sustituto” de la *ḥatmiyya*, de la función de Sello, que pertenece sólo a la Realidad Muḥammadiana²⁰.

Ha habido mucha controversia a lo largo de los siglos respecto a la identidad del Sello, pues muchos de los detalles ofrecidos parecen contradecirse unos a otros. Como sucede con las paradojas que abundan en la obra de Ibn ‘Arabī, esto es así normalmente porque el asunto en cuestión está siendo considerado en un nivel diferente o en una modalidad diferente. El que Ibn ‘Arabī está realizando en la estación del Sello de la Santidad Muḥammadiana y reclama ese título para sí mismo está fuera de duda y está corroborado en varios lugares que serán referidos más adelante. En la “*Sabiduría de Espiración en la Palabra de Set*”, Ibn ‘Arabī relata la visión que el sello de los Santos podría ver: el Profeta puso un ejemplo según el cual vio a la profecía como un muro hecho de ladrillos, completo sólo a falta de un ladrillo, y él se vio como ese ladrillo. El Sello de la Santidad, sin embargo, ve en la pared un hueco para dos ladrillos, uno de oro y otro de plata, y se ve a sí mismo como encajando

perfectamente en el hueco de los dos ladrillos. En las *Futūḥāt*, donde Ibn ‘Arabī da muchos más detalles personales, esta visión es relatada como sueño propio. Ibn ‘Arabī añade con toda humildad:

Me desperté, di gracias a Dios y dije muy humildemente: “Soy uno de los súbditos del enviado y de los profetas, la paz sea con ellos, y es conveniente que yo sea el Sello de Dios para Su Santidad sólo si ese es el deseo de Dios”²¹.

Ibn ‘Arabī, pues, no afirma, como algunas personas piensan, que él es superior al Profeta, sino que señala la superioridad, desde un cierto punto de vista, del significado interno de su profecía. Ismail Hakki Bursevi explica el simbolismo de los ladrillos de oro y plata de la siguiente manera: “El oro es la imagen de la auténtica perfección Divina y deja establecida su soberanía, y es la realidad y el interior de la plata. Del mismo modo que la santidad es el significado real y el interior de la profecía, la plata, por la perfección de su limpieza, es lo más cercano al oro. Pero, con el paso del tiempo y bajo la influencia de las cosas que suceden, su imagen empieza a perder brillo y, por la misma razón, la profecía queda interrumpida, cosa que no sucede con el oro. Este último no pierde brillo ni disminuye, porque su preciosa imagen original queda preservada”²². La función de Ibn ‘Arabī como Sello de la Santidad Muḥammadiana es, pues, la de ser un perfecto depositario de esa sabiduría singular que es propia del Enviado en su vertiente de santidad.

Ibn ‘Arabī explica que, del mismo modo que el Sello de los Profetas fue profeta antes de la creación de Adán, “el Sello de los Santos fue santo cuando Adán estaba entre el agua y el barro, y otros santos no fueron santos hasta haber adquirido, extraídas en las cualidades Divinas, las condiciones de la santidad y haber sido calificados por ellas, del mismo modo que Dios fue llamado por sus Nombres Santo (*walī*) y Alabado (*ḥamīd*)”²³. Profecía y santidad son, pues, dos aspectos de la Realidad única de Mahoma, donde la función de profeta depende de las necesidades de las criaturas y, por consiguiente, exige completa servidumbre, mientras que la santidad es una cualidad de Dios, pues *walī* es uno de los Nombres Divinos. Pertenece exclusivamente a Dios y forma parte de la revelación Esencial.

Dijo el califa Abū Bakr: “Constatar que uno está incapacitado para conocer el Conocimiento es ya conocimiento”. Para indicar algo de lo que el Sello significa puede servir de ayuda referir la respuesta de Ibn ‘Arabī a esas palabras. En “*la Palabra de Set*” escribe:

“Y entre nosotros hay algunos que conocen y no dicen eso, y ésta es la mejor manera de decir: mejor que el conocimiento nos conceda silencio y no nos otorgue incapacidad, y éste es el más alto conocimiento de Dios y este conocimiento es sólo para el Sello de los Profetas y el Sello de los Santos. Ninguno de los profetas o enviados vio esto excepto desde la hornacina de Luz del Sello de los Santos. Tanto que, de hecho, los enviados no ven lo que acabamos de decir: que ellos sólo ven desde el nicho de Luz del Sello de la Santidad, porque la función de enviado y la profecía, o lo que es lo mismo, la profecía y la función de enviado legislador, están ambas separadas (de la santidad) mientras que la santidad (Divina Muḥammadiana total) nunca queda interrumpida. Y puesto que los enviados eran santos, no ven lo que hemos mencionado excepto desde la hornacina de Luz del Sello de los Santos, y ¿de qué otro modo esos santos que están por debajo (de los profetas en grado) lo iban a recibir de cualquier otro lugar? Este más alto conocimiento de Dios sólo puede ser dado mediante la identificación esencial en el nivel del Sello de los Santos, el cual es la fuente de conocimiento de todos los profetas, enviados y santos”²⁴.

El asunto de la identificación esencial en este nivel es de extrema importancia. Como ya ha sido indicado, la Santidad pertenece a la Realidad de Muḥammad. Todas las apariencias de santidad son manifestaciones del Logos Universal Único, el Espíritu de Muḥammad, el cual es la Realidad de Realidades y, en la terminología de otras tradiciones, puede ser llamado con otros nombres, aunque su significado siga siendo el mismo. El Sello de los Santos es la quintaesencia de la santidad, que sintetiza todos los grados de santidad. Los grados en que están individualizados los lugares de manifestación del grado no están limitados a un individuo en particular –aunque pueda decirse que ese grado pertenece a la individualización que lo compendia. (A Salomón se le dio “un reino que no perteneció a nadie después de él” y, aunque Mahoma recibió todo cuanto Salomón recibió, se refrenó de manifestarlo, pues respetó la concesión de ese reino a Salomón.) Del mismo modo, el nombre de ‘Santo’ realmente pertenece a Dios y sólo puede ser aplicado por extensión a quienes han realizado su esencial unicidad con Dios, y los santos pertenecen a Dios.

Ahora bien, Jesús también es llamado por Ibn ‘Arabī el Sello de

los Santos, aunque éste sea normalmente calificado como Sello de la Santidad Universal o Absoluta, o Sello de la Santidad de los Profetas y Mensajeros. Conjuntamente con su estrecha relación con el Profeta, Ibn ʿArabī tiene una relación directa con Jesús. Como Claude Addas ha señalado en su importante biografía de Ibn ʿArabī²⁵, la triple visión de Jesús, Moisés y Muḥammad que Ibn ʿArabī tuvo durante un retiro en Sevilla constituyó un trascendental viraje espiritual en su vida. A partir de entonces, se refiere a Jesús como su primer maestro espiritual. Menciona también que en su juventud fue un *ʿisawī*: un aficionado a Jesús, y que Abū Ḡaʿfar al-Uryānī, que fue probablemente su primer maestro en Sevilla, era también un *ʿisawī*. Y fue Jesús quien, en presencia de Muḥammad, sentó a Ibn ʿArabī en la plataforma de la Santidad muḥammadiana. Una vez que estuvo entronizado, Mahoma dijo a Jesús, refiriéndose a Ibn ʿArabī: “*El es como tú, tu hijo y tu amigo*”²⁶, indicando la intimidad y la complejidad de la relación entre ambos.

El que Ibn ʿArabī hereda tanto de Muḥammad como de Jesús está confirmado en un poema donde escribe:

Soy el Sello de la Santidad sin ninguna duda,
He heredado al Hāsimī (Mahoma) y al Mesías (Jesús)²⁷.

El Sello de la Santidad combina y compendia la santidad privada de la línea sucesoria muḥammadiana y la Santidad Universal de todos los profetas y mensajeros, y otros santos, de modo que abarca todas las expresiones interiores posibles de santidad. La santidad muḥammadiana, que está en el nivel de vicegerencia y supervisa la emergencia temporal de la humanidad, será sellada con el Mahdī, que será un descendiente físico del Profeta. Pero la Santidad Divina muḥammadiana no está limitada por efectos temporales: su carácter de sello es la manifestación de su perfección, y no puede ser suprimido. En otro poema, Ibn ʿArabī llama a este Sello “*el ‘Sello de Privatividad’ en la extensión abierta / en el mundo y en la Presencia*”²⁸. Esta Santidad es el istmo entre la Ipseidad y la Divinidad, que es de una interioridad y primordialidad que abarca tanto lo interior como lo exterior. Es de la Santidad Divina Esencial y es de la revelación Divina que no tiene fin. La función de Sello que aparece en relatividad está sujeta a la emergencia temporal de la humanidad, pero esto no debe ser confundido con el carácter de Sello que es de la Presencia Divina y, por lo tanto, permanente.

La historia terrestre sigue una progresión temporal, donde todas las cosas tienen un principio y un final. Por su naturaleza cíclica, el fi-

nal de una Era es el principio de algo nuevo. Jesús, tal como escribe Ibn ʿArabī en las *Futūḥāt*, es el último profeta de esta emergencia material humana, porque finalizará la línea sucesoria que lleva desde Adán hasta él mismo. No traerá una nueva ley cuando venga de nuevo, ya que la profecía legisladora ha sido sellada por Muḥammad. El futuro ejercicio de la profecía por parte de Jesús será interior y su lado santo será exteriorizado. Es por ello que es importante en nuestro tiempo llegar a una comprensión de lo que previamente ha sido esotérico, es decir, oculto, de modo que haya la suficiente receptividad para reconocer lo que Jesús traerá en su segunda venida. El empleo de las ideas de Ibn ʿArabī es de un inmenso provecho para conseguir tener disponible esa sabiduría interior.

Lo que Ibn ʿArabī representa por su posición como Sello de los Santos no es una clausura de un grado de santidad, sino una apertura hacia una más amplia posibilidad para la humanidad en su conjunto. Durante su Viaje Nocturno, descrito en el *Kitāb al-Isrāʾ*, Moisés le dijo a Ibn ʿArabī en el sexto cielo: “*Del mismo modo que tú eres un heredero, es necesario que otros, a su vez, hereden de ti*”²⁹. El anuncio de Ibn ʿArabī no está en el nivel de la específica profecía, sino que es una invitación universal a recibir conocimiento directamente de la fuente. La efusión de estar en los contenidos del conocimiento divino, que son sus tesoros, es constante. “*La efusión divina es perpetua, la puerta a visiones anunciadoras (mubašširāt) no ha sido cerrada, y éstas son algunas de las partes de la profecía*”³⁰. Por consiguiente, la profecía universal, que es la profecía de explicación y verificación, es continua porque su cometido es la sabiduría interior, y no el promulgar nuevas leyes.

La importancia que Ibn ʿArabī concede a los sellos, a su identidad y a la relación de uno con otro, debe ser contemplada en el contexto total de su pensamiento, y no debe distraer nuestra atención del asunto esencial. El mismo Ibn ʿArabī advierte contra el hecho de querer obtener de Dios conocimiento de detalles temporales: cuando la gente quería saber la identidad del Polo espiritual o le preguntaba acerca de la duración del gobierno del Mahdī, que el propio profeta había descrito en términos vagos, respondía que no le había pedido a Dios que le revelara eso, ni detalles de ningún otro acontecimiento temporal, a no ser que Dios le informara espontáneamente. “*Pues tengo miedo*”, decía, “*de que durante el tiempo en que le esté pidiendo a Dios que me informe acerca de alguna cosa engendrada o temporal,*

deje pasar alguna porción de mi consciencia de Él. Así pues, en lugar de eso, he abandonado mis asuntos en manos de Dios en Su reino (mulk, es decir, en su mundo), dejándole hacer conmigo lo que le plazca”³¹.

Afortunadamente para aquellos de nosotros de limitada erudición, no es vital captar intelectualmente todos los detalles de las jerarquías, estaciones, estados, reglas y regulaciones que tienen que ver con los caminos espirituales, porque hay una vía más directa por medio de la cual Dios está “más cerca de nosotros que nuestra vena yugular”³². Al principio del capítulo sobre Adán, Ibn ‘Arabī explica que Dios “hace descender la Sabiduría a los corazones de las Palabras a través de la unicidad del Camino más recto y más corto desde la más Antigua estación”³³. Es decir, directamente de la estación de la Ipseidad de la Unicidad a través de una conexión privada. Este es igualmente el camino al que están invitados aquellos que recibirán de acuerdo con la Más Santa Efusión. Como explica en el capítulo acerca de la Palabra de Šu‘ayb, aunque de acuerdo con la única comprensión, Dios se revela según la capacidad del corazón del siervo, “el corazón del ‘arif no tiene condicionamiento definido de modo que el haqq se revela a sí mismo de acuerdo con esa no-condición”³⁴. Mediante esta comprensión, Dios no está limitado por la particularidad del lugar, sino que el lugar se convierte en Su lugar de epifanía. “El sello se adapta a la forma del engaste, e igualmente el corazón del ‘arif o el del Completo se adapta a la forma de la Divina Revelación”³⁵. El corazón del siervo se asemeja al tesoro de la biblioteca de Dios que debe ser vigilado para asegurarse de que a ningún pensamiento que no sea Dios se le permita la entrada, y que su pureza sea preservada intacta para la Belleza santa que habrá de aparecer.

“Los corazones puros son los tesoros de los misterios Divinos”, nos dice Ismail Hakki. En los corazones puros, lo que estaba oculto es revelado, el interior y el exterior están unidos en la revelación. Si se admite que no hay nada en existencia excepto Dios, entonces es Él quien se manifiesta y es reconocido en cada creencia y en cada forma. En la “Sabiduría de Espiritualidad en la Palabra de Jacob”, escribe Ibn ‘Arabī: “Quien restringe la Realidad [a su propia creencia] Lo niega a Él [cuando se manifestó] en otras creencias, afirmándolo sólo cuando Él se manifiesta en su propia creencia. Quien no Lo restringe de ese modo no Lo niega, sino que afirma Su Realidad en cada transformación formal, adorándolo en sus infinitas formas, puesto que no hay límite para las formas en las cuales Él se manifiesta”³⁶.

El hombre está en continuo progreso, y no hay término en su búsqueda de la Perfección. Cuando San Juan de la Cruz ascendió al Monte Carmelo, “sin otra luz y guía / sino la que en el corazón ardía”, confió en la oscuridad del Desconocido, que era su realidad interior, hasta que accedió a la unión con su amado:

Oh, noche, que juntaste
Amado con Amada,
Amada en el Amado transformada³⁷.

A pesar de su sublimidad, la unión con Dios es sólo el principio del conocimiento real y es el requisito básico para que el Hombre sea realmente humano. El *Núcleo del Núcleo*³⁸ nos informa de que la comprensión real y el conocimiento sólo comienzan tras la unión, más allá de la cual el viaje hacia la Perfección continúa sin más meta última que el amor de la Belleza por expresarse a Sí misma y por darse a conocer.

Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī nos informa de que, en esencia, el hombre está ya en unión con el Único y Únicamente Absoluto Ser, pero necesita conocer el significado de esa unicidad si desea realizar su potencialidad en tanto que alguien hecho a la Imagen de Dios. Entonces, lo único que él puede hacer es cumplir el deseo de Dios, deseo que está reflejado en él mismo, de ser conocido y de manifestar Su Belleza a Sí mismo, de acuerdo con el hadit: “Yo era un tesoro escondido y deseé ser conocido, por lo que creé el mundo para que Yo fuera conocido”. La Perfección que está escondida en la Absoluta Incognoscibilidad, en el momento de conocerse a Sí misma como siendo ‘Yo’, fue impelida por amor a expresarse, de modo que, a través del conocimiento, Su Belleza pudiera ser apreciada como ‘tú’. El ‘tú’ para quien el mundo fue creado es el ‘tú’ que conoce a Dios y lo alaba en el nivel de la Suprema Perfección: Dios dijo a Muḥammad: “Si no fuera por ti, si no fuera por ti, no habría creado los universos”.

Debido a la interminabilidad de la Revelación Divina, no hay tope para el conocimiento de Dios, que es por ello por lo que el Profeta dijo: “Señor, aumenta mi conocimiento”. La revelación divina nunca se interrumpe y el conocimiento, que está sujeto a lo conocido, es interminable. La verificación y explicación de ese conocimiento por quien está en la imagen de Dios nunca cesará, sea cual sea la forma que lo exterior pueda adoptar, ya que el Conocimiento Divino es infinito, y conocimiento, conocedor y conocido son una sola cosa. No hay lugar de parada, salvo de acuerdo con los límites que uno le im-

pone a la Verdad a causa de las propias creencias parciales. Si la meta es la unión con Dios, debe haber un total abandono de nociones preconcebidas, una completa sumisión a Su voluntad y una entrega a Su servicio con suprema solicitud.

La unión tiene lugar a través del Amor, y el conocimiento nos proporciona discernimiento a la hora de distinguir entre lo que viene directamente de Dios y lo que hemos interpretado subsiguientemente de acuerdo con nuestras propias impurezas de deseo y creencia. Una de las vías de conocimiento de Dios es, según el Corán, “*Sé fiel a Dios y Él te enseñará*”. Pero Él sólo puede hacernos conocer lo que desea que conozcamos, si estamos libres de nuestros propios deseos. Allí donde nuestro deseo coincide con Su deseo hay libertad exenta de limitación, y apreciación de la Vida. Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī constantemente nos hace recordar al Uno, Único e Indivisible Ser y nos recuerda que debemos concentrarnos sólo en Él y no debemos enredarnos parcelando la Realidad. Entonces, cuando reconozcamos nuestra total incapacidad y prestemos atención sólo a Él, Él nos dará lo que necesitamos en el momento y de la manera que Él conoce mejor.

La religión que Ibn ‘Arabī sigue es la religión del Amor. En uno de los poemas de su *Tarġumān al-Aṣwāq*, escribe: “*Sigo la religión del Amor allí donde se encaminen sus caballos, pues el Amor es mi fe y mi creencia*”³⁹. En el capítulo sobre la Palabra de Mahoma, que era el Amado de Dios, refiriéndose a quienes anhelan a Dios, nos dice que Dios siente un anhelo por ellos incluso mayor: “*Oh, David, Mi ansia por ellos es aún mayor que su ansia por Mí*”⁴⁰, y en otro lugar dice que “*Dios se apresura a encontrarse con quien viene corriendo hacia Él*” (un dicho de Abū Ṭālib Makkī)⁴¹. Quizá no deberíamos atrevernos a aspirar a la perfección, si no estuviéramos seguros de que eso es lo que Dios más ardientemente desea para nosotros; porque es a Sí mismo a quien Él desea ver cuando Se mira en el espejo de nuestros corazones, y no a otro. El Amor, que es el movimiento de la Belleza, es al mismo tiempo la causa de que Dios se revele a Sí mismo y los medios de retorno. Aferrándonos a una fuente de verdadero conocimiento, podemos dirigirnos adecuadamente a ese amor. Es esta una Misericordia de Dios que ha sido extendida hasta nosotros *via* Ibn ‘Arabī y su mayor extensión es una fuente de ayuda para todos los que ansían contemplar la Belleza del Amado Real:

Tuvo noticias de Dios y a Dios volvió,

Y cuando hayas oído eso, guarda con cuidado en el

receptáculo de tu corazón lo que Él te ha dado,
Entonces, con entendimiento, detállalo
Con las palabras más sucintas, y acumúlalo.
Entonces, a tu vez, de acuerdo con el solicitante, no lo impidas,
Es la Misericordia que Él ha extendido hasta ti,
Así pues, amplíala⁴².