

La mística en el siglo XXI

**CENTRO INTERNACIONAL
DE ESTUDIOS MÍSTICOS**



Ayuntamiento de Ávila

CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MÍSTICOS

EL TIEMPO DE LA GNOSIS:
CONSIDERACIONES ACERCA DEL PASADO Y EL FUTURO
DE LA MÍSTICA EN LA OBRA DE IBN 'ARABĪ

Pablo Beneito

La mística no pertenece al dominio de la cantidad. No podemos entonces considerar su futuribilidad cuantitativamente por medio de estadísticas o apreciaciones a ojo de buen cubero o de buen mistiquero. Tampoco pertenece al dominio de lo explícito, de modo que no cabe juzgar su vitalidad en razón de lo que se nos manifiesta externamente en nuestra limitada experiencia personal. Por principio, la mística no depende ni de la publicidad ni del proselitismo. Al no ser objeto de mercado no se puede poner precio a su valor intrínseco. Como no tiene cuerpo visible, tampoco podemos representarnos su desarrollo o su fisiología si no es en sus propios términos simbólicos. La mística se presenta, así, como una realidad irreductible. Ni siquiera podemos definir lo que es. Al ser inasible permanece necesariamente oculta. Tal es su naturaleza esencial, la interioridad, la intimidad del secreto, y la mística seguirá por tanto siendo un misterio aunque en ocasiones sus efectos se manifiesten abiertamente. Según el dicho, «el sufí es el hijo de su instante (*ibn waqti-hi*)». Sin duda podemos concebir generalizaciones y representaciones globales de la mística, o analizarla desde los puntos de vista del materialismo dialéctico, el psicoanálisis, la fenomenología u otras tendencias. Pero ¿qué sabemos de la actualidad de la mística real que acontece en el corazón de los místicos a cada instante?

En cualquier caso, entiendo que a la pregunta sobre cuál es el futuro de la mística sólo cabría una respuesta adecuada: la de los místicos. ¿Preguntaríamos a alguien que no conozca su alcance cuál es el futuro de las matemáticas? La respuesta vendrá, presumiblemente, de la vanguardia de los matemáticos. Pero ¿quiénes son los místicos

de hoy?, ¿cómo reconocerles?, ¿hablan y se manifiestan como los de antes?

Ante la proliferación de publicaciones y encuentros sobre el tema, se ha generalizado la sensación de que la mística es inmediatamente accesible, como si de una cuestión de estudio se tratase, y ello a pesar del testimonio de aquellos grandes maestros a quienes reconocen las tradiciones como místicos del pasado, quienes insisten en que la iniciación, la realización espiritual y la mística tienen carácter providencial y pertenecen al dominio del misterio. Con esta reflexión preliminar sólo quiero evocar —antes de entrar en materia— las limitaciones del discurso sobre la mística, acerca de la cual sólo se puede hablar, a mi entender, o bien en su propio lenguaje, o bien sólo hasta cierto punto.

Para referirme a la actualidad del *taṣawwuf*, la mística de los sufíes¹, y considerar su proyección virtual y sus posibles repercusiones en el siglo XXI, voy a tratar, por un lado, de algunos aspectos del tiempo en el sufismo —diversos tipos de tiempo y modos de concebirlo o experimentarlo, tres tipos de «día»...— y, por otro lado, de algunos aspectos de la *walāya* o «santidad» —entendida ésta como iniciación al misterio de la unicidad y realización mística de la gnosis o conocimiento de la Verdad por la Verdad (*al-Ḥaqq*)—, mencionando algunos de sus grados y sus respectivas funciones cósmicas y aludiendo a la relación de la jerarquía espiritual invisible —el *Axis mundi*, los cuatro Polos, los siete Sustitutos²— con los ciclos del tiempo. Para ello haré constante referencia, ya sea explícita o implícitamente, tanto al pensamiento de Muḥyiddīn Ibn ʿArabī³ de Murcia (1165-1240) como a sus fundamentos escriturarios islámicos.

Como ya han demostrado destacados estudiosos del sufismo en diversos trabajos, la obra de Ibn ʿArabī, inspirada suma de las ciencias esotéricas del islam, ha ejercido un profundo y constante influjo en el pensamiento místico de los últimos ocho siglos en todo el orbe islámico.

1. Como introducción general al tema, puede consultarse el ensayo de Titus Burckhardt *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy-Livres, Paris, 1969; versión castellana de J. García Varela, *Esoterismo islámico*, Taurus, Madrid, 1980.

2. Sobre el tema de la *walāya*, consúltese el ensayo de Michel Chodkiewicz *Le Sceau des Saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ʿArabī*, Gallimard, Paris, 1986.

3. Sobre su vida, obra y doctrina, véase el ensayo de Claude Addas *Ibn ʿArabī ou la quête du Soufre rouge*, Gallimard, Paris, 1989 (trad. española de Alfonso Carmo- na, *Ibn ʿArabī o la búsqueda del Azufre rojo*, Editora Regional de Murcia, 1996) y el reciente libro de Stephen Hirtenstein *The Unlimited Mercifier*, Anqa, Oxford, 1999.

mico⁴. También en nuestros días, directa o indirectamente, su pensamiento determina la orientación doctrinal, la terminología, la hermenéutica y la psicología (ciencia de los estados y de las moradas y de la progresión espiritual) —por mencionar algunos campos— de gran parte de quienes se reclaman exponentes, herederos y representantes actuales de la tradición sufí. Durante el siglo xx, especialmente a lo largo de su segunda mitad, gracias a una ingente labor de traducción y estudio desarrollada sobre todo en España, Estados Unidos, Francia y Reino Unido⁵, la obra de Ibn 'Arabī y de otros maestros de su «escuela», llamada akbarī, ha suscitado un creciente interés entre espirituales, intelectuales y creadores de todo el mundo.

Así, pues, voy a considerar el futuro de la mística desde la obra de Ibn 'Arabī por dos motivos: por un lado, la vigorosa actualidad de su enseñanza, transmitida en discretos linajes espirituales o en hermandades más estructuradas, llamadas *ṭarīqa* (pl. *ṭuruq*) —también de carácter iniciático y de muy diversa filiación geográfica y espiritual— y, por otro lado, el impacto de su obra entre contemporáneos de tendencias intelectuales o espirituales y modos de vida muy variados.

A la hora de adoptar una perspectiva desde la cual concebir la presencia, el desarrollo y la adecuación potenciales del sufismo en el siglo xxi, he optado, así, pues, por contemplar el porvenir de la enseñanza de Ibn 'Arabī desde la actualidad de su obra y su pensamiento, y a partir de mi experiencia como estudioso del tema.

Con el fin de agilizar el discurso y no extenderme más de lo necesario en preliminares ya conocidos y difundidos, me veo obligado a presumir una cierta familiaridad, por parte del lector, con los términos de referencia aquí empleados.

Presentaré en esta exposición una primera traducción de algunos breves extractos de textos de Ibn 'Arabī, tomados del *K. al-Isfār 'an natā'iy al-asfār* («Libro de la revelación sobre los efectos de los viajes»), de *al-Fuṭūḥāt al-makkiyya* («La revelaciones de La Meca»), y de su *K. Ayyām al-ša'n* («Libro de los días»).

Antes de aventurarnos en este viaje textual y con el fin de que estemos en guardia, atentos al carácter mediatizado de este osado discurso sobre la mística —que no es *discurso místico* sino discurso so-

4. Véase, por ejemplo, el ensayo de Michel Chodkiewicz *Un océan sans rivage: Ibn 'Arabī, le Livre et la Loi*, Seuil, Paris, 1992; *An Ocean Without Shore: Ibn 'Arabī, the Book, and the Law*, State University of New York Press, 1993.

5. Destaco aquí la producción de países de lenguas occidentales dando por su puesta la enorme contribución editorial de países como Egipto, Irán, Líbano, Siria o Turquía, entre otros.

bre el discurso de los místicos—, permítame el lector que evoque la célebre sentencia de Ŷunayd de Bagdad: «El agua adopta el color del recipiente».

I. EL TIEMPO INCONMENSURABLE Y EL TIEMPO DEFINIDO

A la hora de plantear una proyección secular de la mística en este nuevo siglo del calendario cristiano —ahora prácticamente universal como calendario de la globalización, aunque en coexistencia con otros, como el calendario lunar islámico, que no inauguran nuevo milenio— me ha parecido necesario comenzar por exponer algunas concepciones sufíes, de Ibn ʿArabī en particular, acerca del tiempo.

En el sufismo, como en otras tradiciones, el tiempo se considera alterna o simultáneamente desde varias perspectivas, lo cual dificulta que muchos contemporáneos comprendan el pensamiento tradicional, ya que en la actualidad el predominio generalizado del tiempo lineal mensurable, considerado desde una visión evolucionista, historicista y materialista de la historia, ha desplazado en gran medida el sentido cíclico del tiempo cualitativo.

Ibn ʿArabī establece una primera distinción entre el *Dahr*, Tiempo absoluto, eterno, infinito, indefinido, indivisible, inconmensurable e incondicionado de Dios —es decir, Dios mismo en tanto que Tiempo (su nombre es al-Dahr)— y el tiempo relativo (*zamān*), mensurable, definido, condicionado, divisible y transitorio de la creación y de los ciclos de la humanidad.

Así como Dios es a la par transcendente e inmanente, la incondicionalidad del Tiempo ilimitado incluye su capacidad de manifestarse en tanto que tiempo relativo. De hecho, el Tiempo absoluto es el mismo tiempo relativo de la historia imaginal. El tiempo relativo ha de entenderse, pues, como teofanía del Tiempo absoluto⁶.

Ibn ʿArabī expone la cuestión, en toda su complejidad, en dos versos magistrales:

al-Dahru ʿaynu l-zamān / wa-mā laday-hi amān
*fa-in yakun ʿayna qalbī / fa-laysa illa l-ʿayān*⁷.

6. Este concepto de «Tiempo absoluto» no pertenece a la tradición lógico-filosófica. Se trata de un concepto propio de la teosofía sufí fundado, como veremos, en la tradición escrituraria.

7. Con estos versos inaugura el autor la sección que al comentario del Nombre divino al-Dahr dedica en su obra *al-Futūāt al-makkiyya*, ed. Beirut, s.f., vol. IV, pp.

Las interreferencias léxicas y textuales entretejen en este poema un entramado de tal densidad que ninguna traducción puede preservar sus virtualidades. Me contentaré con esta versión explicativa:

1. El Tiempo incondicionado e inconmensurable (*Dahr*) es el mismo tiempo relativo y condicionado (*zamān*), y cuanto éste alberga es «depósito», «salvaguardia» (es decir, el tiempo relativo es depositario del absoluto, aunque cabe entender igualmente que el Tiempo absoluto preserva al relativo).

2. Y si es también la esencia (*ʿayn*) de mi corazón (o «mi propio corazón») lo es sólo en tanto que es visión directa (*ʿayān*; término de la misma raíz léxica que *ʿayn*, «ojo» y «esencia»).

El corazón del hombre teomorfo es la pupila de Dios, la pupila con la cual el Tiempo absoluto se contempla a Sí mismo en el tiempo relativo que es Su propia manifestación.

Esta identidad teofánica del Tiempo incomparable no manifestado y del tiempo asemejable y manifiesto, de lo incondicionado y de lo relativo, puede representarse gráficamente con la circunferencia del círculo, a cuyo simbolismo en la geometría espiritual me referiré nuevamente más adelante. El círculo que representa el tiempo —pensemos en el reloj— es idéntico, una misma y única entidad (*ʿayn*) —término con que también se designa el «disco solar» (*ʿayn al-šams*)—, tanto si está delimitado por segmentos horarios —tiempo relativo— como si no tiene marca alguna que lo delimite —tiempo indiviso.

Dice Ibn ʿArabī en su comentario a la Presencia del Nombre al-Dahr⁸:

Se llama a quien alcanza esta Presencia de la Eternidad ʿAbd al-Dahr (Siervo del Tiempo eterno).

El Enviado de Dios —Dios le bendiga y salve— ha dicho: «No despreciéis del Tiempo [o bien, «no reneguéis del Tiempo»] (*Dahr*), pues Allāh mismo es el Tiempo (al-Dahr)»⁹. Y al decir esto ha identificado el Tiempo (*Dahr*) con la ipseidad de Allāh, en razón de lo cual

265-66; ed. Būlāq, vol. IV, pp. 341-342 (véase también la nueva edición de *al-Futūāt al-makkiyya*, en 9 vols., con índices de Amad Šams al-Dīn, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beirut, 1999, vol. VII, pp. 389-391).

8. Véase la referencia al texto de *Futūāt makkiyya* en la nota anterior.

9. Este hadiz es el fundamento escriturario en virtud del cual considera Ibn ʿArabī que el término *dahr* es uno de los Nombres divinos cuya rememoración recomienda la tradición. Conservo en este pasaje el nombre árabe Allāh por su carácter técnico: se trata, según Ibn ʿArabī, del Nombre que a todos los demás nombres divinos comprende. Véase, sobre este tema, la obra de Ibn ʿArabī *El secreto de los nombres de Dios*, ed., trad. e int. de P. Beneito, Editora Regional de Murcia, 1996, ²1997.

están en lo cierto quienes profesan que «sólo el tiempo (*dahr*) nos hace perecer» (C. 45:24)¹⁰, ya que únicamente Dios les hace perecer. Aunque quienes profesan esta doctrina ignoran de hecho otra vida que no sea la que vivimos en este mundo y tras la cual fallecemos, han dicho la verdad al manifestar que «sólo el tiempo (*Dahr*) nos hace perecer», puesto que el Tiempo es Allāh mismo. El error de su creencia reside en que con el término «Tiempo absoluto (*Dahr*)» sólo quieren en realidad significar «tiempo condicionado (*zamān*)»: aciertan al emplear el nombre, pero se equivocan al interpretar su significado. No obstante, en tanto que designan [con el nombre *Dahr*] a «Quien hace perecer (*al-muhlik*)» [es decir, Dios mismo] también están en lo cierto con relación al significado y concuerdan por divina providencia con el Nombre revelado.

Si [quienes profesan tal doctrina] hubieran empleado el término *zamān* [en lugar de *dahr*], Dios se hubiera llamado a Sí mismo *Zamān* [en la revelación], así como se ha llamado *Dahr*.

La expresión *al-Dahr* significa «aquello cuyo ser no tiene límite [no acaba]» según aquellos que emplean el término, lo apliquen a lo que quiera que lo apliquen. Así que *al-Dahr*, la Eternidad, es [el nombre de] una realidad inteligible, [atributo] aplicable a quienquiera que sea perdurable (*dāhir*), cuya condición se expresa con el término «Presencia del Tiempo eterno», a la cual se refieren quienes se expresa en árabe diciendo: «no haré tal cosa en toda la eternidad (*dahr al-dāhirīn*)», que equivale en la lengua común a decir *abad al-ābidīn* [lit., «la perpetuidad de las perpetuidades», análogo en este sentido a la expresión «por los siglos de los siglos»].

De hecho, el *Dahr* integra la pre-eternidad (*azal*) y la post-eternidad (*abad*)¹¹. Posee, pues, el Tiempo infinito (*Dahr*) ambas dimensiones, aunque la mayoría de los hablantes lo entiende como Sempiternidad [Perpetuidad o Post-eternidad] (*abad*), considerando equivalentes las expresiones *dahr al-dāhirīn* y *abad al-ābidīn*. Así que [tales hablantes] sólo conocen el Tiempo infinito en tanto que Post-eternidad, pero no en tanto que Pre-eternidad. No obstante, quien [a diferencia de quienes lo consideran sólo como Sempiternidad] considera que, según revela la *Sunna*, el Tiempo infinito es Allāh, entiende entonces que el *Dahr* posee ambas dimensiones, siendo eternidad sin principio ni fin. Sábelo, pues.

En el dominio del tiempo relativo divisible (*zamān*) encontramos un doble o incluso triple tratamiento del tiempo. El tiempo es —como veremos— multidimensional: por un lado, hay un claro sentido de la

10. Alusión a la doctrina de la corriente de pensamiento llamada *dahriyya*, «materialismo», cuya denominación se traduciría más literalmente por «temporalismo».

11. Respectivamente, eternidad sin principio, con cierto sentido retrospectivo, y eternidad sin fin, con cierto sentido de relativa posterioridad futura.

progresión lineal del tiempo irreversible que no se repite y que puede representarse sobre una línea recta horizontal que va del nacimiento a la muerte o de la génesis del hombre primigenio hasta el Último Día. A este tiempo cronológico rectilíneo se contraponen otra dimensión discontinua del tiempo que puede simbolizarse en una cruz con la vertical: los acontecimientos de la historia espiritual son así «intersecciones», descensos desde el plano de lo inteligible al plano de lo sensible o, inversamente, ascensiones. El sentido de cada instante horizontal sólo puede restituirse plenamente en la vertical ascendente, no en la proyección futurible de la encrucijada.

No obstante, como en el reloj, el tiempo lineal puede representarse en un círculo, lo cual permite un tránsito simbólico al tiempo cíclico. El círculo integra en su línea sin principio ni fin la horizontal del tiempo cuantitativo y la vertical del tiempo cualitativo. Este círculo, el símbolo geométrico de la Unidad por excelencia, representa en la obra de Ibn 'Arabī el Círculo de la Existencia que comprende todos los grados de la manifestación.

El transcurso del tiempo es entonces un movimiento cíclico creativo, incesantemente renovado, sin principio ni fin. Cada punto de la circunferencia del círculo es idéntico a cualquier otro, pues todos guardan la misma relación con respecto al Centro. Al considerar el paso circular del tiempo, consideramos cada ciclo en tanto que símbolo de la Unidad. Ya sea un año de 12 meses, una semana de 7 días o un día de 24 horas, cada una de estas unidades constituye un ciclo completo que incesantemente se renueva en un movimiento circular. Cada división del ciclo —en 4, en 7, en 12 o en 24— expresa verdades específicas con relación al todo. En tanto que son un todo en sí mismos, los ciclos pueden considerarse equivalentes unos a otros¹².

Veamos cómo define Ibn 'Arabī el término «día» en el *K. Ayyām al-ša'n*:

Lo que designamos con el término «día» es un ciclo completo de los ciclos de la esfera de las estrellas fijas, que contiene los cielos y la tierra [...] Cada día es el último de [un ciclo de] 360 días [o un año...] y asimismo podemos decir que cada día actualiza todo cuanto ha tenido lugar en los seis días [precedentes de la semana], de principio a fin, ya que en un día tiene lugar el fin de cada uno de esos *otros* seis días y este día contiene, pues, necesariamente, las propiedades de cada uno de ellos. Si esto no es evidente y permanece oculto es porque cada uno

12. Cf. P. Beneito y S. Hirstenstein, *The Seven Days of the Heart*, Oxford, 2000, pp. 145-146.

de estos días tiene un fin particular en sí mismo. Un día, por tanto, comprende 360 grados, de modo que, al recorrer todos los grados, la esfera [de las estrellas fijas] se manifiesta en él por entero. Esto es lo que se llama un día corpóreo (*yawm ḡismānī*).

En el interior de *este día físico* se halla el día espiritual (*yawm rūḡhānī*), durante el cual el intelecto recibe su conocimiento, la visión interna su contemplación y el espíritu sus secretos, así como el cuerpo recibe su alimento, su crecimiento y su desarrollo, salud y enfermedad, vida y muerte, durante el día corpóreo. Desde el punto de vista de sus propiedades —que se manifiestan en el cosmos gracias al poder activo/agente del Alma universal—, hay siete días diferentes: domingo, lunes, martes, etc. A estos días corpóreos corresponden siete días espirituales, de los cuales [únicamente] los gnósticos tienen conocimiento.

Estos días [espirituales] tienen propiedades que *ejercen sus efectos y gobiernan* en el espíritu y en los intelectos en virtud del poder cognitivo del Verdadero, por Quien existen los cielos y la tierra, y esto es la Divina Palabra (*al-kalima al-ilāhiyya*)¹³.

El Šayj describe así tres tipos de día, correspondientes a tres términos coránicos. El primero es el día de la sucesión natural de noche y día (*yawm al-takwīr*), que nos es familiar. El segundo tipo es el día desligado (*yawm al-salj*), conocido sólo por los gnósticos —como en el caso del tercer tipo—, en el cual la noche de un día está conectada con el tiempo diurno de tres días después (por ejemplo, la noche del domingo con el día del miércoles y así sucesivamente). El tercer tipo se llama día entretejido (*yawm al-īlāy*): cada día entretejido se compone de una serie de horas, cada una de las cuales, según determinado orden, corresponde a uno de los días o noches de la semana¹⁴.

Al tratar de este tipo de día espiritual, Ibn ʿArabī remite a su particular concepción de la semana creativa del alma, en la cual el espíritu de cada día corresponde a una esfera celeste, a un profeta y a uno de los siete atributos divinos. Esta héptada creativa está simbólicamente relacionada también con los siete climas de la cosmografía tradicional y con los siete *abdāl* o «sustitutos» de la jerarquía espiritual invisible¹⁵.

13. Cf. K. Ayyām al-ša'n, ed. Hyderabad, 1948, p. 6.

14. Sobre estos tres tipos de día y los diagramas que hemos diseñado para reflejarlos gráficamente, cf. *The Seven Days of the Heart*, pp. 147-155.

15. Sobre este tema, que no desarrollaré aquí, cf. P. Beneito y S. Hirtenstein, «Ibn ʿArabī's Treatise on the Knowledge of the Night of Power and Its Timing»: *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society* (Oxford) XXVII (2000), pp. 1-19.

Con relación al tiempo y la historia imaginales, al explicar la relación de Ibn 'Arabī u otros espirituales con el guía llamado Jidr, dice Henry Corbin:

Sea cual sea el nombre que se atribuya al guía personal invisible, los acontecimientos determinados por su relación con el discípulo no se enmarcan en el tiempo físico cuantitativo; no son mensurables por las unidades del tiempo cronológico, homogéneo y uniforme, reguladas por los movimientos de los astros; no se insertan en la trama continua de los acontecimientos irreversibles. Estos acontecimientos tienen lugar en un tiempo, ciertamente, pero en un tiempo que les es propio, un tiempo psíquico discontinuo, puramente cualitativo, cuyos momentos no pueden evaluarse sino en su propia medida, una medida que en cada ocasión varía por su propia intensidad. Y esta intensidad mide un tiempo en el que el pasado permanece presente en el futuro, donde el futuro está ya presente en el pasado, al igual que las notas de una frase musical, sucesivamente entonadas, no dejan de persistir conjuntamente en el presente para constituir tal frase precisamente. De ahí las recurrencias, la reversibilidad, los sincronismos racionalmente incomprensibles que escapan al realismo histórico, pero resultan accesibles a otro *realismo*, al del mundo sutil, 'ālam al-miṭāl¹⁶ [el mundo de las imágenes subsistentes].

En realidad, no hay propiamente *tiempos distintos*, sino un único Tiempo que se presenta bajo aspectos diversos. Podemos hablar de modalidades o dimensiones del tiempo, pero teniendo en cuenta que es el mismo y único Tiempo el que, según Ibn 'Arabī, se manifiesta en los diversos planos y grados de la existencia a las diversas predisposiciones innatas. Estamos hablando, como hemos visto en el caso de los tipos de días, de «grados» o «planos», ya que, por ejemplo, el día físico *contiene* el día espiritual, que es, por tanto, su interioridad y su sentido, pero que no significa la abolición de sus propiedades en el orden que le corresponde. El tiempo psíquico, espiritual, cualitativo o discontinuo no es, pues, un tiempo radicalmente contrapuesto al tiempo físico cuantitativo, el tiempo cronológico, homogéneo y uniforme de la causalidad, sino *otra dimensión del Tiempo*.

16. Véase H. Corbin, *La Imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, Destino, Barcelona, 1993, p. 49.

II. EL TIEMPO DE LAS OBRAS Y EL TIEMPO DE LA GNOSIS:
PASADO Y FUTURO DE LA MÍSTICA EN EL *LIBRO DE LA DEVELACIÓN*

En su introducción al *Libro de la develación de los efectos de los viajes*¹⁷ (o, alternativamente, *Libro de la develación de los frutos de los libros revelados*), Ibn 'Arabī se refiere a aquellos que «son conducidos en el viaje en Dios» (lit., «aquellos a quienes se hace viajar en Él»), es decir, aquellos que no viajan por sus propios medios, esfuerzo y facultades sino por la gracia de la divina providencia. Dice el autor que estos «a quienes se hace viajar en Él [...] son los enviados, los profetas y los elegidos de entre los allegados a Dios (*awliyā'*), como los verificadores de la Realidad (*muḥaqqiqūn*) entre los maestros sufíes (*riyāl al-ṣūfiyya*), tales como Sahl b. 'Adb Allāh [al-Tustarī], Abū Yazīd [al-Baṣṭāmī], Farqad al-Sabajī, al-ʿYunayd b. Muḥammad y al-Ḥasan al-Baṣrī, y otros cuya celebridad ha perdurado hasta nuestros días».

*El predominio pasado de las obras
y el predominio futuro del conocimiento*

Tras esta mención de sus predecesores en la Vía, Ibn 'Arabī introduce, con el trasfondo tanto histórico como escatológico propio de la historia espiritual o historia imaginal, una reflexión sobre la relación inversamente proporcional en la era islámica entre las «obras» y la «gnosis», entre el «hacer» y el «saber», que constituye el punto de partida de un posible planteamiento de la actualidad y el futuro de la mística. Dice:

En cualquier caso, nuestro tiempo de hoy en día, al estar más próximo a la Morada del Más Allá [la Morada Postrera], no es como el tiempo pasado. La develación (*kaṣf*) se multiplica en nuestros días entre quienes están dotados de *esta facultad* y los destellos de las luces han comenzado a brillar y manifestarse [con claridad y profusión], de suerte que las gentes de nuestro tiempo tienen acceso a la develación más rápidamente y asimismo gozan de más visión *testimonial interior* (*ṣuḥūd*), de un conocimiento *directo* (*ma'rifa*) más abundante y de una aprehensión más perfecta de las realidades superiores (*ḥaqā'iq*), pero en *contrapartida* sus obras son menos numerosas que [las obras de quienes vivieron] en el tiempo precedente (*al-zamān al-mutaqaddim*).

17. Véase Ibn 'Arabī, *Le Dévoilement des effets du voyage* (*K. al-Isfār 'an natā'i'y al-asfār*), Éclat, Combas, 1994, pp. 9-11.

Aunque cabe hacer extensiva tal afirmación a todo el pasado, entiendo que el autor se refiere aquí al ciclo islámico y, por tanto, a una «primera parte» de la era islámica que llegaría hasta sus días, tras lo cual habría, según propondré luego, un tiempo subsecuente. Sigue diciendo con relación a los espirituales del pasado:

Éstos realizaban más obras pero recibían menos aperturas espirituales y revelaciones que nosotros en nuestra época, dado que ellos estaban más alejados [del advenimiento de la Otra Vida¹⁸].

Hay que exceptuar, no obstante, el tiempo de los Compañeros [del Profeta], pues quienes, de entre ellos —debido a que fueron gratificados con la visión del Profeta, que Dios le bendiga y salve, y con la proximidad de los espíritus *angélicos* que, a cada nuevo hálito, descendían sobre él—, habían sido iluminados, que eran muy pocos, tuvieron *todo* esto [es decir, revelación, visión, gnosis]. Entre ellos se contaron Abū Bakr al-Šiddīq, ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb, ‘Alī Ibn Abī Ṭālib —que Dios esté satisfecho de ellos— y sus semejantes.

En el pasado predominaba, pues, la práctica, así como en nuestro momento predomina la ciencia¹⁹, cuyo predominio no cesará de incrementarse progresivamente hasta que tenga lugar el [segundo] descenso de Jesús —la paz sea con él—, y esto hasta tal punto que una sola oración²⁰ realizada hoy por nosotros equivale a [todos los actos de] adoración de una persona de antes durante toda su vida (*wa-l-rak‘atu l-yawma minnā ka-‘ibādati šajšin mimman taqaddama ‘umra-hu kulla-h*)).

A este respecto el Profeta —Dios le bendiga y salve— dijo *dirigiéndose a sus coetáneos*: «Quien de entre ellos obre entonces [es decir, en la inmediatez del Fin escatológico], recibirá una retribución equivalente a la de cincuenta hombres que realicen obras como las vuestras». ¡Qué expresión tan excelente y qué sutil alusión!

La afirmación de Ibn ‘Arabī es así de tajante y de atrevida. Desde luego, en el texto el «obrar» se refiere siempre a las obras de adoración, así como el «saber» se refiere al conocimiento místico. Pudiera haber dicho el autor simplemente que las obras, al resultar cada vez más difícil su realización, tendrían cada vez más valor. Sin embargo ha preferido equiparar abiertamente una *rak‘a* a toda una vida de ora-

18. Referencia implícita al Fin de los Tiempos seculares y de este ciclo terrenal de la historia espiritual de la humanidad, es decir, a la llegada de la Hora que clausura el tiempo cronológico histórico e inaugura la plena manifestación del tiempo imaginal.

19. Es decir, «ha comenzado el predominio del saber» propio de la era akbarī —de luna llena a luna nueva.

20. Lit., «una sola *rak‘a*», es decir, una de las secuencias de movimiento y plegaria que se repiten en la *azalā* u oración ritual islámica prescrita.

ción. Esta equivalencia no deja de sorprenderme y me pregunto: si el autor consideraba que esto era ya así en su tiempo, ¿cuál sería a sus ojos la situación ocho siglos después?

En cualquier caso, esta equivalencia ha de entenderse a la luz de la doctrina del «conocimiento acumulativo» que veremos a continuación.

El texto suscita también esta pregunta: ¿cuál ha sido el punto de inflexión entre el predominio del hacer y el del conocer? La respuesta pudiera ser ésta: el propio Ibn 'Arabī, que, como luna llena de la santidad muhammadí, culmina un ciclo islámico pre-akbarí e inaugura otro post-akbarí que correspondería simbólicamente a la luna menguante y culminaría con la llegada de la Hora.

La inminencia de la Hora y la manifestación de las propiedades del Mundo Intermedio de la Imaginación

Sigue el diciendo el texto:

Esto que hemos referido se debe al hecho de que se aproxime el Tiempo (*al-zamān*) [es decir, su consumación, la Hora que clausura este ciclo] y a la manifestación de la ley que rige el mundo intermediario (*ḥukm al-barzaj*).

Cita entonces el Šayy fragmentos de dos hadices relativos a algunas de las señales del advenimiento de la Hora, mencionadas por el Profeta, que se refieren, por ejemplo, a un árbol dotado de habla. Entonces el autor se pregunta: «Esto que tendrá lugar en este mundo, ¿no se producirá acaso por efecto de la manifestación de la Morada del Más Allá que es la Morada de la Animación (*al-Dār al-Ḥayawān*)?»²¹.

Se trata aquí del Mundo Imaginal o dominio de la Imaginación activa, autónoma, de las imágenes subsistentes. En esta dimensión intermediaria que reúne lo inteligible y lo sensible, lo espiritual y lo corpóreo, dimensión análoga al sueño, es donde tienen lugar las visiones y los fenómenos de ultratumba que describe la escatología. La manifestación en el mundo secular de las propiedades de este plano espiritual de los cuerpos sutiles, donde todos los seres están animados y las dimensiones espacio-temporales no son lineales, se acrecentará progresivamente cuando la llegada de la Hora sea inminente. Este dominio de la Tierra de la Realidad, el Mundo Imaginal, constituye la clave

21. Lit., «la Morada Animada», es decir, donde todo —incluidos los seres de apariencia inanimada en la tierra— está animado, dotado de vida manifiesta.

para comprender el sentido del tiempo entre los sufíes y, en particular, entre los akbaríes.

*La distribución del conocimiento acumulativo
y la irradiación desbordante de los santos tardíos*

Un último párrafo relativo a la distribución del conocimiento entre los santos de un mismo tiempo nos interesa ahora. En tiempos de mayor dispersión general, más conocimiento atesora y preserva el gnóstico. Dice Ibn 'Arabī:

El conocimiento (*'ilm*), que es a la vez único y difuso, requiere portadores [depositarios que lo actualicen, preserven y transmitan]. Cuando crece el número de sus portadores debido a la proliferación del justo y virtuoso cumplimiento (*ṣalāh*)²² [entre las personas de una época determinada] —ya que *aquí* se trata *específicamente* del conocimiento propio de los justos (*'ilm al-ṣāliḥīn*)—, el conocimiento se distribuye entre ellos (*qusima 'alayhim*). A ello se debe que no abundara entre quienes nos han precedido. *Además*, quien tenía algo de conocimiento no dejaba que se manifestara abiertamente, ya que lo dominaba *plenamente*²³. Por el contrario, cuando los portadores [o depositarios del conocimiento, los que pueden hacerse cargo de él] son poco numerosos debido a la proliferación de la corrupción dispersiva entre el común de los hombres, el justo *en contrapartida* lo recibe en mayor abundancia, ya que se hace cargo de la parte [de conocimiento] que correspondería a cada hombre disperso, de la cual es heredero. Y es por esta razón que el conocimiento, la apertura espiritual y la revelación son más abundantes entre quienes pertenecen a épocas ulteriores (*al-muta'ajjirūn*). Cuando alguno *de entre ellos* posee parte del conocimiento, éste se torna manifiesto, ya que, debido a su profusión, le desborda²⁴. ¡Glorificado sea Quien a todos da!

Aquí acaba la traducción del pasaje. Lo que ahora más nos interesa a propósito de esta teoría sobre la distribución del conocimiento en cada época es la idea implícita de que la «cantidad» de este conocimiento único —la integridad de este divino depósito (*amāna*) confiado al ser humano— permanece constante, sólo varía su difusión. A menor número de gnósticos corresponde mayor grado de actualiza-

22. La adecuación a la Verdad revelada y a la solicitud divina.

23. Es decir, tenía tal control sobre su estado que la ebriedad interior no le desbordaba y podía mantener la sobriedad espiritual.

24. Lit., «le supera», «le domina».

ción del conocimiento, cuya profusión da lugar a una mayor exteriorización. El caso del propio Ibn 'Arabī parece ejemplificar esta profusión desbordante del conocimiento. Creo entender que este «desbordamiento» que lleva al místico a mostrar su conocimiento²⁵ no sería considerado como una incontenencia o descontrol reprochable o desaconsejable en una época en que, precisamente por el oscurecimiento de la ignorancia y la dispersión generales, el místico «detenta» más conocimiento y es más necesaria su irradiación. El carácter desbordante del conocimiento no implicaría, pues, una debilidad por parte del místico, sino que se correspondería con la necesidad de los tiempos.

Podemos deducir, entendiendo que estemos *histórica o espiritualmente* en el mismo ciclo del que trata Ibn 'Arabī, que en nuestros días habría, según el autor, menos justos que en el pasado pero con una mayor proporción de conocimiento «acumulado» y, por tanto, con una mayor responsabilidad con relación a la *amāna* o divino depósito.

Según la doctrina de la santidad de Ibn 'Arabī, el número de representantes de la jerarquía invisible, compuesta por el Eje del Tiempo, los cuatro Polos (*aqṭāb*) y los siete Sustitutos (*abdāl*), entre otros grados, necesariamente permanece constante en una continuada sucesión, ya que, por ejemplo, si el Eje se desvaneciera el mundo manifestado no podría subsistir, pues el depósito (*amāna*) ha de ser preservado hasta el final del tiempo cronológico. Así que, en principio, sólo puede disminuir el número de los santos que no desempeñan funciones en el orden cósmico dentro de la cúpula de la jerarquía invisible²⁶.

Al final del ciclo, al mostrarse Dios abiertamente el Día de la Reunión en el Más Allá, desaparecen las determinaciones cronológicas y el círculo de la existencia se revela epifanía: sólo subsiste entonces el tiempo espiritual cualitativo.

Tras comentar el texto de Ibn 'Arabī sobre el predominio de las «obras» o del «conocimiento» en los hem Ciclos de la era islámica, explicaré brevemente algunas nociones esotéricas del autor acerca de la santidad mahomética.

25. Como, por ejemplo, en el caso de las locuciones teopáticas del tipo «Yo soy la Verdad» o «¡Gloria a Mí!», pronunciadas por al-Ḥallāṣ o Abū Yazīd al-Basāmī. La tradición entiende que es Dios mismo quien habla en primera persona por boca del gnóstico sin que éste tenga control alguno de sí mismo.

26. Sobre esta doctrina sufí de la jerarquía espiritual remito al mencionado ensayo de M. Chodkiewicz *Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Paris, 1986.

El ciclo de la santidad mahomética

En su condición de «Sello de los profetas», Muhammad culmina el ciclo histórico de la profecía, pero al coronar la manifestación del mensaje profético, no clausura sino que, por el contrario, inaugura el ciclo muhammadí en el que ha de manifestarse la plenitud de la *walāya muḥammadiyya*, la realización de la santidad propia de los herederos espirituales del Enviado. Ya sea en su realidad primordial preadánica —en tanto que Luz mahomética—, ya sea en la manifestación temporal de su actualización histórica, Muhammad es el Mensajero a quien el Creador ha otorgado la palabra *totalizadora* (*yāwāmi 'al-kalim*), es decir, la síntesis que integra, comprende, verifica y actualiza la totalidad de los sucesivos mensajes proféticos que, en el ciclo histórico, la han precedido. Así, pues, el profeta Muhammad cierra el ciclo «solar» de la revelación profética legislativa y abre un nuevo ciclo «lunar» en que la espiritualidad muhammadí ha de manifestarse entre los amigos de Dios (*awliyā'*), lo cual no excluye que otras modalidades de herencia espiritual —davídica, mosaica, crística, mariana...— continúen manifestándose en ese mismo ciclo. Pues bien, según el testimonio del propio maestro y de sus seguidores, Muḥammad Ibn 'Arabī —conocido como Muḥyī l-Dīn, «el Vivificador de la fe»— ocupa, en el plano de la santidad (*walāya*) —la cual está sujeta a la revelación profética—, y con relación a sus diversas tipologías, una posición axial análoga a la que ocupa Muhammad entre los enviados en el ámbito de la profecía. Ibn 'Arabī se proclama —aunque lo hace con cierta discreción—, Sello de la santidad muhammadí, lo cual no quiere decir que tras él, en el plano de la manifestación histórica, no haya otros herederos de la espiritualidad de Muhammad.

En esta condición de sello muhammadí se cifra la singularidad de la función iniciática del maestro andalusí, pleno heredero e intérprete por excelencia de la espiritualidad mahomética. Habría un antes y un después de Ibn 'Arabī en el ciclo muhammadí, pero el Šayj al-Akbar, Maestro Máximo de los Dos Horizontes, al culminar el plenilunio de la santidad mahomética, no clausura el ciclo, sino que inaugura la fase de la repercusión de su enseñanza. En términos propios del simbolismo akbarí, cabría hablar, pues, de una fase creciente y de otra menguante en la santidad muhammadí.

Así la fase creciente corresponde al perfeccionamiento de la gnosís que culminaría con la perfecta armonía de «conocimiento» y «realización» (*ʿilm/ʿamal*) actualizada por Ibn 'Arabī, y la luna menguante correspondería a una progresiva disminución de la capacidad de «obrar»

que mermaría —en la mayoría de la gente— las posibilidades de actualizar las virtualidades de la gnosis, reservada a unos pocos. Creo deducir del texto que el periodo de la enseñanza de Ibn 'Arabī, a semejanza del tiempo del Profeta, habría sido un tiempo con carácter excepcional que habría permitido una perfecta conjunción del obrar y el conocer en su entorno espiritual.

III. CONSIDERACIONES FINALES

A la cuestión acerca del futuro de la mística en el siglo XXI se suman otras dos cuestiones previas: ¿de qué clase de mística y de qué clase de siglo hablamos?

Para responder a estas cuestiones no se ha tratado aquí de la aspiración al conocimiento y de la divulgación de las formulaciones de los místicos en un futuro próximo, sino de la previsión de un ciclo de tiempo cualitativo en la obra de Muḥyiddīn.

Si nos referimos a los *awliyā'*, los santos allegados, y a un tiempo avanzado —acaso en el «segundo hemicycle» de la era crística o de la era muhammadí—, entonces, según la previsión espiritual y escatológica de Ibn 'Arabī para el tiempo futuro, lineal o circular, el futuro de la mística es un tiempo de pocos gnósticos —lo cual no afecta a la necesaria permanencia de los que detentan funciones cósmicas en la jerarquía invisible—, con un gran conocimiento acumulado que, por su profusión desbordante, tiende a darse a conocer, a manifestarse abiertamente.

¿Podría aducirse a este respecto que en la actualidad hay «pocos santos» visibles que detentan un gran conocimiento místico que se manifiesta y se difunde hoy de modo más ostensible que el conocimiento de los místicos del pasado?

La respuesta queda en suspenso, pues sólo podrían responder quienes estén capacitados para una apreciación global, universal, de la manifestación del espíritu en los diversos tiempos de los diversos mundos que constituyen la existencia.

En otro fragmento del hadiz que ya se ha citado al traducir el *Libro de la revelación* dice así el Profeta:

Ordenaos el bien y prohibíos el mal, hasta el momento en que veas que se alienta la avaricia, que se siguen las pasiones, que se prefiere este mundo [al Más Allá] y que cada uno se complace en su opinión; entonces ocúpate de tu propia alma y deja al común de los hombres,

pues llegarán días en los cuales resistir las pruebas será como agarrar un ascua²⁷.

Su consejo es, pues, que a la enorme dispersión y secularización de ese porvenir —disgregada la comunidad espiritual— el aspirante a la realización del conocimiento responda con retiro interior. A la progresiva exteriorización del conocimiento desbordante de los gnósticos se contrapone, pues, este movimiento de interiorización y concentración en la propia alma. Para perfeccionar su condición de siervo y restituir el teomorfismo original de su naturaleza adánica, el aspirante requiere, frente a una tendencia dispersiva creciente, de mayor concentración unitiva.

No voy a comparar las señales de la Hora que describe la escatología, como ya hicieron siglo tras siglo quienes desde las diversas religiones han promovido movimientos mesiánicos y milenaristas, con los fenómenos de nuestra actualidad. Los ejemplos pasados muestran que los apocalípticos muy a menudo han considerado que tales señales se manifestaban ya en su tiempo y que el Fin era inminente. En este contexto, nos interesa más el carácter simbólico y el significado espiritual de los ciclos en el orden microcósmico, es decir, en el mundo interior del alma.

Si la pregunta acerca del porvenir de la mística se plantea en términos de tiempo cualitativo «entretejido», sólo cabe responder que cada instante será lo que le corresponda ser en el orden divino y será en consonancia con el entramado de los tiempos, en cuya trama pretérito, presente y futuro se presentan como un único presente del saber y el amor divinos.

Según la doctrina sunní de Abū Ḥāmid al-Gazālī o Ibn ʿArabī, este mundo existente es necesariamente el mejor de los mundos posibles, ya que Dios, en su infinita generosidad, no habría privado a su creación de otra posibilidad mejor²⁸. Dios da a cada cosa lo que le corresponde. Cada cosa ocupa en el orden universal el lugar que le toca: está en el sitio justo, en el instante preciso y del modo oportuno. Este

27. Tirmidī, *Yāmic*, *Tafsīr* 5:11.

28. Sobre la gracia omnímoda de Dios, su amor hacia todo lo creado y la belleza de toda manifestación, véanse mis artículos «The Presence of Superlative Compassion (*Raamūt*): On the Name(s) *al-Ramān al-Raīm* and other terms with the lexical root *R-Ḥ-M* in Ibn ʿArabī's work»: *JMIAS* XXIV (1998), pp. 53-86; «La doctrina del amor en Ibn ʿArabī: comentario del Nombre divino al-Wadūd»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid) 18 (2001), pp. 61-77; y «On the Divine Love of Beauty»: *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabī Society* (Oxford) XVIII (1995), pp. 1-22.

optimismo existencial, que no es un fatalismo reductivo, supone que, en última instancia, cualquiera que sea el futuro de la mística en la megalópolis moderna, éste será exactamente, desde el punto de vista de la metafísica sufí, lo que tenga que ser de toda eternidad o, si se me permite la expresión, de todo presente.

Como sugiere la imagen evangélica, «el viento sopla donde quiere»; de igual forma, dondequiera que haya un místico, allí está el presente de la mística, que, desde una perspectiva secular, nunca ha tenido futuro.

Finalmente, quisiera añadir una breve reflexión acerca de mi experiencia como estudioso de la actualidad del sufismo. En sucesivos viajes de investigación no he dejado de visitar a quienes se proclaman sufíes. Entre ellos he encontrado a algunos de los hombres y mujeres más inspirados, penetrantes, amables e impactantes que he conocido en mi vida. En muchas ocasiones me ha impresionado la profunda humanidad que se respira en su compañía. Probablemente sólo haya conocido a unos pocos maestros del arte del espíritu entre un buen número de imitadores y charlatanes. Hay al menos dos indicadores comunes que he percibido netamente en presencia de aquellos a quienes he sentido y considerado auténticos espirituales: uno de ellos ha sido la clara sensación de haberme hallado serenamente desnudo ante ellos, con la certidumbre de que, acaso por reflejo de su propia luz, estos espirituales pueden ver el ser interior, de modo que se comunican directa y abiertamente con él. Otro indicador, en esta vivencia, es el reconocimiento de la manifestación conjunta en estos seres humanos excepcionales de lo que los sufíes llaman Majestad y Belleza, lo cual se refleja en una imponente y profunda dignidad acompañada de una paz sencilla y generosa que incluye una exquisita cortesía y un amable y relajado sentido del humor. Creo, en efecto, haber estado en presencia de algunos hombres y mujeres santos y cabe decir que después de esa experiencia no he podido volver a generalizar sobre la condición de los seres humanos. Así que cuando me doy cuenta de que voy a decir algo como «es que los seres humanos somos esto y lo otro» o «nos comportamos así y así», o bien me callo o bien digo: «algunos seres humanos...», y guardo la bella memoria de esos encuentros que tanto agradezco a la vida. Sean quienes sean esos seres humanos en cada tiempo, siempre he tenido la impresión de que el futuro de la mística está en buenas manos.

ISBN 84 - 8164 - 560 - 5



9 788481 645606