

HENRY CORBIN: IBN' ARABI Y KHEZR (KHIDR; AL-JIDR, AL-JADIR)

El acontecimiento real y decisivo debía ser análogo a aquel que había determinado su salida hacia Oriente, y no podía producirse más que por la meditación «alrededor de la Ka'ba», pues ésta es el «centro del mundo» y un acontecimiento así no podía suceder más que en el «centro del mundo», es decir, en el polo del microcosmos interior. Es allí mismo donde de nuevo el visionario encontrará al Espíritu Santo personal que, al darle la orden de peregrinación, se le presentaba como su compañero y guía celestial. Veremos más adelante qué forma tuvo este encuentro, esta teofanía del Alter Ego divino que está en el origen del inmenso libro de las Fotûhât, libro de las revelaciones divinas recibidas en La Meca. Estos momentos teofánicos privilegiados perfilan la continuidad del tiempo profano, cuantificado e irreversible, pero su tempus discretum (el de la angelología) no se inserta en él. Es necesario no perderlo de vista para enlazar unas teofanías con otras, por ejemplo, la de la joven Sophia y el joven místico del prólogo de las Fotûhât. El encuentro con las personas teofánicas implica siempre un retomo al «centro del mundo» porque es preciso estar en el «centro del mundo» para comunicar con el âlam al-mithâl. Muchos otros testimonios de nuestro sheij ilustran este hecho. Finalmente, es al orden de cosas que las teofanías implican al que hay que referir el rasgo más definitorio de la personalidad de Ibn 'Arabi, que nos lo muestra no solamente como discípulo de un maestro humano, como la mayor parte de los sufíes, sino esencialmente y ante todo como el «discípulo de KheZR».

3. El discípulo de KheZR

Ya hemos enunciado antes esta cualificación de Ibn 'Arabi como otro símbolo rector de su trayectoria vital que nos daba ocasión para homologar su caso al de los sufíes designados como owaysîs. La condición espiritual que a nivel individual presupone esta cualificación, nos ha llevado a anticipar las opciones existenciales que fundamentan de hecho, a menudo implícitamente, las soluciones ofrecidas al problema técnico de los intelectos, es decir, al problema de la relación del alma individual con la Inteligencia agente en tanto que Espíritu Santo, otorgador de existencia e iluminador. Que el sufismo haya reconocido y homologado la situación de los owaysîs (hemos mencionado el caso de Abû'l-Hasan Kharraqânî y de Faridoddin 'Attâr), bastaría para prevenir toda comparación apresurada del sufismo con el monaquismo cristiano, pues no parece que este último se encuentre en condiciones de ofrecer algo semejante.

El hecho de tener a KheZR como maestro inviste al discípulo, en su misma individualidad, de una dimensión trascendente y «transhistórica». No se trata ya de la entrada en una corporación de sufíes, sea en Sevilla o en La Meca, sino de una afiliación celestial personal, directa e inmediata. Lo que entonces queda por analizar es el lugar de KheZR en el orden de las teofanías, o, dicho de otra forma, cuál es la función de KheZR como guía espiritual no terrestre, respecto a las manifestaciones recurrentes de esa figura en la que, bajo tipificaciones diversas, podemos reconocer al Espíritu Santo; o, en otras palabras, cuál es su relación con la suprema teofanía evocada en el hadith que habremos de meditar aquí:

«He contemplado a mi Señor en la más bella de las formas» (cf. segunda parte, cap. IV). La cuestión equivale a analizar si la relación del discípulo con KheZR es análoga a la que tendría con cualquier otro sheij terrestre visible, lo que implicaría una yuxtaposición numérica de las personas, con la diferencia de que, en un caso, una de esas personas no

es perceptible más que en el 'âlam- al-mithâl. En otros términos, ¿Khezzr figura en esta relación como un arquetipo, en el sentido que toma esta palabra en la psicología analítica, o bien como una persona diferenciada y con existencia continuada? Ahora bien, ¿no plantea esta pregunta un dilema que simplemente se desvanece en cuanto se presiente que las respuestas a las dos preguntas -¿quién es Khezzr? y ¿qué significa ser discípulo de Khezzr?- se iluminan existencialmente la una a la otra?

Para dar una respuesta completa a la pregunta de quién es Khezzr, sería preciso reunir un material considerable de muy diversa procedencia: profetología, folclore, alquimia, etc. Pero puesto que aquí lo consideramos esencialmente como el maestro espiritual invisible, reservado a aquellos que son llamados a una afiliación directa al mundo divino sin intermediario ninguno, es decir, sin vínculo justificativo con una sucesión histórica de shejrs y sin investidura de ningún magisterio, debemos limitarnos a algunos puntos esenciales: su aparición en el Corán, el significado de su nombre, su relación con el profeta Elías y, por otra parte, la relación de Elías con la persona del Imam en el shiísmo.

En la sura XVIII (vv. 59-81), Khezzr aparece en el curso de un episodio de misteriosas peripecias, cuyo estudio en profundidad exigiría una confrontación exhaustiva de los más antiguos comentarios coránicos. Aparece allí como el guía de Moisés, su iniciador "en la ciencia de la predestinación". Se revela así como depositario de una ciencia divina infusa, superior a la ley (sharî'a); Khezzr es, en consecuencia, superior a Moisés en tanto que éste es un profeta que tiene por misión revelar una shari'a. Khezzr descubre precisamente a Moisés la verdad secreta, mística (haqîqa) que trasciende la shari'a; por consiguiente, también el espiritual que tiene a Khezzr por iniciador mediato se encuentra emancipado de la religión literal. Si consideramos que, al identificar a Khezzr con Elías, el ministerio de Khezzr se encuentra igualmente relacionado con el ministerio espiritual del Imam, nos damos cuenta de que nos encontramos ante uno de los fundamentos escriturarios en que se apoya la aspiración más profunda del shiísmo. Además, la preeminencia de Khezzr sobre Moisés sólo deja de ser una paradoja si se la considera desde este punto de vista; de lo contrario, Moisés sería ciertamente uno de los seis profetas preeminentes a los que se ha encomendado la misión de revelar una shari'a, mientras que Khezzr sería sólo uno de los ciento veinticuatro mil nabîs a que hacen referencia nuestras tradiciones.

Su genealogía terrestre plantea, desde luego, un problema que se resiste a todas las tentativas del historiador. Algunas tradiciones le consideran descendiente de Noé, en la quinta generación. En cualquier caso, estamos más lejos que nunca de la dimensión cronológica del tiempo histórico; es necesario pensar los acontecimientos en el 'âlam- al-mithâl, de lo contrario jamás encontraremos justificación racional al episodio coránico en el que Khezzr-Elías se encuentra con Moisés como si de su contemporáneo se tratase. El acontecimiento participa de un sincronismo distinto, cuya temporalidad cualitativa propia ya hemos señalado. Además, ¿cómo seguir a Khezzr «por las huellas de la historia» en el episodio más característico de su trayectoria? Se dice de él que ha alcanzado la Fuente de la Vida, ha bebido el Agua de la Inmortalidad y, por consiguiente, no conoce la vejez ni la muerte. Es el «Eterno Adolescente». Por tal motivo, sería preferible pronunciar Khâdir -en lugar de Khezzr en persa, Khidr en árabe- y explicar, de acuerdo con L. Massignon, el significado de su nombre como «el que verdece». En efecto, se encuentra asociado con todos los fenómenos de verdor de la Naturaleza, lo que no significa que deba hacerse de él un «mito de la vegetación». Ello

carecería de significado, a menos que se presuponga el modo propio de percepción del fenómeno que implica precisamente la presencia de Khâdir.

Y es ese modo de percepción lo que constituye el centro del problema; modo de percepción que es, además, inseparable de la preeminencia excepcional, a decir verdad todavía inexplicada, del fenómeno del color verde. Este es el color litúrgico y espiritual del Islam, es el color de los Alíes, es decir, el color shiíta por excelencia. El XII Imam, el «Imam oculto», el «señor de este tiempo», reside actualmente en la Isla Verde, en el centro del Mar de Blancura. El gran sufi iranio Semnání (siglo xiv) elabora una fisiología sutil cuyos centros están respectivamente tipificados por «los siete profetas de tu ser». Cada uno de ellos tiene su color propio, y mientras que el centro sutil del arcano, «el Jesús de tu sér», tiene por color al negro luminoso (aswad nûrânî, la «luz negra»), el centro supremo, el «misterio de los misterios», el «Mohammad de tu ser», tiene como color el verde.

No es posible, en los límites de esta introducción, profundizar en las razones por las cuales Khezzr y Elías ora son asociados formando una pareja, ora son identificados entre sí. Las tradiciones shiítas (especialmente algunos diálogos con el V Imam, Mohaminad Bâqir) apuntan algunos datos concernientes a las figuras de Elías y Eliseo. Lo que quisiéramos resaltar aquí respecto a la figura de Khezzr-Elías como iniciador a la verdad mística que emancipa de la religión literal, es el lazo que establecen estas tradiciones con la persona del Imam. Es necesario leer algunos de los sermones atribuidos al I Imam para entender qué es el shiísmo: hay una fuerza incomparable en el hechizo del Verbo profético, en su lirismo fulgurante. Si se ha puesto en duda la historicidad, en el sentido corriente de la palabra, de estos sermones, esta duda no es quizá más que el reflejo profano de la impresión experimentada bajo el efecto de estas predicaciones que parecen transmitir más bien el Verbo de un Imam eterno y no las palabras de una personalidad empírica e histórica. En todo caso, existen, y su significado es muy distinto al de esa reivindicación política legitimista a la que se ha intentado reducir el shiísmo, olvidando que se trata de un fenómeno religioso, y que tal fenómeno es un dato primordial e inicial (como la percepción de un color o de un sonido), y que no se lo «explica» haciéndolo derivar causalmente de algo distinto.

En uno de esos sermones en que el shiísmo demuestra su aptitud para abarcar el sentido secreto de todas las revelaciones, el Imam enuncia los nombres con que ha sido sucesivamente conocido por todos los pueblos, tanto por aquellos que tienen un Libro revelado (ahl al-Kitâb) como por los demás. Dirigiéndose a los cristianos, declara: «Yo soy aquel cuyo nombre, en el Evangelio, es Elías». He aquí, pues, que el shiísmo, en la persona de su Imam, se proclama testigo de la Transfiguración, de la metamorphosis; el encuentro de Moisés con Elías-Khezzr como su iniciador, en la sura XVIII, tiene por antitipo el encuentro de Moisés con Elías (es decir, el Imam) sobre el monte Tabor. Esta tipología es de una extraordinaria elocuencia en cuanto a la orientación de la conciencia shiíta. Sería fácil reunir testimonios semejantes que trastocarían por completo, si les prestásemos atención, las ideas corrientes sobre las relaciones entre el Cristianismo y el Islam cuando no se entra en mayores precisiones. El esoterismo ismailí conoce otro sermón en el cual el Imam proclama: «Yo soy el Cristo que sana a los ciegos y a los leprosos (lo que significa, observa el glosador, el segundo Cristo). Yo soy él y él es yo» . Y si tenemos en cuenta que, en otra parte, el Imam es designado con el nombre de Melquisedek, se intuye fácilmente la conexión entre esta imamología y la cristología de

los cristianos melquisedekianos que veían en este personaje sobrenatural al verdadero «Hijo de Dios», el Espíritu Santo.

No hacemos aquí más que la recensión de un pequeño número de datos concernientes a la figura de Khezzr-Elías. Basta ponerlos en relación para entrever qué vasta suma de experiencia humana encierra este tema. Pero en presencia de tal complejidad, cuando una figura revela tantas relaciones y pasa por tantas metamorfosis, la única esperanza de llegar a un resultado significativo es proceder según el método fenomenológico. Es preciso descubrir las intenciones implícitas de la conciencia, discernir lo que de sí misma se muestra a sí misma, cuando se muestra a sí misma la figura de Khezzr-Elías con sus múltiples aspectos y conexiones. Nuestro único propósito, sin embargo, al considerar toda esta fenomenología es sólo proponer una respuesta a la pregunta de quién es Khezzr, en tanto que maestro espiritual invisible del místico que no está subordinado a la enseñanza de ningún maestro terrestre ni de ninguna colectividad, tal como ya Averroes había admirado en el joven Ibn 'Arabi. Fenomenológicamente, la cuestión equivale a preguntarse: ¿qué significa ser discípulo de Khezzr? ¿A qué acto de autoconciencia responde el hecho de reconocerse discípulo de Khezzr?

Hemos sugerido ya que la cuestión así planteada permite disipar de antemano el dilema que podría formularse en estos términos: ¿estamos ante un arquetipo o ante una persona real? Se aprecia fácilmente la importancia de responder en uno u otro sentido. Si, de acuerdo con la psicología analítica, se concluye que se trata de un arquetipo, se despertará el temor de que la realidad del personaje se desvanezca en un esquema de la Imaginación, si no del entendimiento. Por el contrario, si se lo entiende como una persona, no será posible determinar la diferencia estructural entre la relación de Khezzr con su discípulo y la que pueda tener cualquier otro sheij de este mundo con el suyo. En este caso, la persona de Khezzr, numéricamente una, queda confrontada con la pluralidad de los discípulos, en una relación que difícilmente concuerda con el sentimiento íntimo de «el único con el Único». En suma, estas respuestas no son adecuadas al fenómeno de la persona de Khezzr.

Hay tal vez otra vía para llegar a la comprensión del fenómeno tal como se da entre los sufíes. Parece justo que sea Sohrawardi quien nos la indique, pues su intención armoniza perfectamente con la de Ibn 'Arabi. En uno de los relatos de Sohrawardi que podemos considerar de «autobiografía espiritual», el titulado «El Arcángel purpúreo», el místico es iniciado en el secreto que permite franquear la montaña de Qâf, es decir, la montaña cósmica, y alcanzar la Fuente de la Vida. Se asusta al pensar en las dificultades de la empresa, pero el Ángel le dice: «Ponte las sandalias de Khezzr». Y, para concluir: «Aquel que se bañe en esta fuente quedará preservado para siempre de toda mancha. Quien haya encontrado el sentido de la Verdad mística, ha venido a esta fuente. Cuando sale de ella ha conseguido la capacidad que le hace semejante a ese bálsamo del que una gota depositada en la palma de la mano, colocada al sol, la traspasa. Si eres Khezzr, también tú puedes franquear sin dificultad la montaña de Qâf». Y el «Relato del exilio occidental» describe el viaje que conduce a la cima de la montaña de Qâf, al pie de la Roca esmeralda, el Sinaí místico, allí donde mora el Espíritu Santo, el Ángel de la humanidad, al que el filósofo identifica en este mismo relato con la «Inteligencia agente», en la base de la jerarquía de las Inteligencias querubínicas. Es necesario prestar especial atención al elemento esencial de la respuesta: «Si eres Khezzr... ». Esta identificación está en concordancia con el sentido que, como enseguida veremos, da Ibn 'Arabi a la investidura del «manto» de Khezzr, de acuerdo con el significado general de

este rito, cuyo efecto es la identificación del estado espiritual de quien recibe la investidura con el estado espiritual del que la confiere.

Lo que así se propone es el sentido que debe darse al hecho de ser discípulo de Khezzr. Ahora bien, si, por una parte, la persona de Khezzr no se reduce a un simple esquema-arquetipo, por otra, la presencia de su persona es sin duda experimentada en una relación que hace de ella un arquetipo; para que fenomenológicamente esta relación se muestre, es necesaria una situación que le corresponda en los dos términos que la fundamentan. Esta relación implica que Khezzr sea experimentado simultáneamente como persona y como arquetipo, como persona-arquetipo. Por ser un arquetipo, la unidad y la identidad de la persona de Khezzr se concilia con la pluralidad de sus ejemplificaciones en aquellos que a su vez son Khezzr. Tenerlo por maestro e iniciador es tener que ser lo que él mismo es. Khezzr es el maestro de todos los sin-maestro, porque muestra a todos aquellos de los que es maestro cómo ser lo que él mismo es: aquel que ha alcanzado la Fuente de la Vida, el Eterno Adolescente, es decir, como lo precisa el relato de Sohrawardí ("Si eres Khezzr..."), aquel que ha alcanzado la haqîqa, la verdad mística esotérica que domina la Ley y emancipa de la religión literal. Khezzr es el maestro de todos ellos porque muestra a cada uno cómo alcanzar el estado espiritual que él mismo ha alcanzado y tipifica. Su relación con cada uno es la relación de lo ejemplar o la ejemplaridad con quien la ejemplifica. Así puede ser a la vez su propia persona y un arquetipo, y es siendo lo uno y lo otro como puede ser el maestro de cada uno, pues se ejemplifica tantas veces como discípulos tiene, siendo su función la de revelar cada uno a sí mismo.

La «dirección» de Khezzr no consiste, en efecto, en conducir de manera uniforme a todos sus discípulos hacia un mismo objetivo, hacia una misma teofanía, idéntica para todos, como si se tratase de un teólogo propagando su dogma. Khezzr conduce a cada uno a su propia teofanía, la teofanía de la cual es testigo, pues corresponde a su «Cielo interior», a la forma propia de su ser, a su individualidad eterna ('ayn thâbhita), es decir, a lo que Abû Yazid Bastâmî denomina «la parte asignada» a cada uno de los espirituales y que, en la terminología de Ibn 'Arabî, es aquel de los Nombres divinos con que es investido, el Nombre bajo el cual conoce a su Dios y su Dios le conoce a él, en la correspondencia del Rabb y el marbûb, del Señor de amor y su vasallo (cf. Primera parte, cap. 1). En el léxico de Semnânî, esto se expresaría diciendo que el ministerio de Khezzr consiste en hacer alcanzar el «Khezzr de tu ser», pues es en esa profundidad interior, en ese «profeta de tu ser», donde brota el Agua de la Vida, al pie del Sinaí místico, polo del microcosmo, centro del mundo, etc. Esto concuerda también con el caso de los owaysîs: 'Attâr, guiado e iniciado por el ser-de-luz, el «Ángel» de Mansûr Hallâj, alcanza el «Mansûr de su ser» y él mismo se torna Mansûr en el curso de las patéticas cincuenta últimas páginas de su Haylâj-Nâmah. Esto concuerda igualmente con la afirmación de 'Alî Wafâ (siglo XIV) de que cada espiritual escucha en la voz de un Khezzr la inspiración de su propio Espíritu Santo, al igual que cada profeta percibe en la forma de un Ángel Gabriel el Espíritu de su propia profecía. Y esto no es más que un palabras de 'Abd al-Karîm Jîlî (que citaremos más adelante) respecto al Espíritu Santo, el Rostro divino de cada ser. Convertirse en Khezzr es haber alcanzado la capacidad para la visión teofánica, para la visio' smaragdina, para el encuentro con el Alter Ego divino en el diálogo inefable que el genio de Ibn 'Arabî conseguirá sin embargo reproducir.

De nuevo somos remitidos a la misma figura cuyas recurrencias hemos comprobado no sólo en la teosofía mística sino también entre los filósofos, cuando, a través de los

problemas de la noética, la figura de la «Inteligencia agente» aparece como Ángel del Conocimiento y la Revelación, es decir, el Espíritu Santo (según la propia Revelación coránica, que identifica a Gabriel, el Ángel de la Anunciación, con el Espíritu Santo). Hemos puesto de relieve las implicaciones existenciales de las soluciones aportadas al problema (en Abû'l-Barakât, en Avicena, en Averroes), en la medida en que el estatuto de la individualidad espiritual viene determinado por esa misma solución. El ministerio de Khezr, como guía personal invisible, liberado y liberador de todas las servidumbres legalistas y magisteriales, armoniza con la solución intuita por Abû'l-Barakât y por Sohrawardî en la persona de la Naturaleza Perfecta, de la misma forma que para Avicena el «Khezr de tu ser» tomaba sin duda el nombre de Hayy ibn Yaqzân. El temor que el avicenismo latino suscitaba a los ortodoxos en Occidente podría tal vez definirse como el miedo a tener que reconocer el ministerio individual de Khezr. La noética y la antropología avicenianas conducían a una exaltación de la idea del Ángel totalmente insólita para la escolástica ortodoxa, aunque, de hecho, ninguna correspondencia había entre las situaciones existenciales, las ideas y el lenguaje del avicenismo y de la escolástica. Este Ángel no es en modo alguno un simple mensajero que transmite órdenes, ni se ajusta tampoco a la idea común del «Ángel de la guarda», ni a la del Ángel a que se refiere el sunnismo cuando plantea la cuestión de su superioridad o inferioridad respecto al hombre. La cuestión es ésta: la forma bajo la que cada uno de los espirituales conoce Dios es también la forma bajo la que Dios le conoce a él, porque es la forma bajo la cual Dios se revela sí mismo en él. Para Ibn 'Arabí el Ángel representa la correlación esencial entre la forma de la teofanía y la forma de aquel a quien esa teofanía se muestra. Es la «parte asignada» a cada espiritual, su individualidad absoluta, el Nombre divino de que ésta se inviste. Es el teofanismo esencial; cada teofanía tiene la forma de una angelofanía, porque toda teofanía se manifiesta según esa correlación determinada; y esa determinación esencial, sin la cual el Ser divino se mantendría como el Desconocido y el Incognoscible, es el sentido del Ángel. Comprendido esto, la manera en que Ibn 'Arabí como discípulo de Khezr medita la filoxenia de Abraham (cf. infra, Primera parte, cap. 1, § 3), lleva hasta el centro de su teosofía y su experiencia mística, a un secreto que es también el del «Peregrino querubínico» de Angelus Silesius: el significado que tiene para el místico alimentar al Ángel con su propia substancia.

No nos queda más que señalar en la vida de Ibn 'Arabí algunos de los memorabilia concernientes a sus encuentros con Khezr. Dos episodios de juventud atestiguan la presencia latente de Khezr en su conciencia. Esta presencia, manifestada por una devoción que no decayó jamás, pues era inseparable del sentido de su persona y de su vida, alcanzó su culminación el día en que, en un jardín de Mosul, con un ritual que queda para nosotros envuelto en el misterio, Ibn 'Arabí fue investido con el «manto» (Khirqa) de Khezr, de manos de un amigo que había sido investido por el propio Khezr.

Un primer encuentro memorable se produjo en los días de su adolescencia, siendo estudiante en Sevilla, aunque fue sólo después cuando el joven Ibn 'Arabí comprendió con quién se había encontrado. Acababa de dejar a su maestro (Abû'l-Hasan al-Oryanî) con el que había tenido una fuerte discusión acerca de la identidad de una persona a la que el Profeta había favorecido con su aparición. El discípulo había mantenido sus opiniones y se había marchado, algo molesto y descontento. Al volver una esquina, un desconocido le abordó afectuosamente: «¡Oh Mohammad! Ten confianza en tu maestro. Era de quien él te decía de quien se trataba». El adolescente volvió entonces sobre sus pasos para anunciar que había cambiado de opinión, pero, al verle, su sheij se anticipó a

sus palabras: «¿Será necesario que se te aparezca Khezzr cada vez que debas confiar en la palabra de tu maestro?». Ibn 'Arabí comprendió entonces con quién se había encontrado. Más tarde, en Túnez, en una calurosa noche de luna llena, Ibn 'Arabí va a descansar a la cabina de un barco anclado en el puerto. Una sensación de malestar le despierta. Se aproxima a la borda, mientras la tripulación está sumida en el sueño, y he aquí que ve venir hacia él a alguien que camina sobre las aguas sin hundirse, alguien que se le aproxima y conversa un momento con él, antes de retirarse rápidamente a una cueva horadada en el flanco de la montaña, a varias millas de allí. Al día siguiente, en Túnez, un hombre santo desconocido le pregunta: «Y bien, ¿qué ha sucedido esta noche con Khezzr? ».

Veamos ahora, mucho más importante, el episodio de la investidura mística, tal como sucedió en el año 601/ 1204. Tras una breve estancia en Bagdad, Ibn 'Arabí se había dirigido a Mosul, atraído por la enseñanza y la reputación del maestro sufí 'Alí ibn Jâmi'. Ahora bien, este maestro había recibido directamente de Khezzr «en persona» la investidura de la jirqa, el manto sufí. ¿Con ocasión de qué acontecimiento teofánico, con qué ceremonial? Ibn 'Arabí no lo dice pero precisa que el mismo ceremonial fue exactamente observado por el sheij para conferirlo a su vez, en el curso de una liturgia íntima, la investidura del manto místico. Pero mejor será ceder de nuevo la palabra al propio Ibn 'Arabí.

"Esta consociación con Khezzr, escribe, la experimentó uno de nuestros sheijs, 'Alí ibn 'Abdollah ibn Jâmi', que era uno de los discípulos de 'Alí al-Motawakkil y de Abû 'Abdallah Qadîb Albân. Vivía en un huerto de su propiedad en las afueras de Mosul. Allí mismo Khezzr le había investido con el manto, en presencia de Qadîb Albân. Y fue en el mismo lugar de su jardín en que Khezzr le había investido con el manto, donde el sheij me invistió a mí, observando conmigo el mismo ceremonial que Khezzr había observado con él. Yo había recibido ya la investidura, pero de manera indirecta, de manos de mi amigo Taqioddîn ibn 'Abdirrahmân, quien, a su vez, la había recibido de Sadroddîn, sheij de sheijs en Egipto... cuyo abuelo la había recibido de manos de Khezzr. Fue a partir de ese momento cuando comencé a hablar de la investidura del manto y a conferirla a ciertas personas, pues comprendí la importancia que Khezzr atribuía a este rito. Anteriormente yo no hablaba de este manto que es ahora tan conocido. El manto es, en efecto, un símbolo de fraternidad para nosotros, el signo de que compartimos la misma cultura espiritual, la práctica del mismo ethos... Se ha extendido entre los maestros místicos la costumbre de que, cuando constatan alguna deficiencia en alguno de sus discípulos, el sheij se identifica mentalmente con el estado de perfección que se propone transmitirle. Una vez que ha operado esta identificación, toma el manto que lleva en el momento preciso en que alcanza este estado espiritual, se lo quita y cubre con él al discípulo cuyo estado espiritual quiere perfeccionar. Así comunica el sheij a su discípulo el estado espiritual producido en sí mismo, de suerte que su propia perfección se ve realizada en el discípulo. Tal es el rito de la investidura, bien conocido entre nosotros, y que nos ha sido transmitido por nuestros sheijs de más experiencia. »

Este comentario en el que Ibn 'Arabí muestra significado del rito de la investidura del manto, aclara al mismo tiempo su alcance cuando la investidura es recibida de Khezzr en persona, sea directamente o a través de un intermediario. El resultado del rito de investidura no es solamente una afiliación sino una identificación con el estado espiritual de Khezzr. En lo sucesivo, el iniciado cumple la condición requerida, la misma que el Ángel indicaba a Sohrawardi para superar la montaña de Qâf y alcanzar la Fuente

de la Vida: «Si eres Khezzr... ». A partir de ahí el místico es Khezzr, ha alcanzado el «Khezzr de su ser». La experiencia así vivida requiere, fenomenológicamente, una representación en la que la presencia real de Khezzr es experimentada simultáneamente como presencia de una persona y de un arquetipo, o, más precisamente, como de una persona-arquetipo. Ésa es la situación que hemos analizado aquí, mostrando cómo se disuelve en ella el dilema planteado en términos de lógica formal.

Observemos con cuidado el alcance de las circunstancias señaladas por Ibn 'Arabí: el manto puede recibirse directamente de manos de Khezzr, o también por mediación de alguien que lo haya recibido de Khezzr o incluso por medio de alguien que lo haya recibido de ese primer intermediario. Esto no altera en absoluto el significado transhistórico del rito, tal como hemos intentado explicarlo aquí, sino supone incluso una sorprendente corroboración de ello. El ceremonial de investidura es siempre el observado por el propio Khezzr: Ibn 'Arabí lo deja, lamentablemente para nosotros, (sic) envuelto en el misterio. En todo caso, el rito implica que la identificación no persigue un estado espiritual o un estado de perfección determinado particularmente por el sheij que transmite la investidura, sino el estado del propio Khezzr. Haya uno, varios, o ningún intermediario, la afiliación por identificación con el estado de Khezzr se cumple en el orden longitudinal que lo visible a lo invisible, y corta verticalmente el orden latitudinal de las sucesiones, las generaciones y las conexiones históricas. Es una afiliación directa al mundo divino y como tal se mantiene, trascendiendo todas las ataduras y convenciones sociales. Es por ello por lo que su significación mantiene su carácter transhistórico, como un antídoto para la obsesión por el «sentido de la historia».

Hay además una indicación sumamente valiosa en el hecho de que Ibn 'Arabí haya renovado la recepción de la investidura. La había recibido en una primera ocasión con tres intermediarios entre él y Khezzr; esta vez, en el jardín de Mosul, no hay más que uno. Esto implica, pues, la posibilidad de acortar la distancia, la posibilidad de un «salto» que tiende, en el límite, al sincronismo perfecto (como el del encuentro entre Khezzr-Elías y Moisés en la sura XVIII o en el monte Tabor). Este sincronismo resulta de una intensificación cualitativa que, modificando las relaciones temporales, no es concebible más que en el tiempo psíquico, en el tiempo puramente cualitativo; en el tiempo físico cuantitativo, continuo e irreversible, el provecho de esta aproximación creciente es inconcebible. Si, por ejemplo, se está cronológicamente separado de un maestro espiritual por varios siglos, es imposible que uno de nuestros contemporáneos nos pueda aproximar cronológicamente a él como si fuera el intermediario único del maestro en el tiempo. Los espacios de tiempo cuantitativo que miden los acontecimientos históricos no pueden ser abolidos; por el contrario, los acontecimientos del alma son, ellos mismos, la medida cualitativa de su tiempo propio. El sincronismo imposible en el tiempo histórico es posible en el *tempus discretum* del mundo del alma, del 'alam al-mithâl. Por eso también, con varios siglos de distancia, es posible ser el discípulo directo, sincrónicamente, de un maestro que no es «en el pasado» más que cronológicamente.

Esto es «ser discípulo de Khezzr» (y es también caso de todos los *owaysîs*) y es aquí adonde Ibn 'Arabí quiere conducir a su discípulo cuando afirma conceder tan gran importancia al rito de la investidura del manto y al hecho de conferirlo a su vez a otras personas. Mediante la práctica de este rito, su propósito, como él mismo nos dice, es conducir a cada uno de sus discípulos al «Khezzr de su ser». «Si eres Khezzr... » puedes, en efecto, hacer lo que hace Khezzr. Y, en el fondo, ésta es quizá la razón oculta por la

que la doctrina de Ibn 'Arabî es tan temida por los adeptos a la religión literal, a la fe histórica enemiga del ta'wîl, al dogma impuesto uniformemente a todos. Por el contrario, quien es discípulo de Khezr posee la suficiente fuerza interior para buscar libremente la enseñanza de todos los maestros. La vida de Ibn 'Arabî, frecuentando y recogiendo la enseñanza de todos los maestros de su tiempo, es un vivo ejemplo de ello.

Esa vida, cuyo sentido hemos tratado de aprehender siguiendo el ritmo de tres hechos simbólicos, nos revela una coherencia ejemplar. En el testigo de los funerales de Averroes, que se convierte en «peregrino de Oriente» a la llamada del Espíritu Santo, hemos percibido una ejemplificación viviente del «Relato del exilio occidental» de Sohrawardî. Es a la Fuente de la Vida, en el Sinaí místico, adonde es conducido el héroe del relato, y allí, habiendo alcanzado la Verdad esotérica, la haqîqa, traspasa y trasciende las tinieblas de la Ley y la religión exotérica, como la gota de bálsamo traspasa la mano, a la luz del sol que impone la transparencia. Y era hacia la Fuente de la Vida adonde era conducido, al abandonar Andalucía, patria terrena, el «peregrino de Oriente», Ibn 'Arabî, el «discípulo de Khezr».

Fragmento de Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî* (traducción de Agustín López y María Tabuyo), Destino, Barcelona, 1993.