

IBN 'ARABĪ: HEREDERO DE LA PERPLEJIDAD

Los calificativos elogiosos que diferentes autores han dedicado a la figura de Ibn 'Arabī nos dan una idea aproximada de la envergadura intelectual y espiritual del personaje. Mar sin límites, montaña cuya cima se pierde en las nubes, uno de los mayores teósofos y visionarios de todos los tiempos, son, por ejemplo, algunas de las palabras que le dedica Henri Corbin, autor de *La imaginación creadora*, uno de los estudios más importantes publicados sobre el gran maestro andalusí. Pero, como ha señalado también William Chittick, otro destacado especialista en la materia, dado que la mayoría de los trabajos de Ibn 'Arabī siguen sin ser estudiados, editados o publicados, todos los eruditos que se han dedicado a explicar su pensamiento han señalado la naturaleza tentativa de sus esfuerzos. Lo que significa que queda mucho por descubrir y casi todo por decir.

Ibn 'Arabī nació en Murcia, el 28 de julio del año 1165, y falleció en Damasco, el 16 de noviembre de 1240, a la edad de setenta y cinco años. La principal fuente de datos de que disponemos acerca de su vida son, durante la primera mitad, las referencias autobiográficas con las que él mismo adorna varios pasajes de sus libros, mientras que las noticias referentes a la segunda parte y sus abundantes viajes por Oriente Medio, una vez cumplidos los cuarenta años, nos las proporcionan los diferentes permisos de lectura (*samā'*) de sus libros, que concede en distintas fechas y ciudades, así como los datos dispersos —y, en ocasiones, poco fiables— que recogen algunos historiadores.

Dos precisiones tan sólo. La primera es que, debido a que el árabe se escribe muchas veces sin anotar las vocales en el texto, resulta imperativa la lectura en viva voz, por parte del autor o en presencia de este, para transmitir correctamente el contenido. Se trata de una mezcla de transmisión oral y escrita. Y en esos certificados de lectura se recoge, además, el lugar y la fecha en que ha sido leído el texto y el nombre de los presentes. La segunda aclaración tiene que ver con el hecho de que la mediana edad es fundamental en la vida del gran Šayj, ya que la divide en dos mitades perfectamente diferenciadas, la parte transcurrida en Occidente y la acaecida en Oriente, es decir, el periodo andalusí-magrebí, plagado de profundas experiencias, revelaciones fulgurantes y relaciones estrechas con maestros tanto humanos como no humanos, y la segunda, consagrada a la tarea de difundir su enseñanza, en la que también establece sólidos lazos discipulares y familiares y tiene varios hijos. Más en concreto, tuvo dos hijos varones y, que se sepa, al menos una hija.

Al principio del libro de *Los engarces de la sabiduría (Fuṣūṣ al-Ḥikam)*, Ibn 'Arabī nos dice de sí mismo que no es un profeta ni un mensajero, sino un heredero (*wārīt*), un receptor de la sabiduría profética. El término «heredero» tiene un significado muy preciso en la visión akbarí de la santidad, ya que cada santo recibe una determinada herencia profética. Hay santos que son crísticos (o *isāwīs*) y siguen los pasos de Jesús, recibiendo de él su sabiduría y carismas específicos. Otros son mosaicos, abrahámicos, muḥammadíes, etcétera, o bien

son herederos de varios profetas. Ibn ‘Arabī se declara, en distintas etapas de su existencia, crístico, mosaico, heredero del profeta Hūd y, por último, muḥammadí. La herencia espiritual recibida por cada santo puede ser completa o parcial, aunque siempre se corresponderá con la tipología profética predominante. Por ejemplo, uno de los principales rasgos de quienes heredan la sabiduría de Jesús es la compasión ilimitada hacia todas las criaturas o, gracias al poder de su energía espiritual, la capacidad de sanar enfermedades e incluso de devolver la vida. Por su parte, lo que identifica a los herederos muḥammadíes, además de su pura y completa servidumbre con respecto a Dios, es que participan de la cualidad sintética del mensaje de Muḥammad, abrazando, en esencia, la enseñanza de todos los profetas anteriores.

Por otro lado, el estudio de sus escritos de juventud nos revela que la mayoría de los temas y símbolos que abordará en sus trabajos de madurez ya se encuentra reflejada en ellos. La temática no aparece poco a poco y no responde al capricho creativo, sino a una impronta espiritual cuyo origen ha de buscarse, tal como nos revela, en el primer retiro efectuado durante su temprana adolescencia, siguiendo una llamada interior y cuando aún no contaba con la guía de maestro alguno, pues él mismo nos indica que salió de él poseyendo todos los conocimientos de que haría gala posteriormente. También es cierto que varios textos del periodo andalusí serán retomados y vueltos a abordar del mismo modo o con ligeras variaciones en su enciclopédica obra, *Las iluminaciones* [o aperturas] *de La Meca (Futūḥāt al-Makkiyya)*, cuya traducción ocuparía (según estimaciones) varios miles de páginas. Este trabajo es un auténtico compendio, casi enciclopédico, en el que se abordan diferentes campos del saber islámico como, por ejemplo, cosmología, jurisprudencia, interpretación esotérica de las letras del alifato, comentarios esotéricos a las azoras coránicas, significado de los diferentes actos rituales, estaciones del sendero espiritual, conocimientos y carismas alcanzados en cada una de ellas, etcétera, todo ello salpicado con diversas e importantes referencias autobiográficas.

Los trabajos de Ibn ‘Arabī suman, en total, más de trescientos libros reconocidos (algunos de ellos perdidos y otros, por fortuna, aún accesibles) y varios cientos de dudosa atribución. Ningún otro escritor, pensador o filósofo de la historia de la literatura hispana —y creo que de la literatura árabe— cuenta con una obra tan abundante. Sin embargo, siempre que se habla de la producción literaria del gran maestro andalusí, no debemos olvidar que, como él mismo subraya: «A diferencia de lo que es costumbre en otros escritores, en todo lo que he escrito no me he planteado previamente objetivo alguno. Los destellos de la divina inspiración solían descender sobre mí e incluso sobrecogerme, de modo que sólo podía liberarme de lo que me había sido revelado y sacarlo de mi mente consignándolo por escrito. Si mis trabajos parecen atenerse a alguna forma de composición, esta es completamente involuntaria. Algunos de ellos los escribí por mandato divino, mientras que otros me fueron revelados en sueños o mediante algún tipo de revelación mística».

Aunque Ibn ‘Arabī vivió hace más de ocho siglos, sus ideas tienen una proyección universal innegable y siguen sirviendo de inspiración a artistas,

escritores y filósofos de todo pelaje. Se han publicado estudios comparando el pensamiento akbarí y el de Meister Eckhart, Leibniz, Kierkegaard o Jacques Derrida, por ejemplo. No es de extrañar que, deslumbrado por un tipo de narrativa que, en España y en Europa, tardará siglos en formalizarse, el prestigioso historiador Américo Castro viese, en algunos escritos de nuestro autor, la semilla nada menos que de Cervantes. Según explica, Ibn ‘Arabī es un «narrador infatigable de los más mínimos detalles de su vida, sin olvidar tiempo y espacio». Y señala refiriéndose a la descripción que de Nizām, la amada ideal, nos brinda en su introducción explicativa a su colección de poemas de amor místico, *El Intérprete de los deseos (Taryumān al-Ašwāq)*: «Desde el vuelo lírico, el estilo desciende a la observación de un humilde hecho de experiencia que se integra en el complejo realidad ideal-realidad empírica. He aquí una célula de lo que un día será la novela de Cervantes». Y añade: «Los sucesos son aquí pura vivencia. Lo más próximo a esta forma (que no género) de literatura sería la *Vida* de santa Teresa, más bien que las *Confesiones* de san Agustín, en cuya conciencia se desvanece pronto el espectáculo del mundo sensible».

A pesar de las visiones estereotipadas que a este respecto suelen enarbolarse en contra del islam, uno de los rasgos que más suelen llamar la atención de la vida y obra del gran Šayj es su profundo respeto por las mujeres y el principio femenino. Algunas de sus maestras más importantes, como Fātima de Córdoba y Yasmīna de Marchena, fueron ancianas venerables, y también tuvo numerosas discípulas. Nos relata asimismo que concedió, en sueños, la transmisión del manto iniciático a más de catorce mujeres. Y, en un texto titulado *La perla preciosa (al-Durrāt al-fājirah)*, en el que recoge las biografías de varias maestras y maestros, nos habla de una mujer, llamada Zaynab al-Qal’iyyah, que, además de seguir escrupulosamente los periodos de plegaria, era una de las personas más inteligentes de su época. Y, si nos movemos al plano metafísico, al-Qāšānī (m. 1330 d.C.), seguidor de Ibn ‘Arabī, escribirá, en su comentario a *Los engarces de la sabiduría*, lo siguiente: «La base u origen primigenio de todo se denomina madre (*umm*), porque la madre es el tallo del que brotan todas las ramas. [...] El origen de todos los orígenes, más allá del cual no hay nada se llama en femenino *ḥaqīqa* o Realidad trascendente [...] y las palabras que se refieren a la esencia divina, ‘*ayn* y *dhāt*, también son femeninas».

De la mujer afirma Ibn ‘Arabī que es la perfecta teofanía o el lugar en el que Dios se manifiesta de la manera más plena, puesto que ella no sólo es creada, sino también creadora de vida. Y también asegura que el acto sexual está muy cerca de lo divino, unas ideas bastante atrevidas que, si bien pueden recordar a tradiciones orientales como la del tantra, no dejan de ser llamativas en un musulmán murciano que vivió entre los siglos XII y XIII. Y escribe a este respecto: «Al-lāh no puede ser contemplado en ausencia de soporte porque la esencia de Al-lāh es independiente de los mundos [...] La contemplación implica necesariamente un soporte sensible; es por eso que la contemplación de Dios en las mujeres es la más completa y perfecta. Y la unión más grande es la unión sexual».

La concepción ultrarrefinada del amor es otra de las facetas de Ibn ‘Arabī, en mi opinión, por la que se siente atraído cualquier lector, ya que, como es bien sabido, declara profesar la religión del amor por encima de todas las demás religiones. Pero el amor al que se refieren sabios sufíes como Rūmī o Ibn ‘Arabī es un amor místico, apasionado y, hasta cierto punto, escandaloso, una auténtica locura de amor, si bien conjuntada con una comprensión genuina de la naturaleza más profunda de la realidad. Y expresa en este sentido: «Dios nos colmó con este amor, pero nos dio, sin embargo, la fuerza para dominarlo. ¡Por Dios!, si tuviera que imaginar que el amor que siento se presentase ante el cielo, este se hendiría; o a las estrellas, estas se derrumbarían; o a las montañas, estas se desplazarían. Esta es mi experiencia de un amor padecido por el Ser verdadero que me ha concedido la fuerza que emana de sus herederos, y este amor es el capital de los amantes. ¡En esta materia he visto cosas asombrosas que ninguna descripción se atrevería a transmitir!».

Y, cuando se refiere a la conjunción de amor y conocimiento, quiere decir que el amante sabe a ciencia cierta quién es el sujeto y el objeto verdadero de su amor, pues, tal como subraya: «El objeto del amor, bajo todos sus aspectos, es Al-lāh». Así pues, nadie ama sino a Dios, aunque este permanezca velado bajo el deseo o el apego a personas u objetos específicos e incluso «al dinero, el honor y todo lo que sea amado en este mundo». Pero los gnósticos del amor no escuchan poesía, ni canción, ni alabanza, ni poema erótico, sin que, tras el velo de las formas, identifiquen solamente a Al-lāh porque, como también señala en *Las iluminaciones de La Meca*, «es Él quien se muestra en cada faz, a quien se busca en cada señal, a quien todos los ojos contemplan, a quien se rinde culto en toda adoración y a quien se procura en lo visible y lo invisible. Ni una sola de sus criaturas puede dejar de encontrarlo en su naturaleza original».

Otro motivo principal de mi interés por Ibn ‘Arabī es lo que se ha dado en llamar «Dios», Al-lāh, Realidad, Existencia Absoluta, etcétera, del cual nuestro autor es un fiel exponente. De hecho, toda su obra no tendría sentido en ausencia del factor divino, pues lo que en ella nos refiere no es otra cosa que el itinerario que conduce al reconocimiento de aquello que siempre va con nosotros, ya que, como señala el Corán: «Al-lāh está más cerca de vosotros que vuestra vena yugular» (50:16). ¿Pero qué se quiere decir, en cualquiera de sus variantes idiomáticas, con el término «Dios», una palabra que despierta de inmediato reacciones enconadas de todo tipo?

Uno de los intentos de definición, a la postre siempre imposibles, que de Al-lāh nos proporciona el teólogo mutazilí, Abū l-Hudhail al-Alaf (m. 840 ó 850) es la de que Él se conoce a sí mismo por sí mismo en un acto de conocimiento que es su yo; o, dicho en palabras del gran filósofo persa al-Farabī: «Es el acto del pensamiento en su pureza, es el puro objeto pensado, el puro sujeto que piensa. En Él estas tres cosas son una sola [...] Es el primer amante y el primer amado». Por su parte, el gran místico alemán Meister Eckhart señala: «El conocedor y lo conocido son uno. Los simples imaginan que deberían ver a Dios como si Él estuviese allí y ellos aquí. No es esto; Dios y yo somos uno en el conocimiento».

Yendo un poco más lejos, en sus *Yogasūtras*, Patañjali, el sistematizador del yoga clásico hindú, explica del siguiente modo el estado supramental de *samādhi*: «Cuando la actividad mental desaparece, el conocedor, el conocimiento y lo conocido se unifican completamente» (*Yogasūtras*, I.41). Y, yendo aún más lejos, también la tradición dzogchen del budismo tibetano señala que *rigpa* (*vidyā* en sánscrito) o la suprema sabiduría no nacida es un conocimiento que se conoce a sí mismo.

Esta es también parte de la descripción que nos brinda Ibn ‘Arabī de su encuentro, mientras circunvalaba la Kaaba, con el «joven eterno» que le inspirara su grandiosa obra, *Las iluminaciones de La Meca*, el cual —escribe— «no está ni vivo ni muerto, [es] el compuesto simple, el envolvente y lo envuelto [...], el conocimiento, lo conocido y el conocedor».

Más allá de comparaciones fáciles y de paralelismos cazados al vuelo, lo que quiero subrayar es que, cuando sufíes como Ibn ‘Arabī, Rūmī o Sohrawardī nos hablan de eso que llamamos «Dios», no están refiriéndose a ninguna especie de superentidad antropomórfica, paternalista, amenazadora y fuente de terror metafísico, sino a un fenómeno espiritual de naturaleza profunda, que se enmarca dentro de las potencialidades infrautilizadas que alberga el fondo de la mente humana. El hecho de que las iglesias de aquí y de allá se hayan dedicado durante siglos a inculcar a sangre y fuego una imagen tétrica de la divinidad, ha llevado a muchos a despreciar, no sin motivos, la idea por vana, absurda y contraria al sentido común. Sin embargo, para algunos raros individuos, Dios no es una idea remota, un nombre vacío o una creencia ciega, sino una experiencia irrefutable y mucho más real incluso que su propia persona. No en vano, una de las múltiples denominaciones que recibe Al-lāh, en esta tradición, es la de «Realidad» o «Ser verdadero».

Pero Dios es indemostrable no sólo mediante procedimientos racionales (al estilo de las conocidas pruebas escolásticas medievales sobre la existencia de Dios), sino mediante cualquier otra cosa que no sea Él mismo. Dios no se demuestra sino que se muestra, y lo hace en la experiencia profunda —o, más bien, debiéramos decir en la *metaexperiencia*— que tienen de Él algunos raros individuos. Ibn ‘Arabī es un místico, un contemplativo ejemplar, y no se preocupa de aportar ningún argumento al respecto. En su opinión, y en la de muchos otros como él, dudar de Dios sería, salvando todas las distancias posibles, como dudar de la misma existencia. Es lo que decía precisamente Aristóteles respecto a la prueba del ser: el ser es autoevidente; y para el místico, también Dios lo es.

Si hablo de estas cosas es porque la experiencia del reconocimiento divino, en la medida en que esta es factible, constituye, como he señalado, el eje en torno al cual gira la vida y la enseñanza del gran maestro andalusí y, en general, de todos los sabios sufíes. Pero insistamos en que Ibn ‘Arabī no nos habla de teología ni de filosofía, ya que él era, ante todo, un viajero interior, un saboreador íntimo de la verdad, un experimentador de primera mano, alguien que buscaba las condiciones idóneas de soledad, tranquilidad y silencio para llevar a cabo sus experimentos espirituales en toda regla, con el objetivo de alcanzar una comunicación directa con la realidad en el sentido más radical del

término. Esto es algo que queda bien patente en el diálogo mantenido con al-Uryanī, su primer maestro humano, quien le aconseja cerrar todas las puertas y romper todas las ataduras para acceder a la visión sin velos de la naturaleza última de su ser.

Las condiciones de este experimento espiritual son algo que sólo puede proporcionar, en principio, la *jalwa* o retiro del mundo. Es sabido que el maestro andalusí emprendió, sobre todo en la primera mitad de su vida, diversos retiros más o menos prolongados, como aquel primero, del que desconocemos la duración exacta y llevado a cabo a las afueras de Sevilla en un cementerio abandonado, en el que alcanzó su primera gran apertura espiritual (*fath*); sendos retiros de seis meses, realizados tanto en Sevilla como en Túnez; así como un hipotético retiro, de casi un año de duración, efectuado posiblemente entre los años 1198 y 1199, en alguna zona remota del desierto de Almería. Porque de lo que se trata es de captar primero, en condiciones ideales de aislamiento, la presencia divina separada del mundo, para luego ser capaz de reconocerla, en cualquier circunstancia y en todos los seres, en el despliegue ilimitado de sus manifestaciones. Es lo que se denomina, respectivamente, realización ascendente y realización descendente.

Y a lo que se dedica esencialmente la persona consagrada al retiro estricto, en el marco de esta tradición, es al llamado «recuerdo del corazón». En otro texto, Ibn ‘Arabī recomienda encarecidamente a quienes aspiran a este tipo de encuentro, liberar la conciencia y el corazón de cualquier tipo de reflexión y conocimiento teórico, dejar de lado todo lo que se ha escrito y olvidar, en suma, todo lo que se sabe, al tiempo que se cultiva la presencia de Dios con desapego interior y sin intentar confinarle a un punto de vista predeterminado, de acuerdo a aquello que Él es y no según la ciencia que uno tiene de Él o según su credo teórico, sino sirviéndose tan sólo de la pura evocación de su nombre (Al-lāh) desprovista de toda complejidad formal o adorno conceptual, hasta que el nombre se disuelva en el nombrado y el recuerdo en el recordado.

Perplejidad (*ḥayra*) es el término técnico que emplea Ibn ‘Arabī para tratar de transmitir el estado de quienes acceden a reconocer la presencia de Al-lāh en sí mismos y en todas las cosas o, si se prefiere, a identificar lo que hay, en ellas, de más real. Perplejidad significa vivir la unión de contrarios como expresión más certera de la plenitud. Esta coincidencia de opuestos se expresa en el Corán cuando dice: «Él es el Primero y el Último; el Exterior y el Interior» (57:3), y en otras aleyas similares. Asimismo, se refleja en el hecho de que Al-lāh, hablando en la terminología propia de Ibn ‘Arabī, posee un aspecto no manifiesto, oculto e incognoscible —o tal como es en sí y para sí mismo— y un aspecto manifiesto, que se refiere a aquello que es para los seres y que se revela de acuerdo a la capacidad de reconocimiento de estos. Esta manifestación divina recibe la denominación técnica de «teofanía». En este sentido, el universo es teofanía, la naturaleza es teofanía, el amor es teofanía, la experiencia mística es teofanía, y la mujer, como ya hemos apuntado, la más excelente de las teofanías visibles. Todo es una manifestación divina, lo cual no significa que las cosas sean Dios, sino que son su expresión, hecha visible, nos diría el gran Šayj, por la luz del aliento de su misericordia.

No obstante sus muchas visiones y profundas experiencias, a pesar de su inmensa obra y del gran respeto de que era objeto por parte de sus discípulos y seguidores, Ibn 'Arabī nunca fue un dogmático ni, mucho menos, un fanático. En este sentido, su apertura hacia otros tipos de pensamientos, visiones y doctrinas también es otro de los signos inconfundibles de su exposición. Veamos, como ejemplo de ello, lo que nos explica, en el libro traducido al castellano como *Las contemplaciones de los misterios* (*Mašāhid al-asrār*), acerca de la naturaleza de las experiencias místicas y casi me atrevería a afirmar que acerca de cualquier certeza irreductible que uno trate de mantener a propósito de la vida o de uno mismo. Señala el gran maestro andalusí, en la introducción al texto, por boca de su encomiable traductor Pablo Beneito: «Las contemplaciones en este libro contenidas no son absolutas ni tienen un carácter general, ni son necesarias para todo gnóstico. Por el contrario, estos secretos son particulares y relativos. En este sentido, explica Ibn 'Arabī, todo lo que la percepción mística del hombre descubre y cuanta inspiración mística le sobreviene, todo ello es por él y para él y está en él, puesto que el hombre, en cualquiera de las moradas que recorra, sólo verá su propia alma sin poder ir más allá de sí mismo ni rebasar su propia capacidad. [*Esto es, lo que el ser humano recibe de la realidad viene determinado por su propia capacidad de recepción; la realidad asume la forma de su disposición.*]

»En segundo lugar, los secretos que se revelan en estas contemplaciones [*o, podríamos decir, en las experiencias espirituales de diferentes individuos en distintas épocas y lugares*] no abolen otros posibles secretos opuestos a ellos, ya que, de hecho, todo lo conocido contiene implícitamente su contrario. Este gnóstico, por cuyo corazón discurren cada día setenta mil secretos de la divina Majestad que jamás retornan a él, es al mismo tiempo respecto a Dios, como el resto de sus congéneres, ignorante, mudo, ciego e incapaz.»

Las palabras «ignorante, mudo, ciego e incapaz» aluden, a mi entender, al más alto grado de comunión con la existencia (en donde coinciden ignorancia y sabiduría, afirmación y negación, manifestación y ocultación), que le es posible, desde la perspectiva akbarí, alcanzar al ser humano. Este «gnóstico» es ignorante porque no puede esgrimir ninguna definición concluyente acerca de la naturaleza última de la realidad (dado que esta es unión de contrarios); carece de habla porque queda mudo ante la imposibilidad de expresar lo inefable; es incapaz porque, al comprender que el verdadero poder de la existencia no reside en él, se desprende de cualquier vestigio de voluntad propia; y es ciego, en suma, puesto que Dios se ha convertido en su vista, su oído y en todas sus facultades de percepción y entendimiento, de acuerdo con el hadiz o tradición profética que declara: «Mi servidor se acerca continuamente a Mí a través de las obras meritorias hasta que Yo le amo y cuando Yo le amo, Yo soy el oído a través del cual oye, Yo soy la vista a través de la cual percibe, soy la lengua con la que habla, soy la mano con la que atrapa y soy el pie con el que camina».

Me gustaría incidir, por último, en el carácter *malāmiyya* de Ibn 'Arabī porque esta es otra de las marcas distintivas de su pensamiento y también porque me parece uno de los elementos más atractivos de su enseñanza. Los *malāmiyya* o *malamatíes*, aunque él prefiere siempre el primer término, también

llamados las Gentes de la Reprobación, son los santos ocultos en este mundo, príncipes vestidos de harapos, que disimulan, bajo el manto de los actos ordinarios, su profunda sabiduría. «No se diferencian del resto de los creyentes —manifiesta Ibn ‘Arabī— por nada que pudiese hacerlos destacar [...] Viven reclusos en Dios y no abandonan jamás su estado de servidumbre; son puros esclavos consagrados a su Señor. Ya sea que estén comiendo, bebiendo, despiertos o dormidos, lo contemplan de continuo [...] Habiendo constatado que Al-lāh se oculta en sus criaturas, también se ocultan de ellas». Tal como proclama un antiguo adagio sufí: «Cuando están, nadie advierte su presencia y, si se marchan, ninguno se percata de su ausencia».

Entre las variadas descripciones que de los *malāmiyya* nos brinda en sus escritos Ibn ‘Arabī, nos dice, por ejemplo, que son aquellos que, perdidos en la contemplación de Dios, pierden la conciencia de su propio yo. Y señala: «Cuando el servidor se ha desnudado de todos sus nombres [...] no queda de él más que una esencia sin cualidad ni nombre. Entonces es de los Próximos [...] Nada se manifiesta en él y por él que no sea Dios».

Sin embargo, las Gentes de la Reprobación no son abordadas en la obra akbarí como una escuela histórica independiente en el seno del islam, sino como la última estación espiritual (o *maqām*), como el grado más elevado del camino, lo cual significa que toda persona embarcada en el arduo proceso de alcanzar la santidad islámica, debe establecerse en algún momento en dicho *maqām*. Asimismo, el llamado «consejo de los santos» (*dīwān al-awliyā*), que es como las pupilas de Dios en el mundo y desempeña una función preservadora del equilibrio cósmico, está constituido por individuos (tanto mujeres como hombres) pertenecientes a esta categoría espiritual.

Para Ibn ‘Arabī, Muḥammad es, entre todos los profetas, el malamī por excelencia, pues a diferencia, por ejemplo, de Moisés, al que, según cuenta la tradición, nadie pudo mirar a su rostro resplandeciente después de su encuentro con Yahvé, Muḥammad disimuló su alta condición espiritual y se mezcló, como uno más, con las gentes en los mercados. Los *malāmiyya* no exhiben milagros, sino que su milagro es la adoración y la entrega anónimas.

Hay, sobre la ocultación y la espiritualidad en lo cotidiano, un par de poemas que me gustaría leer, ya para concluir. El primero, atribuido a nuestro autor, dice así:

Conservan su corazón
sin que en él penetre otra cosa que Dios
o sin que a él se apegue algo creado
al margen de Dios.
No se sientan si no es con Dios,
ni hablan si no es con Dios.
Por Dios subsisten,
en Dios contemplan,
hacia Dios viajan,
y a Él se vuelven,
de Dios hablan,

de Dios reciben,
en Dios confían,
junto a Dios viven.
Nada es objeto de su conocimiento fuera de Él,
nada objeto de su contemplación fuera de Él.
Preservan su yo de su yo
para que su yo no les reconozca.
Están ocultos
en las profundidades de lo suprasensorial.
Son los amigos predilectos y escogidos de Dios.
Comen alimentos y van por los mercados
con un ir encubierto y un comer velado.

Compárese este poema con el siguiente, procedente del budismo zen, que acompaña a la décima estampa de *La doma del buey*, de Kakuan Shien, en traducción del maestro Dokushō Villalba, para comprobar cómo resuena, en todas las tradiciones, la llamada realización descendente:

Con el corazón y los pies desnudos
regresas a la plaza del mercado.
Tu sonrisa brilla bajo las cenizas.
No haces milagros y, sin embargo,
allí por donde pasas
florece la primavera.