

Henri Corbin
La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabí

(fragmentos)

Prólogo

“La Imaginación como elemento mágico y mediador entre el pensamiento y el ser, encarnación del pensamiento en la imagen y presencia de la imagen en el ser, es una concepción de extraordinaria importancia que juega un destacado papel en la filosofía del Renacimiento y que volvemos a encontrar en el Romanticismo.” (1) Esta observación, tomada de uno de los más destacados exegetas de Boehme y Paracelso, nos proporciona la mejor introducción a la segunda parte de este libro. Retendremos de ella, en primer lugar, la idea de Imaginación como producción mágica de una imagen, el tipo mismo de la acción mágica, incluso de toda acción como tal, pero especialmente de toda acción creadora; y, en segundo lugar, la idea de imagen como cuerpo (cuerpo mágico, cuerpo mental), en el que se encarnan el pensamiento y la voluntad del alma.(2) La Imaginación como potencia mágica creadora que, dando nacimiento al mundo sensible, produce el Espíritu en formas y en colores, y el mundo como magia divina “imaginada”, por la divinidad “imágica”: éste es el contenido de una antigua doctrina, tipificada en la yuxtaposición de las palabras Imago-Magia, que Novalis reencontraba a través de Fichte.(3) Pero se impone una advertencia previa: esta Imaginatio no debe en modo alguno confundirse con la fantasía. Como ya observaba Paracelso, a diferencia de la Imaginatio vera, la fantasía (phantasey) es un juego del pensamiento, sin fundamento en la Naturaleza; nada más que “la piedra angular de los locos”(4)

Esta advertencia debe prevenirnos del peligro de una confusión habitual, generada por una concepción del mundo que no permite hablar de la función creadora de la Imaginación sino en sentido metafórico. Tantos esfuerzos invertidos en teorías del conocimiento, tantas “explicaciones” (procedentes de un modo u otro del psicologismo, del historicismo o del sociologismo) han acabado por anular la significación objetiva del objeto, en contraste con la concepción gnóstica de la Imaginación, que la plantea como algo real en el ser, y hemos llegado así a un agnosticismo puro y simple. En este nivel, perdido todo rigor terminológico, la imaginación se confunde con la fantasía. Que tenga un valor noético, que sea órgano de conocimiento porque “crea” ser, es algo difícilmente compatible con nuestros hábitos mentales.

Se nos plantea aquí una cuestión preliminar: ¿Qué es, en el fondo, la creatividad atribuida al hombre? Ahora bien, ¿podemos responder a esta pregunta sin haber presupuesto de antemano el sentido y la validez de sus creaciones? ¿Cómo reflexionar sobre la necesidad de superar la realidad en su estado de hecho, así como la soledad de mi yo entregado a sí mismo (el nada-más-que-yo, Nur-Ich-Sein, cuya obsesión puede hacer bordear la locura) en este mundo que nos viene impuesto, si no hemos sentido de antemano, en el fondo de uno mismo, la posibilidad y el sentido de esa superación? Ciertamente, las expresiones “creador” y “actividad creadora” forman parte de nuestro lenguaje corriente. Pero ya sea una obra de arte o una institución la finalidad a la que esa actividad se dirige, no es en estos objetos -que no son más que expresión y síntoma- donde encontraremos respuesta a la

pregunta sobre el sentido de la necesidad creadora del hombre. Estos objetos aparecen en un determinado mundo, pero su génesis y su significado hay que buscarlos antes de nada en el mundo interior en que fueron concebidos; es sólo ese mundo, o, más bien, la creación de ese mundo interior, lo que puede estar a la altura de la actividad creadora del hombre, y lo que puede proporcionarle alguna indicación en cuanto al sentido de su creatividad y en cuanto al órgano creador que es la Imaginación.

En consecuencia, todo va a depender del grado de realidad que se conceda a ese universo imaginado y, por tanto, del poder real reconocido a la Imaginación que lo imagina; pero ambas cuestiones estarán en función de la idea que nos formemos de la creación y del acto creador.

En cuanto al grado de realidad del universo imaginado, nuestra respuesta podrá parecer quizá un deseo o una provocación, pues no disponemos de un esquema de la realidad que admita un mundo intermedio entre el mundo de los elementos sensibles, con los conceptos que expresan sus leyes empíricamente verificables, y el mundo espiritual, el reino de los espíritus, al que sólo la fe tiene todavía acceso. La degradación de la Imaginación en fantasía es ya un hecho consumado. Se opondrá entonces la fragilidad y la gratuidad de las creaciones del arte a la consistencia de las realizaciones “sociales”, que serán propuestas como justificación, e incluso como explicación, de aquéllas. Finalmente, entre lo real empíricamente comprobable y lo real sin más, no habrá ya grados intermedios. Todo lo indemostrable, lo invisible, lo inaudible, será catalogado como creación de la imaginación, es decir, como producto de la facultad que segrega lo imaginado, lo irreal. En este contexto de agnosticismo, se entenderá que la divinidad y todas sus formas son creaciones de la imaginación, lo que equivale a decir, algo irreal. ¿Qué puede significar el orar a esa divinidad, sino que se es presa de una ilusión desesperada? Creo que ahora podemos calibrar con una sola mirada el abismo que separa esta idea totalmente negativa de la Imaginación y la que vamos a tratar, y, anticipándonos a los textos que vendrán a continuación, podemos responder ya que, precisamente porque esa divinidad es una creación de la Imaginación, es real y existe, y por eso mismo la oración que a ella se dirige tiene un sentido.

Profundizar en ese concepto de Imaginación a que nos ha introducido la alusión inicial a nuestros teósofos del Renacimiento, exigiría un detallado estudio de sus obras. Sería necesario, además, leer o releer, sin perder de vista el objetivo propuesto, todos los testimonios de la experiencia mística visionaria. Pero es forzoso limitar nuestra investigación a un área determinada, la del sufismo y el esoterismo en el Islam, y en particular a la escuela de Ibn 'Arabí, conforme al propósito de este libro. Por lo demás, entre la teosofía de Ibn 'Arabí y la de los teósofos del Renacimiento o de la escuela de Jacob Boehme, existen correspondencias lo suficientemente sorprendentes como para justificar los estudios comparativos que ya hemos sugerido en la Introducción, al apuntar las situaciones respectivas del esoterismo en el Islam y en el Cristianismo. En una y otra parte encontramos ideas comunes: la idea de que la divinidad tiene poder de imaginar y de que fue imaginándolo como Dios creó el mundo; la idea de que sacó el universo de sí mismo, de las virtualidades y potencias eternas de su propio ser; de que existe entre el universo del espíritu puro y el mundo sensible un mundo intermedio que es el mundo de las Ideas-Imágenes, mundus imaginalis (mundo de la “sensibilidad suprasensible”, del cuerpo

mágico sutil, “el mundo en el que se corporifican los espíritus y se espiritualizan los cuerpos”, como se dirá en el sufismo); de que ése es el mundo sobre el que tiene poder la Imaginación, que produce sobre él efectos tan reales que pueden “modelar” al sujeto que imagina, y que la Imaginación “vierte” al hombre en la forma (el cuerpo mental) imaginada por él. En términos generales, observamos que la aceptación de la realidad de la Imagen y de la creatividad de la Imaginación se corresponde con una idea de la creación ajena a la doctrina teológica oficial, la doctrina de la creatio ex nihilo, tan introducida en nuestros hábitos, que se tiende a considerar como la única idea válida de creación. Podríamos incluso preguntarnos si no hay una correlación necesaria entre esta idea de la creación ex nihilo y la degradación de la Imaginación ontológicamente creadora, de tal modo que la decadencia de ésta en fantasía segregadora sólo de lo imaginario y lo irreal, que caracterizaría a nuestro mundo laicizado, encontraría sus fundamentos en el mundo religioso que le precedió, en el que imperaba esa particular idea de la creación.

Sea como fuere, la idea inicial de la teosofía mística de Ibn 'Arabí y de todos aquellos que le son próximos, es que la creación es esencialmente una teofanía (tajallí); como tal, es un acto del poder imaginativo divino: la Imaginación divina creadora es esencialmente Imaginación teofánica. La Imaginación activa en el gnóstico es a su vez, igualmente, Imaginación teofánica; los seres que ella “crea” subsisten con una existencia independiente, sui generis, en el mundo intermedio que le es propio. El Dios que ella “crea”, lejos de ser un producto irreal de nuestra fantasía, es también una teofanía, pues la Imaginación activa del ser humano no es sino el órgano de la Imaginación teofánica absoluta (takhayyol motlaq). La Oración es una teofanía por excelencia; en este sentido, es “creadora”; pero precisamente el Dios al que ora porque lo “crea”, es el Dios que se revela a ella en esta Creación, y esta Creación, en este instante, es una de las teofanías cuyo sujeto real es la divinidad revelándose a sí misma. Se encadenan aquí, de manera rigurosa, toda una serie de ideas y paradojas. Debemos rememorar algunas, esenciales, antes de considerar el órgano de esta Imaginación teofánica en el ser humano, que es el corazón, y la creatividad del corazón.

Capítulo I. De la creación como teofanía

1. La imaginación creadora como teofanía, o el “Dios del que es creado todo ser”

Es necesario, ante todo, recordar los actos de la cosmogonía eterna concebida por el genio de Ibn 'Arabi. (5) Un Ser divino, solo en su esencia incondicionada, del que no conocemos más que una cosa: la tristeza de la soledad primordial que le hace aspirar a revelarse en los seres que le manifiestan a sí mismo en la medida en que él se manifiesta a ellos. Ésa es la Revelación que nosotros percibimos y eso es lo que debemos meditar para saber quiénes somos. El leitmotiv no es, pues, el deslumbramiento de una Omnipotencia autárquica, sino una nostalgia profunda:

“Yo era un Tesoro oculto y quise ser conocido. Por eso he producido a las criaturas a fin de conocerme en ellas”. Esta fase está representada por la tristeza de los Nombres divinos, angustiándose en el desconocimiento porque nadie los nombra, y es esta tristeza lo que viene a distender la Espiración divina (tanaffos) que es Compadecimiento (Rahma) y existenciación (ijád), y que en el mundo del Misterio es Compasión del Ser divino con y por sí mismo, es decir, por sus propios Nombres. Dicho de otra forma, origen y principio

son una determinación del amor, que implica un movimiento de ardiente deseo (harakat shawqiya) en aquel que está enamorado. A este ardiente deseo aporta el Suspiro divino su distension.(6)

Mediante un análisis en el que descubre experimentalmente el misterio del ser en su propio ser, el teósofo evita la oposición teológica entre el Ens increatum y el ens creatum salido de la nada, oposición que hace dudoso el que alguna vez haya podido definirse realmente la relación que mantiene el Summum Ens con la nada de la que haría surgir la criatura. La Tristeza no es el “privilegio” de la criatura; está en el propio Ser creador, es el motivo que hace del Ser primordial, anticipando todas nuestras deducciones, un Ser creador; es el secreto de su creatividad. Y su creación no surge de la nada, de otro que Él, de un no-Él, sino de su ser profundo, de las potencias y virtualidades latentes en su ser no revelado. Por otra parte, la palabra tanaffos implica también el sentido de brillar, aparecer a la manera de la aurora. La creación es esencialmente Revelación del Ser divino a sí mismo, luminiscencia operada en sí mismo; es una teofanía (tajalli iláhi). No hay aquí ninguna idea de creación ex nihilo que abra un abismo sobre el que el pensamiento racional se vea incapaz de tender un puente, pues es esa idea profundamente divisora la que crea oposición y distancia; ni siquiera una fisura que pudiera extenderse en un espacio de incertidumbre, infranqueable por los argumentos y las pruebas. La Espiración divina exhala lo que nuestro shaykh designa como Nafas al-Rahmán o Nafas Rahmání, el Suspiro de Compadecimiento existenciador; este Suspiro da origen a toda la masa “sutil” de una existenciación primordial designada con el nombre de Nube ('amá). De ahí el sentido del hadíth: “Alguien preguntó al Profeta: ¿Dónde estaba tu Señor antes de crear su creación (visible)? Estaba en una Nube; no había espacio ni por encima ni por debajo”.(7)

Esta Nube exhalada por el Ser divino y en la que él mismo estaba primordialmente, recibe todas las formas y, a la vez, da las formas a los seres; es activa y pasiva, receptora y otorgadora de esencia (mohaqqiq); por medio de ella se opera la diferenciación en el interior de la realidad primordial del ser (haqiqat al-wojud) que es el Ser divino en sí (Haqq fi dhátihi). Como tal, es la Imaginación absoluta, incondicionada (khayál motlaq). La operación teofánica inicial por la que el Ser divino se revela, “se muestra” a sí mismo, diferenciándose en su ser oculto -es decir, manifestándose a sí mismo las virtualidades de sus Nombres con sus correlata, las hecceidades eternas de los seres, los prototipos latentes en su esencia (a'yán thábita)(8) es concebida como Imaginación activa creadora, Imaginación teofánica, Nube primordial, Imaginación absoluta o teofánica, Compasión existenciadora; son todas ellas nociones equivalentes para expresar una misma realidad original: el Ser divino del que todo es creado (al-Haqq al-makhlúq bihi koll shay'). Lo que también equivale a decir, el “Creador-criatura”. Pues la Nube es el Creador, ya que es el Suspiro que él exhala y está oculta en él; como tal, es lo invisible, lo “esotérico” (bátin). Y es la criatura en tanto que manifestada (záhir). Creador-criatura (kháliq-makhlúq): lo que quiere decir que el Ser divino es lo Oculto y lo Revelado, o también el Primero (al-Awwal) y el Último (al-Akhir)(9)

En esta Nube son, pues, manifestadas todas las formas del ser, desde el orden de los Arcángeles más elevados, los “espíritus extasiados de amor” (al-mohayyamun), hasta los animales y la naturaleza inorgánica; todo lo que se diferencia de la pura esencia del Ser divino en sí (dhát al-Haqq), géneros, especies e individuos, todo es creado en esta Nube.

“Creado”, pero no producido ex nihilo, puesto que el único no-ser concebible es el estado latente de los seres, y puesto que incluso en su estado de potencia pura, ocultos en el recinto de la Esencia no revelada, los seres tienen ya, preeternamente, un estatuto positivo (thobut). Así pues, la “creación” tiene un aspecto negativo, puesto que hace cesar la privación de ser que retiene a las cosas en su ocultación; no-ser de un no-ser, doble negatividad que constituye el acto positivo. En este sentido, es admisible decir que el universo se origina a la vez en el ser y en el no-ser.(10)

Así la Creación es Epifanía (tajallí), es decir, paso del estado de ocultación, de potencia, al estado luminoso, manifestado y revelado; como tal, es el acto de Imaginación divina primordial. Correlativamente, si no estuviera en nosotros esa misma potencia que es la Imaginación activa (qowwat al-khayál) -no la imaginación en el sentido profano (la “fantasía”)- y que es Imaginadora, nada de lo que a nosotros mismos nos mostramos se mostraría. Aquí se anuda el lazo entre la idea de una creación recurrente, renovada de instante en instante, y una Imaginación teofánica incesante, es decir, la idea de una sucesión de teofanías (tajalliyát) por las que se opera la ascensión continua de los seres. Ahora bien, una doble posibilidad caracteriza a esta Imaginación por cuanto que no puede revelar lo Oculto, sino velándolo. Puede ser un velo que asume tal grado de opacidad que nos esclaviza y nos hace caer en la trampa de las idolatrías. Pero el velo puede adquirir una transparencia creciente, pues su única finalidad es capacitar al contemplativo para llegar al conocimiento del ser tal cual es, es decir, al conocimiento que libera, pues es gnosis de salvación. Esto sucede cuando el gnóstico comprende que las múltiples formas sucesivas, con sus movimientos e iniciativas, sólo aparecen separadas del Único al estar veladas por un velo sin transparencia. Adquirida la transparencia, sabrá lo que son y por qué son, por qué hay unión y separación entre lo Oculto y lo Manifestado, por qué hay Señor y vasallo, Adorado y Adorador, Amado y Amante; por qué toda afirmación unilateral de una unidad que les confunde o de una separación que opone sus dos existencias como si no fueran de la misma esencia, equivale a traicionar la intención divina y de ahí la Tristeza que en cada ser aspira a su distensión mediante la manifestación de Su secreto.

La alusión al Creador-criatura, al Creador que no produce ad extra su creación sino que se reviste con ella de algún modo como la Apariencia (y la transparencia) bajo la que él se manifiesta y se revela antes de nada a sí mismo, se encuentra expresada de formas diferentes: el “Dios imaginado”, es decir, “manifestado” por la Imaginación teofánica (al-Haqq al-motakhayyal), el “Dios creado en las creencias” (al-Haqq al makhluq fi'l-i'tiqádát). Al acto inicial del Creador imaginando el mundo, responde la criatura imaginando su mundo, imaginando los mundos, imaginando su Dios y sus símbolos. O, mejor dicho, éstas son las fases, las recurrencias de un único proceso eterno: Imaginación realizándose en una Imaginación (takhayyol fi takhayyol), Imaginación recurrente lo mismo que -y porque- la Creación es ella misma recurrente. La misma Imaginación teofánica del Creador que ha revelado los mundos, renueva de instante en instante la Creación en el ser humano al que El ha revelado como su Imagen perfecta; y, en el espejo que esta Imagen constituye, el ser humano se muestra a sí mismo Aquel de quien es Imagen. Por esta razón, la Imaginación activa del hombre no podría ser ficción vana, puesto que es la misma Imaginación teofánica la que, en el ser humano y mediante él, continúa revelando lo que se mostró a sí misma imaginándolo primordialmente.

La calificación de “ilusoria” no puede ser acertada más que en el caso de que, cargándose de opacidad, la Imaginación pierda toda transparencia. Pero cuando manifiesta verdaderamente toda la realidad divina que revela, es liberadora si reconocemos en ella la función que le reconocía Ibn 'Arabi y que sólo ella asume: la coincidentia oppositorum (jam' bayna'l-naqídayn). Este término hace alusión a la respuesta dada por un célebre maestro sufi, Abu Sa'id al-Kharráz: “¿Por medio de qué conoces a Dios? le preguntaron. - Le conozco por ser coincidentia oppositorum”.(11) Pues el universo entero de los mundos es a la vez él y no él (howa lá howa). El Dios manifestado en las formas es a la vez si-mismo y otro que si-mismo, puesto que, siendo manifestado, es el limitado que sin embargo no tiene limite, el visible que sin embargo no puede ser visto. Ahora bien, esta manifestación no es ni perceptible ni verificable por las facultades sensoriales; la razón discriminativa la rechaza. No es perceptible más que por la Imaginación activa (Hadrat al-Khayál), la “Presencia” o “Dignidad” imaginativa, la Imaginadora, cuando controla las percepciones sensibles, en el estado de sueño con sueños o, mejor todavía, en el estado de vigilia (estado propio del gnóstico, cuando se ausenta de la conciencia de las cosas sensibles). En suma, es necesaria una percepción mística (dhawq). Percibir todas las formas como formas epifánicas (mazáh ir), es decir, percibir que son distintas al Creador y que, sin embargo, son El -por las figuras que manifiestan y que son las hecceidades eternas- es precisamente operar el encuentro, el cruce del descenso divino hacia la criatura y de la ascensión de la criatura al Creador. Encuentro cuyo “lugar” no es exterior a la totalidad del Creador-criatura, sino que es el plano que corresponde específicamente a la Imaginación activa, a la manera de un puente tendido entre dos orillas.(12) La travesía será esencialmente una hermeneútica de los símbolos (ta'wíl, ta'bír), un modo de comprender que transmuta en símbolos (mazáhir) los datos sensibles y los conceptos racionales, suscitando el tránsito.

Intermediaria, mediadora: tal es la función esencial de la Imaginación activa, tendremos tiempo de volver a ello. El intelecto ('aql) no puede suplirla. La Primera Inteligencia ('Aql awwal) es la primera determinación (ta'ayyon awwal), nacida en el seno de la Nube, de la Imaginación teofánica absoluta. El elemento mediador entre el mundo del Misterio ('álam al-ghayb) y el mundo de la visibilidad ('álam al-shahádat) no puede ser más que la Imaginación, puesto que el plano de ser y de conciencia que ella implica es aquel en el que los Incorpóreos del mundo del Misterio se “corporifican”, toman cuerpo (lo que no significa que éste sea ya un cuerpo físico material)(13) y donde, recíprocamente, las cosas naturales, sensibles, se espiritualizan, se “inmaterializan”. Veremos los ejemplos que ilustran esta enseñanza. La Imaginación es el “lugar de aparición” de los seres espirituales, Angeles y Espíritus, que se revisten en él con la figura y la forma de su “cuerpo de aparición”; y como los puros conceptos (ma'ání) y los elementos sensibles (mahsúsát) se encuentran ahí para aflorar como figuras personales, prestas a los acontecimientos de las dramaturgias espirituales, es igualmente el lugar donde transcurren todas las “historias divinas”, las de los profetas, por ejemplo, que tienen un significado por ser teofanías; mientras que en el plano de la evidencia sensible, en el que se desarrolla lo que nosotros llamamos “la historia”, el significado, es decir, la verdadera naturaleza de esas historias, que son esencialmente “historias simbólicas”, no podría percibirse. Tales “historias simbólicas” configuran la hierohistoria.

2. El Dios manifestado por la imaginación teofánica

El mundo o plano del ser intermedio que corresponde a la función mediadora de la Imaginación, es designado en la “cosmografía” mística como mundo luminoso de la Ideas-Imágenes, de las “figuras de aparición” ('ālam mithālī nūrānī). Ciertamente, la preocupación primera de Ibn 'Arabi se dirige hacia la relación de las visiones con la facultad imaginativa, por una parte, y con la inspiración divina por otra. En realidad, todo el concepto metafísico de la Imaginación está en función de este mundo intermedio. Todas las realidades esenciales del ser (haqá'iq al-wojúd) se manifiestan ahí en Imágenes reales; cuando un elemento manifestado a los sentidos o al intelecto reclama una hermenéutica (ta'wil) por poseer un significado que trasciende al simple dato y lo convierte en símbolo, esta verdad simbólica implica una percepción en el plano de la Imaginación activa. La sabiduría que toma a su cargo estos significados, que restituyendo las cosas a los símbolos tiene por objeto propio ese mundo intermedio de Imágenes subsistentes, es una sabiduría de luz (hikmat nuriya) tipificada en la persona de José como intérprete ejemplar de las visiones. La metafísica de Ibn 'Arabi de la Imaginación asume muchos de los rasgos de la “teosofía oriental” de Sohrevardi.(14) La Imaginación activa es esencialmente el órgano de las teofanías, porque es el órgano de la Creación y la Creación es esencialmente teofanía. Además, como hemos dicho, en la misma medida en que el Ser divino es Creador por haber querido conocerse en seres que lo conozcan, es imposible decir que la Imaginación sea “ilusoria”, puesto que es el órgano y la substancia de esa auto-revelación. Nuestro ser manifestado es esa Imaginación divina; nuestra propia Imaginación es Imaginación en la suya.

La teosofía de la Luz sugiere las comparaciones adecuadas: espejo y sombra. Sin embargo, “sombra” no debe interpretarse aquí como una dimensión de tinieblas satánicas o contrapoder ahrimánico; “sombra” se entiende esencialmente como reflejo, como proyección de una silueta o de un rostro en un espejo. Se hablará incluso de “sombra luminosa” (en tanto que el color es sombra en la Luz absoluta; Zill al-núr, por oposición a Zill al-zolma, sombra tenebrosa). Es en este sentido en el que hemos de entender esta tesis: “Todo lo que se dice distinto a Dios, lo que se llama el universo, está relacionado con el Ser divino como la sombra con la persona (o como su reflejo en un espejo). El mundo es la sombra de Dios”.(15)

La función de la Luz como agente cosmogónico comienza en el mundo del Misterio. Es ella la que revela al Ser divino las determinaciones e individuaciones latentes contenidas en su Esencia, es decir, las hecceidades eternas que son los contenidos correlativos de los Nombres divinos. Lo que reciben estos arquetipos de la Creación virtual es la sombra, el reflejo de la Esencia divina (dhát iláhiya), tal como la proyecta sobre ellos la luz de estos nombres. Es el primer espejo en el que el Ser divino se contempla y se revela a sí mismo en las virtualidades de sus múltiples Nombres. Pero estos Nombres aspiran a su plena revelación: esta epifanía es la función reservada al Nombre divino “Luz” (Núr), cuya forma epifánica (mazhar), la luz sensible, el sol, hace aflorar las formas que corresponden a estos nombres en el mundo de la visibilidad (shahádat). La Luz es el agente de la cosmogonía porque es el agente de la revelación, es decir, del conocimiento. De ahí que “no se conoce el mundo sino en la medida en que se conocen las sombras (o los reflejos); y se ignora al Ser divino en la medida en que se ignora a la persona que proyecta esa sombra. La sombra es a la vez Dios y algo distinto a Dios. Todo lo que percibimos es el Ser Divino en las hecceidades eternas de los posibles”. E Ibn 'Arabi concluye: “El mundo es pues

representación pura (motawahham), no tiene existencia substancial, ése es el sentido de la Imaginación... Comprende entonces quién eres, comprende qué es tu ipseidad, cuál es tu relación con el Ser divino; toma conciencia de por qué eres Él y por qué eres otro que Él, el mundo o la palabra que prefieras. Pues en proporción a esta conciencia se deciden los grados de preeminencia entre los sabios.(16)

Se propone, pues, una reciprocidad de relaciones; relación de la sombra con el Ser divino: el Ser divino instaurando la manifestación del mundo del Misterio como Imaginación teofánica absoluta (khayál motlaq); relación del Ser divino con la sombra: las individuaciones y personalizaciones del Ser divino como Dios que se muestra a y mediante la Imaginación teofánica, en la multitud ilimitada de sus Nombres. Se ha comparado con la coloración de la luz que atraviesa un cristal: la luz se impregna de la coloración propia del cristal. Y algo semejante ocurre con la doble perspectiva en que pueden contemplar-se los Nombres divinos: todos remiten a un mismo Denominado, pero cada uno se refiere a una determinación esencial, diferente de las demás; es por esta individualización por la que cada Nombre remite al Dios que se revela a y mediante la Imaginación teofánica.(17) Detenerse en la pluralidad es quedarse con los Nombres divinos y con los Nombres del mundo. Detenerse en la unidad del Denominado es quedarse con el Ser divino bajo el aspecto de su Sí (dhát) independientemente del mundo y de las relaciones de sus Nombres con los Nombres del mundo. Pero las dos estaciones son igualmente necesarias y están recíprocamente condicionadas. Rechazar la primera es olvidar que el Ser divino sólo se revela a nosotros en las configuraciones de la Imaginación teofánica, la cual da una realidad efectiva a los Nombres divinos cuya tristeza anhelaba seres concretos en los que investir su actividad, y a los que harían ser lo que los Nombres eran, seres gracias a los cuales y por los cuales esos Nombres aparecerían entonces como otras tantas hipóstasis, a las que se designa colectivamente como “los Señores”. Pero eludir la segunda de las dos estaciones es no percibir la unidad en la pluralidad. En cambio, situarse simultáneamente en las dos es mantenerse equidistante del politeísmo y del monoteísmo monolítico, abstracto y unilateral. Reconocer la pluralidad que se vincula a la Imaginación no es ni desvalorizarla ni pretender anularla, sino, al contrario, fundamentarla. Análogamente, aquel que es servidor de un Nombre divino es la sombra de ese Nombre, siendo su alma su forma epifánica (mazhar). Pero reconocer que esto es así, no significa en absoluto abolir ni suprimir la existencia del servidor. Existe, en efecto, un hadíth que hace alusión al fiel que permanece siempre próximo a su Señor y del que este último afirma: “Yo soy su oído, por el que escucha; su vista, por la que ve...”. No es que se convierta en lo que antes no era; es transparencia creciente de la “sombra luminosa”. Además, el adjetivo posesivo “su” se refiere explícitamente a la realidad del fiel o, mejor dicho, la presupone.(18)

Estas breves indicaciones relativas a la doble función de la Imaginación teofánica, como Imaginación creadora que imagina la Creación y como Imaginación de lo creado que imagina al Creador, nos permiten formular algunas ideas directrices para los análisis que vienen a continuación:

a) gracias a la Imaginación activa existe lo múltiple y lo otro, en resumidas cuentas, existen las teofanías. La Imaginación activa da así cumplimiento a la intención divina, al “Tesoro oculto” que anhela ser conocido, distendiendo la Tristeza de sus Nombres. En ningún caso sería pertinente una crítica puramente negativa de la Imaginación que pretendiese abolir esa

revelación de Dios a sí mismo, que tratase de hacerle volver a su soledad de desconocimiento, negando a sus Nombres la ayuda que esperan de nosotros desde la pre-eternidad. Además, hacerlo no está dentro de las posibilidades del hombre. Lo que sí puede hacer es rechazar esa revelación, es decir, hacerse incapaz o indigno de ella.

b) Sin embargo, como el Otro que el Ser divino no es lo absolutamente otro (un no sin sí), sino la forma misma de la teofanía (mazhar), el reflejo o la sombra del ser que en ella se revela, y puesto que esta forma es Imaginación, anuncia, por tanto, algo distinto y que la trasciende; es más que apariencia, es aparición, y por eso es posible un ta'wil, porque hay símbolo y transparencia. Esa forma presupone una exégesis que la reconduzca a su fuente, o, más bien, que aprehenda simultáneamente la pluralidad de los planos de su manifestación. Sin la Imaginación activa serían imposibles las exaltaciones infinitas que obra en un ser la sucesión de las teofanías que sucesivamente asume.

c) No ha lugar a tachar de ilusión a la Imaginación activa. El error consiste en no ver lo que es, en suponer que el ser que ella manifiesta es algo sobreañadido, que subsiste por sí mismo, extrínseco al Ser divino. Ahora bien, es por la Imaginación como el Ser manifestado se hace transparencia. En cambio, Si los datos sensibles o los conceptos del intelecto se imponen haciendo valer lo que son, y sólo lo que son, como expresiones perfectas de lo que tienen que “decir” y nada más, es decir, como si no tuvieran ninguna necesidad de ta'wil al haber sido despojados de sus funciones simbólicas, entonces el mundo es promovido a una autonomía que aniquila en él toda transparencia teofánica.

d) Y tal es precisamente el Dios sobre el que razona el intelecto de los teólogos dogmáticos. Investido de aquellos Nombres y Atributos que se consideran más dignos de él, es el Summum Ens, más allá del cual nada es posible imaginar. Despojada de su función transcendente, la Imaginación activa no parece producir más que lo irreal, lo “imaginario”, porque está desde ese momento aislada, como lo está de su creador una criatura creada ex nihilo. Para que la conciencia experimente que es el mismo Creador quien se ha hecho criatura, porque su creación es Imaginación absoluta, es preciso que el ser humano experimente su Imaginación como energía que responde a la misma necesidad creadora, a la misma creatividad. Comprender lo que es el Dios manifestado por la Imaginación teofánica es, para la criatura, comprenderse a sí misma. Este Dios puede parecer “imaginario” al racionalismo dogmático; en cambio, el Dios profesado en la creencia dogmática no es llevado a su verdad más que por la luz de la Imaginación teofánica, la cual, al verlo en transparencia, transmuta el dogma en símbolo (mazhar). Con esta condición, el “Dios creado en la creencia” puede llegar a ser una teofanía para el corazón.

Notas:

1. Alexandre Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI siècle allemand*, París, 1955, p. 60, n. 2; cf. del mismo autor, *La Philosophie de Jacob Boehme*, París, 1929, p. 218, n. 4.
2. Cf. A. Koyré, *Mystiques...*, pp~ 59-60.
3. cf. A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, pp. 349, 376, 505 ss.

4. “Die Fantasey ist nicht Imaginatio, sondern ein eckstein der Narren...” Paracelsus, *Ein ander Erklärung der Gesammten Astronomie* (ed. K. Sudhof X, p. 475, cit. en A. Koyré, *Mystiques...*, p. 59, n. 1.).
5. Cf. los aspectos ya apuntados aquí en la Primera parte, cap. I, §§ 2 y 3. Para fijar las equivalencias de la terminología usada en los párrafos que siguen, precisemos lo siguiente: al-Haqq al-makhlúq bihi es el Dios en el que y por el que se ha creado todo ser (el Creador-Criatura). Al-Haqq al-motakhayyal, el Dios manifestado por la Imaginación teofánica. Al-Haqq ai-makhlúq fil-i'tiqádát, el Dios creado en las creencias. Tajdid ai-khalq, la recurrencia de la creación.
6. cf. Ibn 'Arabi, *Kitáb al-Fotuhát al Makkiya*, ed. de El Cairo, 1329 H., vol. u, p. 310.
7. Ibid., sobre la Nube como esencia (haqiqa) de la Imaginación absoluta (khayál motlaq), de la Imaginación que esencializa (khayál mohaqqiq) y configura (mosawwir) todas las formas o receptáculos que constituyen el aspecto exotérico, manifestado, epifánico del Ser Divino (Záhir Alláh).
8. Finalmente, como habrá podido observarse ya y por razones que no ha lugar a exponer aquí, la expresión hecceidad eterna nos parece la traducción más exacta para la expresión A'yán thábita, un concepto complejo en el léxico de Ibn 'Arabi. Como es sabido, el término hecceidad es característico del léxico de Duns Scoto. La utilización que aquí se hace de él no implica la afirmación de una afinidad u homología que, en todo caso, sólo podría establecerse tras un estudio en profundidad de los avicenianos tardíos en Irán, influidos ellos mismos por la teosofía de Ibn 'Arabi.
9. Fot. II, p. 313. Como suspiro divino, la Nube es un soplo inhalado y exhalado en el Ser divino (en la haqiqa del Haqq); es la configuración (y la posibilidad de la misma) de lo creado en el Creador. Es el Creador-criatura, es decir, aquel en el que son manifestadas todas las formas del universo, aquel en que se sucede la infinita diversidad de las teofanías (fa-kána al-Haqq al-makhlúq bihi má zahara min sowar al-'álam fihi wa má zahara min ikhtiláf al-tajallí aliláhi fihi).
10. Fot. II, p.311.
11. Cit. en Fot. II, p. 379.
12. Ibid.
13. Cf. los cinco significados “descendentes” que incluye el término “materia” en la teosofía de Ibn 'Arabi y en teosofías relacionadas con ella: supra, n. 23 in fine, p. 350.
14. Cf. ibid., las observaciones de Abdorrazzáq Káshání sobre Nafas al-Rahmán y Nur Qáhir (Lux victorialis) en los ishráqiyun de Sohrevardí, que hacen derivar su idea de luz de la Xvarnah o “Luz de Gloria” del zoroastrismo. En términos generales, la misma ontología del mundo de la Ideas-Imágenes es común a las teosofías de Ibn 'Arabi y de Sohrevardí (véase nuestra edición de Hikmat al-Ishráq, Bibí. Iranienne. vol. II. 1952, Índice analítico); compárese la montaña de Qáf y sus ciudades de esmeralda con la “Tierra creada del remanente de la arcilla de Adán” (cf. nuestro libro *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen a l'Iran shi'ite*, pp. 136 55. [Corps spirituel et Terre céleste... pp. 100 ss.]) o también el país de Yúh (el cuarto cielo, el del Sol, o el de Núh, Noé), Ibn 'Arabi, *Fosús I*, p. 74 [29]; Gili, *al-Insán al-Kámil*, II, 27. La ontología de este mundo intermedio o mundus imaginalis ha fascinado, en alguna medida, a todos nuestros teólogos-teósofos. Mohsen-e Fayz, gran pensador imamita iraní del siglo XVII, habla de él como el mundo que “ocupa en el macrocosmo el mismo rango que la Imaginación en el microcosmo”. En ese mundo “en el que se corporifican los espíritus y se espiritualizan los cuerpos” se penetra por el órgano de la Imaginación activa, También Ibn 'Arabi ha descrito de forma llamativa el

acontecimiento psíquico que marca esta entrada: “En aquella Tierra existen figuras (o Formas) de una especie maravillosa, se alzan en las entradas de las avenidas y dominan el mundo en que estamos, su tierra y su cielo, su paraíso y su infierno. Cuando uno de nosotros quiere penetrar allí..., la condición requerida es la práctica de la gnosis y el aislamiento de su templo de carne. El que allí entra encuentra Formas que, por orden divina, vigilan la entrada de las avenidas. Una de ellas se dirige hacia el recién llegado; le viste con una túnica adecuada a su rango, le coge de la mano y se pasea con él por esa tierra, y actúan a su antojo. No pasa junto a piedra, árbol o pueblo, o cualquier otra cosa, sin hablarle de ello, si así lo quiere, como un hombre habla con su acompañante. Hablan lenguas diferentes, pero esta tierra tiene la peculiaridad de dar el dominio de todas las lenguas que allí se hablan a cualquiera que en ella penetre. Cuando quiere volver, su acompañante va con él hasta el lugar por el que había entrado; le quita la túnica con la que le había vestido y se aleja” (Fot. I, p. 127). Las descripciones que la teosofía sufi da de este mundo misterioso y transfigurado, parecen estar en sorprendente correspondencia con el Dharmadhātu del budismo mahayánico (cf. D.T. Suzuki, Ensayos sobre budismo zen, 3ª serie, Buenos Aires, 1973, pp. 144 ss., 153 ss.). En correspondencia también con las visiones de Swedenborg, cf. infra, n. 202.

15. Fous I, pp. 101-102 [51]; compárese Zill al-nun y Zilí al-zolma, sombra luminosa y sombra tenebrosa, en 'Aláoddawleh Semnání, Tafsir.

16. Ibid. 1, p. 103 [52]; cf. principalmente el Comentario de Káshání (El Cairo, 1321 H.) insistiendo en el hecho de que aunque la Imaginación opere la diferenciación, ello no significa en ningún modo que motakhayyal equivalga a “ilusorio” o “inconsistente”, como lo creen ciertos profanos ('áwámm). No hay que equivocarse sobre la verdadera naturaleza de esa “consistencia”.

17. Y cada Nombre designa en ese sentido el Haqq motakhayyal, ibid., 1, p. 104 [52-53].

18. Ibid., 1, p. 104 [52-53].

A Trajetória vital de Ibn Arabi e seus símbolos (1)

1. En los funerales de Averroes

La existencia terrena de Abû Bakr Mohammad ibn al-‘Arabî (nombre que se abrevia en Ibn’Arabî) comenzó en Murcia, en el sudeste de España, donde nació el 17 de ramadán del año 560 de la Hégira, correspondiente al 28 de julio 1165. (Ya hemos señalado el sincronismo: en el calendario lunar esta fecha señala el primer aniversario de la proclamación de la «Gran Resurrección» en Alamût, Irán, por el Imam Hasan, ‘alà dhikrihi’s-salâm, que instaura el puro Islam espiritual del ismailismo iraní reformado el 17 de ramadán del año 559 de la Hégira, correspondiente al 8 de agosto de 1164.) Los sobrenombres de nuestro shaykh son bien conocidos: Mohyi'd-Dîn, «Vivificador de la religión»; al-Shaykh al-Akbar, «Doctor Máximo»; Ibn Aflatûn, «el hijo de Platón», o «el platónico». A los ocho años de edad, el niño llega a Sevilla, donde cursa sus estudios, crece y se convierte en un adolescente; lleva la vida dichosa que su familia, noble y acomodada, podía darle y contrae su primer matrimonio con una joven de la que habla en términos de respetuosa devoción, y que parece haber ejercido una influencia cierta en la orientación de su vida hacia el sufismo. (1)

Se manifiestan ya en esta época las aptitudes visionarias de Ibn’Arabî?. Cae gravemente enfermo y la fiebre le sume en un profundo letargo. Se le da por muerto, mientras él, en su

universo interior, se ve asediado por un grupo de personajes amenazadores de aspecto infernal. Pero he aquí que surge un ser de belleza maravillosa, suavemente perfumado, que repele con fuerza invencible a las figuras demoníacas. «¿Quién eres?» le pregunta Ibn'Arabî?. «Soy la sura Yasîn.» Su desdichado padre, angustiado junto a su lecho, recitaba en aquel momento esa sura (la 36 del Corán) que se salmodia especialmente para los agonizantes. Que la palabra proferida emita la energía suficiente para que la forma personal que le corresponde tome cuerpo en el mundo intermedio o sutil, no es en absoluto un hecho insólito para la fenomenología religiosa. Ésta fue una de las primeras ocasiones en que Ibn'Arabî? penetró en el 'âlam al-mithâl, el mundo de las imágenes reales y subsistentes, el mundus imaginis al que ya antes nos hemos referido.

El hecho no tardó en repetirse. Los recuerdos de adolescencia de Ibn'Arabî? parecen haber quedado particularmente marcados por dos amistades espirituales femeninas, dos venerables mujeres sufíes, dos shaykha con las que mantuvo una relación de filial amistad: una fue Yasmina de Marchena; la otra Fátima de Córdoba. Esta última fue para él una espiritual; Ibn'Arabî? nos habla con devoción de su enseñanza orientada a la vida de intimidad con Dios. Sus relaciones se rodean de un aura extraordinaria. Esta venerable shaykha, a pesar de su avanzada edad, era todavía de una belleza y una gracia tal que se la habría tomado por una joven de catorce años (sic), y el joven Ibn'Arabî? no podía evitar enrojecer cuando miraba de frente su rostro. Tenía numerosos discípulos y durante dos años Ibn'Arabî? fue uno de ellos. Entre otros carismas que el favor divino le había dispensado, Fátima tenía «a su servicio» a la sura Fâtîha la primera del-Corán. En una ocasión en que se precisaba con urgencia una ayuda misericordiosa para una mujer en peligro, recitaron juntos la sura Fâtîha, dándole así forma consistente, personal y corporal, aunque sutil y etérea. (2) La sura cumplió su misión, después de lo cual la santa Fátima recitó una plegaria con profunda humildad. El mismo Ibn'Arabî? nos dará la explicación de estos hechos en páginas que aquí analizaremos y que describen los efectos de la energía creadora producida por la concentración del corazón (himma). Convendrá igualmente recordar este episodio cuando estudiemos el «método de oración teofánica» de Ibn'Arabî?, el diálogo de una oración que es creadora por ser simultáneamente oración de Dios y oración del hombre. La venerable shaykha decía con frecuencia de su joven discípulo: «Yo soy tu madre divina y la luz de tu madre terrena». En efecto, relata él, «habiendo venido mi madre a hacerle una visita, Fátima le dijo: ¡Oh, Luz! éste es mi hijo y él es tu padre. Trátale con piedad filial; nunca te alejes de él». Encontraremos de nuevo estas palabras (cf. Primera parte, in fine), aplicadas a la descripción del estado del alma mística, hija y madre a la vez del Dios de su éxtasis. Es la misma cualificación, «madre de Su padre», (omm abî-hâ) que dio el Profeta a su hija, Fâtimat al-Zahra, Fátima la Resplandeciente. Para que la venerable shaykha de Córdoba, homónima de la hija del Profeta, saludase así a la madre de Ibn'Arabî?, debía forzosamente tener la premonición del sin igual destino espiritual reservado a su joven discípulo.

En el momento en que Ibn'Arabî? tomó conciencia de su entrada definitiva en la vía espiritual y de su iniciación a los secretos de la vida mística, contaba cerca de veinte años. Llegamos así al episodio que en el contexto que antes exponíamos nos parecía revestido de una especial dimensión simbólica. En realidad, el episodio se desdobra en dos momentos, separados por un intervalo de varios años. Entre su encuentro de juventud y el día de los funerales, Ibn'Arabî? no volverá a ver, al menos en el mundo físico sensible, al gran

peripatético de Córdoba. Él mismo nos hace saber que su padre, que aún vivía, era íntimo amigo del filósofo. Esto facilitó la entrevista deseada por Averroes y que permanecerá como acontecimiento memorable en la historia de la filosofía y la espiritualidad. Con un pretexto cualquiera, su padre le envió a casa del filósofo, interesado en conocer a aquel adolescente del que tantas cosas se contaban. Y aquí cederemos la palabra al propio Ibn'Arabi? para que él mismo nos describa las relaciones entre el integrista maestro aristotélico y aquel joven que había de ser llamado «hijo de Platón». (3)

«Cierta día, en Córdoba, entré a casa de Abû'l-Wâlid Ibn Roshd Averroes, cadí de la ciudad, que había mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que había oído decir de mí, esto es, las noticias que le habían llegado de las revelaciones que Dios me había comunicado en mi retiro espiritual; por eso, mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió a su casa con el pretexto de cierto encargo, sólo para dar así ocasión a que Averroes pudiese conversar conmigo. Era yo a la sazón un muchacho imberbe. Así que hube entrado, levantóse del lugar en que estaba y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: “Sí”. Yo le respondí: “ Sí”. Esta respuesta aumentó su alegría, al ver que yo le había comprendido; pero dándome yo, a seguida, cuenta de la causa de su alegría, añadí: “No”. Entonces Averroes se entristeció, demudóse su color, y comenzando a dudar de la verdad de su propia doctrina, me preguntó: “¿Cómo, pues, encontráis vosotros resuelto el problema, mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?”. Yo le respondí: “Sí y no. Entre el sí y el no, salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices”. Palideció Averroes, sobrecogido de terror, y sentándose comenzó a dar muestras de estupor, como si hubiese penetrado el sentido de mis alusiones. »

«Más tarde, después de esta entrevista que tuvo conmigo, solicitó de mi padre que le expusiera éste si la opinión que él había formado de mí coincidía con la de mi padre o si era diferente. Porque como Averroes era un sabio filósofo, consagrado a la reflexión, al estudio y a la investigación racional, no podía menos de dar gracias a Dios, que le permitía vivir en un tiempo en el cual podía ver con sus propios ojos a un hombre que había entrado ignorante en el retiro espiritual para salir de él como había salido, sin el auxilio de enseñanza alguna, sin estudio, sin lectura, sin aprendizaje de ninguna especie. Por eso exclamó: “Es éste un estado psicológico cuya realidad nosotros hemos sostenido con pruebas racionales, pero sin que jamás hubiésemos conocido persona alguna que lo experimentase. ¡Loado sea Dios que nos hizo vivir en un tiempo, en el cual existe una de esas personas dotadas de tal sentido místico, capaces le abrir las cerraduras de sus puertas, y que además me otorgó la gracia especial de verla con mis propios ojos!..»

«Quise después volver a reunirme con él es decir, con Averroes, y por la misericordia de Dios se me apareció en el éxtasis, bajo una forma tal, que entre su persona y la mía mediaba un velo sutil, a través del cual yo le veía, sin que él me viese ni se diera cuenta del lugar que yo ocupaba, abstraído como estaba él, pensando en sí mismo. Entonces dije: “En verdad que no puede ser conducido hasta el grado en que nosotros estamos”. »

«Y ya no volví a reunirme con él, hasta que murió. Ocurrió esto el año 595, en la ciudad de Marruecos, y fue trasladado a Córdoba, donde está su sepulcro. Cuando fue colocado sobre

una bestia de carga el ataúd que encerraba su cuerpo, pusieron sus obras en el costado opuesto para que le sirvieran de contrapeso. Estaba yo allí parado, en compañía del alfaquí y literato Abû'l-Hosayn Mohammad ibn Jobayr, secretario de Sayyed Abû Sa'îd uno de los príncipes almohades y de mi discípulo Abû'l-Hakam 'Amrû ibn al-Sarrâj, el copista. Volviéndose éste hacia nosotros, dijo: “¿No os fijáis acaso en lo que le sirve de contrapeso al maestro Averroes en su vehículo? A un lado va el maestro y al otro van sus obras, es decir, los libros que compuso”. A lo cual replicó Ibn Jobayr: “¡No lo he de ver, hijo mío! ¡Claro que sí! ¡Bendita sea tu lengua!”. Entonces yo tomé nota de aquella frase de Abû'l-Hakam, para que me sirviera de tema de meditación, y a guisa de recordatorio (ya no quedo más que yo de aquel grupo de amigos, ¡Dios los haya perdonado!) y dije para mis adentros: “A un lado va el Maestro y al otro van sus libros. Mas dime: sus anhelos ¿Viéronse al fin cumplidos?”. »

¿No está ya todo Ibn'Arabî? en este extraordinario episodio, en este triple encuentro con Averroes? En la primera ocasión, es «el discípulo de Khezr» quien da testimonio, aquel que no debe a ninguna enseñanza humana el saber de la experiencia espiritual. En la segunda ocasión, es el autor del «Libro de las teofanías» el que habla, aquel a quien se han abierto de par en par las puertas del mundo intermedio suprasensible, mundus imaginalis, donde la imaginación activa percibe directamente, sin ayuda de los sentidos, los acontecimientos, las figuras, las presencias. Por fin, conmovedora en su simplicidad, con la muda elocuencia de los símbolos, la escena del retorno de los restos mortales a Córdoba. Al maestro cuyo propósito esencial habla sido restaurar en su pureza el aristotelismo integral, le rinde un último homenaje «el hijo de Platón», el contemporáneo de los platónicos de Persia (los ishrâqîyûn de Sobravardî), que inauguran conjuntamente en el Islam, sin que occidente lo hubiera presentado, algo que anuncia y desborda los proyectos de un Gemisto Plethon o un Marsilio Ficino. Y ante el simbolismo no premeditado de la escena, con el peso de los libros equilibrando el del cadáver, la pregunta transida de melancolía: «Sus anhelos, ¿viéronse al fin cumplidos?».

Es la misma pregunta —«Cómo querría saber... »— que afloró en los labios del «intérprete de los ardientes deseos» cuando, años más tarde, en una noche de pensativa melancolía, daba vueltas ritualmente alrededor de la Ka'ba. ¿Rito físicamente cumplido o visión mental? La precisión es en lo sucesivo superflua. Esa misma noche recibirá la respuesta de Aquella que será en adelante para él la figura teofánica de la Sophia aeterna en este mundo. Podremos meditar aquí esa respuesta (cf. Primera parte, cap. II) que enuncia el secreto del que depende la realización de los votos del hombre de deseo, pues es él mismo, desde el momento en que ha consentido a su Dios, el que responde por ese Dios que comparte su destino; y depende de este secreto que el alba de la resurrección que se levanta sobre el alma del místico no se invierta en el lúgubre crepúsculo de las dudas, en la cínica alegría de los ignorantes ante la idea de una sobreexistencia al fin vencida. Si así fuere, en efecto, los momentáneos supervivientes no tendrían ante sí más que un triste espectáculo: un paquete de libros sirviendo de contrapeso a un cadáver.

Pero Ibn'Arabî? sabía que este triunfo no se consigue ni por el esfuerzo de la filosofía racional ni por la adhesión a lo que en su léxico designa como un «Dios creado en los dogmas». Depende de un cierto encuentro decisivo, totalmente personal, irremplazable, apenas comunicable a las almas más próximas, menos aún, traducible en algún cambio de

obediencia exterior o cualificación social. Es el fruto de una larga búsqueda, la obra de toda una vida; toda la existencia de Ibn'Arabî fue esta larga búsqueda. El encuentro decisivo tuvo lugar y se repitió para él bajo figuras que no por variadas dejaban de referirse siempre a la misma persona. Sabemos que había leído infinidad de libros. Por tal motivo, el inventario de sus «fuentes» será quizás una empresa desesperada, sobre todo si nos obstinamos en hablar de sincretismo, en no tomar la medida real de este genio espiritual que no aceptaba más que lo que se ajustaba a la medida de su cielo interior, y que es, por encima de todo, su propia «explicación». Hay también mucho más que una cuestión de fuentes literarias. Está el secreto de una estructura que relaciona estrechamente el estilo de su edificio con el que se construye igualmente en el oriente del Islam, donde el shiísmo observa este precepto: «No golpear en el rostro», es decir, conservar el rostro exterior del Islam literal, no solamente por ser el soporte irremisible de los símbolos, sino porque es también la salvaguardia contra la tiranía de los ignorantes.

Y está asimismo todo lo invisible, lo inaudible, todo lo que no aporta como prueba más que el testimonio personal de la existencia del mundo sutil. Son, por ejemplo, las visitas de personajes pertenecientes a la jerarquía esotérica invisible, a las consociaciones de seres espirituales que vinculan nuestro mundo, o, mejor dicho, cada existencia, con otros universos. Esta idea domina el paralelismo de las jerarquías cósmicas en el ismailismo y sigue viva en el shaykhismo de nuestros días. Sin duda, su presencia en la conciencia mística es muy anterior al Islam, pero no era posible que la Revelación coránica como tal la desconociese. (4) Todos estos elementos esparcidos en la obra de Ibn'Arabî (como en la de Swedenborg) forman un *Diarium spirituale*. Y todo ello no es puesto de relieve por la filología, ni siquiera por la psicología en general, sobre todo si éstas se han hecho ya una idea de los límites del ser humano y del alcance negativo de la experiencia mística, sino que pertenece eminentemente al campo de la psicología profética, que mereció el interés de todos los filósofos del Islam.

Están, por fin, los innumerables maestros espirituales, los shaykhs sufíes, sus contemporáneos en la tierra, con los que Ibn'Arabî tuvo contacto y cuyas enseñanzas se preocupó de conocer. Nos ha dejado el diario de estos contactos en su *Risâlat al-Qods*. Pero aún hay más: si leyó libros, si tuvo maestros invisibles y maestros visibles, el rigor de su búsqueda le prohibía confiar en informaciones de segunda mano; por otra parte, su total libertad interior le hacía mantenerse indiferente al temor a las relaciones llamadas «peligrosas». Por consiguiente, podemos confiar él y en la veracidad de lo que nos cuenta: «No conozco —dice— ningún grado de la vida mística, ninguna religión ni secta, de la que no haya encontrado a alguien que la profesara, que creyera en ella y la practicara como su religión personal. Jamás me he referido a una opinión o a una doctrina sin basarme en las referencias directas de quienes fueran sus adeptos». Este maestro visionario da así a todo el mundo un ejemplo de perfecta probidad científica; toda ciencia de las religiones, toda teología, podría hacer suya su máxima, aun cuando su objetivo no fuere el de la búsqueda espiritual de Ibn'Arabî.

2. El peregrino de Oriente

Mantengamos estas ideas en el pensamiento para seguir ahora a nuestro shaykh en la vida itinerante que formó parte de su vocación terrestre y que comenzó al acercarse a la treintena. Entre los años 1193 y 1200 recorrió primero distintas regiones de Andalucía,

viajando después, en repetidas ocasiones, a África del Norte con estancias más o menos prolongadas. Pero todas estas andanzas no son más que un preludio, hasta que una llamada interior, o más bien una visión imperiosa, le lleve a renunciar para siempre a Andalucía y al Magreb, y haga de él un peregrino simbólico de Oriente.

Encuentros con santos, reuniones místicas, sesiones de enseñanza y debate marcan las etapas de sus itinerarios sucesivos o repetidos: Fez, Tremecén, Bugía, Túnez, etc. Para el estudio de este período habría que recurrir simultáneamente a las páginas del *Diarium spirituale* que señalan los acontecimientos personales ocurridos en la dimensión invisible. Ibn'Arabî? se encontraba en Córdoba cuando tuvo esa visión, pero no es «en Córdoba» donde contempla a los personajes que fueron los polos espirituales de todos los pueblos que se sucedieron en épocas anteriores al Islam; aprende incluso sus nombres en el transcurso de esa visión interior que concuerda con la preocupación secreta y profunda de un religión eterna, que se perpetúa desde el origen de los orígenes a través de toda la especie humana y a cuyos espirituales, de una época o de otra, reúne en un único *Corpus mysticum*. Acontecimiento-visión, iniciación extática, cuyo tiempo y lugar es el 'âlam al-mithâl, el mundo intermedio entre el estado corporal y el espiritual y cuyo órgano de percepción es la Imaginación activa.

Fue sin duda en Túnez cuando, cierta noche, retirado en soledad en un oratorio de la Gran Mezquita, compuso un poema que a nadie transmitió; se guardó incluso de ponerlo por escrito, registrando en su memoria el día y la hora de su inspiración. Pero he aquí que unos meses más tarde, en Sevilla, se le acerca un joven desconocido y le recita esos versos. Turbado, Ibn'Arabî? le pregunta quién es el autor. Y el joven le responde: Mohammad Ibn'Arabî?. No le había visto jamás, ni siquiera sabía quién era la persona que se encontraba ante él. ¿Cómo, entonces, conocía los versos? Unos meses antes (el mismo día y a la misma hora en que Ibn'Arabî? tuviera en Túnez la inspiración), un extranjero, un peregrino desconocido, se había mezclado, allí mismo, en Sevilla, con un grupo de jóvenes y les había recitado el poema; ellos, embelesados, le pidieron que lo repitiera para poder aprenderlo de memoria. Después, el extranjero había desaparecido sin darse a conocer ni dejar ninguna huella... Hechos de esta índole son muy conocidos por los maestros del sufismo; se trata de una experiencia frecuente, por ejemplo, en el gran shaykh iraní 'Aloddawleh Semnânî (siglo xiv). En nuestros días, la parapsicología los registra con esmero, sin atreverse a sacar conclusiones de esta suspensión, de esta superación más bien, de las condiciones espacio-temporales de la percepción sensible. La cosmología del sufismo dispone de una dimensión, ausente en nuestro esquema del mundo, capaz de explicar este tipo de hechos, pues preserva la realidad «objetiva» de ese mundo suprasensible donde se manifiestan los efectos de una energía del corazón y cuyo órgano es la Imaginación activa.

Fue sin embargo muy «en la tierra», cerca de Ronda, donde Ibn'Arabî? mantuvo una larga discusión con un doctor motazilita imbuido de su escolástica. Discrepan y discuten sobre la doctrina de los Nombres divinos que, como veremos, es el pilar central del edificio teofánico de nuestro shaykh. El doctor motazilita termina por capitular. Y es en Túnez donde Ibn'Arabî? comienza a estudiar una obra de teosofía mística de importancia excepcional: el *Khal' al-na'layn* («Quitarse las sandalias»), título que hace alusión al versículo coránico 20/12, en el que Moisés, al aproximarse a la zarza ardiente, recibe esa

orden: «¡Ouitate las sandalias!»). Es la única obra llegada hasta nosotros de Ibn Qasyî, personaje al que ya hemos aludido como iniciador, en la primera mitad del siglo xii, del movimiento insurreccional de los murîdîn entre los almorávides, en el Algarve (al sur de Portugal). El movimiento es de inspiración shiíta ismailí, al menos en cuanto a las premisas de su doctrina esotérica. El mismo Ibn 'Arabî? escribió un comentario sobre él; su estudio contribuirá ciertamente a esclarecer las afinidades ya señaladas entre la doctrina de Ibn 'Arabî? y la teosofía shiíta, afinidades que están en el origen de su rápida asimilación por el sufismo shiíta de Irán.

El movimiento de los murîdîn (los adeptos) de Ibn Qasyî había tenido su centro original en la escuela de Almería, con la que Asín Palacios relaciona la iniciación esotérica de Ibn 'Arabî?. Sin duda, no es imposible percibir una continuidad que, a través de la enseñanza del maestro sufi Ibn al-'Arif, se remontaría desde esta escuela hasta Ibn Masarra (†319/931) y sus doctrinas neoempedocleas, en las que pueden observarse ciertos rasgos comunes evidentes con la cosmogonía ismailí y con la del Ishrâq de Sohrawardî. La idea de Ibn Masarra como precursor conservará tanto más valor cuanto no se tienda a considerarla una explicación integral de la figura de Ibn 'Arabî?. Fue, sin embargo, gracias a las extensas citas de éste, como Asín Palacios pudo reconstruir las grandes líneas de la obra perdida de Ibn Masarra; por otra parte, la amistad de Ibn 'Arabî? con Abû 'Abdallah al-Ghazzâl, discípulo de Ibn al-'Arif y continuador de su enseñanza, hace suponer la existencia de unos lazos profundos. (5)

Sea lo que fuere, es en Almería donde tras las peregrinaciones anteriormente aludidas y un breve retorno a Murcia, su ciudad natal, encontramos de nuevo a nuestro shaykh en 1198, el mismo año en que asistía a los funerales de Averroes. Comenzaba el mes de ramadán, poco propicio para viajes. Ibn 'Arabî? se queda donde está y aprovecha la ocasión para escribir un opúsculo cuyo contenido anuncia las grandes obras que vendrán después. Escribe este opúsculo, al que titula *Mawâqî al-nojûm* («El poniente de las estrellas»), en once días, bajo el impulso de una inspiración confirmada por un sueño, que le prescribía redactar una introducción a la vida espiritual. «Es un libro —dirá en otro lugar— con el que el principiante puede prescindir de maestro, o mejor, es al maestro a quien le resulta indispensable. Pues hay maestros eminentes, absolutamente eminentes, y este libro les servirá de ayuda para alcanzar el grado místico más elevado a que pueda aspirar un maestro.» Nuestro shaykh describe allí, bajo el velo de los símbolos astronómicos, las luces que Dios dispensa al sufi en el transcurso de las tres etapas de la vía. La etapa inicial, puramente exotérica, consiste en la práctica exterior de la Sharî'a, es decir, de la religión literal. Ibn 'Arabî? la simboliza mediante las estrellas cuyo brillo se oscurece tan pronto se levanta la luna llena de las otras dos etapas, en el curso de las cuales el sufi es iniciado al *ta'wîl*, la exégesis simbólica que reconduce los datos literales a lo que simbolizan, a aquello de lo que son la «cifra»; iniciado, por tanto, a interpretar los ritos exteriores en su sentido místico y esotérico. Ahora bien, ya lo hemos recordado, pronunciar el término *ta'wîl* es de una manera u otra despertar ciertas resonancias con el shiísmo, cuyo principio escriturario fundamental es que todo lo exotérico (*zâhir*) tiene un sentido esotérico (*bâtin*). Y esto basta, en cualquier lugar, para hacer cundir la alarma entre las autoridades celosas de la religión legalista y la verdad literal.

No debe sorprender, por consiguiente, que Ibn'Arabî? presienta que su permanencia en Andalucía va a resultar imposible. Hay precedentes trágicos (Ibn Qasyî, Ibn Barrajân). Cualquiera que se aparte del literalismo es sospechoso de desórdenes políticos. Ibn'Arabî? no tenía esa intención, pero comprometido en esa vía que sentía la suya, sólo podía, o bien mantenerse ignorado por los círculos oficiales, o bien despertar sus sospechas. Pasar desapercibido era difícil para un hombre como él. Precisamente, él mismo hace alusión a ciertas discusiones violentas que hubo de mantener, por motivos religiosos, con el sultán Ya'qûb al-Mansûr. Si quería encontrar una audiencia más amplia, beneficiarse de un clima más tolerante, era necesario renunciar para siempre a Andalucía, el Magreb y el clima de los sultanes almohades y dirigirse a ese oriente del mundo islámico donde, en efecto, tantos discípulos habría de tener a lo largo de los siglos.

Tomó la resolución después de haber tenido una visión teofánica: Ibn'Arabî? ve el trono divino sostenido por un número incalculable de refulgentes columnas de fuego. La concavidad del trono que oculta el tesoro, que no es otro que el Anthropos celestial, proyecta una sombra que vela la luz de Aquel que reina y que hace posible sostener la mirada y contemplarla; en la dulzura de esta sombra reina una quietud inexpressable. (La visión representa, pues, de forma precisa el misterio de la antropomorfosis divina en el mundo celestial, que es el fundamento de la idea teofánica, de la dialéctica del amor y también el secreto mismo de la imamología shîta.) Un pájaro cuya maravillosa belleza sobrepasa la de todos los pájaros celestes, vuela en círculos alrededor del trono. Es él quien comunica al visionario la orden de partir para Oriente: él será su compañero y su guía celeste. Al mismo tiempo, le revela el nombre de compañero terrestre que le espera en Fez, un hombre que, por su parte, ha expresado también el deseo de partir hacia Oriente, pero al que una premonición divina ha aconsejado esperar al acompañante que se le reserva. Es fácil reconocer en este pájaro de belleza celestial una representación del Espíritu Santo, es decir, al Ángel Gabriel, el Ángel del Conocimiento y la Revelación, al que los filósofos «reconducían» su Inteligencia agente. Indicación infinitamente preciosa para apreciar la forma de la experiencia espiritual de Ibn'Arabî? en este momento decisivo. La imagen visionaria que aflora a su conciencia nos indica que se trata de la misma figura cuya identidad, bajo múltiples variantes, percibíamos ya en relación con los owaysis. Es el Espíritu Santo personal, el compañero y guía celestial, según sus propias palabras; le reconoceremos en otros lugares, bajo otras formas, especialmente «alrededor de la Ka'ba mística». Sobre esta escenificación visionaria, Ibn'Arabî?, peregrino sin retorno hacia el oriente, parece destacarse como personificación del héroe del «Relato del exilio occidental» de Sohravardî.

Con esta partida comienza la segunda fase en la vida itinerante de nuestro shaykh. Entre los años 597 y 620 de la Hégira (1200 y 1223), Ibn'Arabî? recorrerá distintas regiones del Oriente Próximo, hasta que finalmente fije su residencia en Damasco, donde pasará los últimos diecisiete años de su vida en paz y desarrollando una prodigiosa labor. Cuando llega a La Meca, primer término de su peregrinación, en el 598/1201, Ibn'Arabî? tiene treinta y seis años. Esta primera estancia en la ciudad santa va a significar para él una experiencia tan profunda que servirá de fundamento a todo lo que más adelante consideraremos sobre la «dialéctica del amor». Como una ilustración viviente al apunte antes trazado «entre Andalucía e Irán», señalaremos el hecho de que Ibn'Arabî? es acogido por una noble familia iraní originaria de Ispahán, familia de un shaykh que ocupaba un alto

cargo en La Meca. Este shaykh tenía una hija que reunía el doble don de la sabiduría espiritual y una belleza física extraordinaria. La joven significó para Ibn'Arabî? lo que Beatriz para Dante; fue siempre para él la manifestación terrestre, la figura teofánica de la Sophia aeterna. A ello, en definitiva, debe su iniciación en la religión de los «Fieles de amor». Hablaremos detenidamente de este episodio más adelante (cf. Primera parte, cap. II). No comprender, o no tomar en serio la intención consciente de Ibn'Arabî? de expresar un amor divino al dirigirse a la joven Sophia, sería simplemente ignorarlo todo del teofanismo sobre el que en este libro se insiste, pues es el fondo mismo de la doctrina del shaykh, la clave de su sentimiento del universo, de Dios y del hombre, y de sus relaciones recíprocas. En cambio, si se lo ha comprendido, quizá se intuirá al mismo tiempo una solución al conflicto que ha enfrentado a simbolistas y filólogos a propósito de la religión de los Fedeli d'amore, compañeros de Dante. El teofanismo ignora el dilema por estar tan lejos del alegorismo como del literalismo; presupone la existencia de la persona concreta, pero la inviste de una función que la transfigura, al ser entonces percibida a la luz de otro mundo.

La relación con la familia del shaykh y el reducido y selecto círculo que conformaba su entorno, procuró a Ibn'Arabî? esa apacible intimidad, esa quietud confiada de la que parece no haber podido disfrutar jamás mientras estuvo en Occidente. Esta estancia favorece su extraordinaria productividad. Simultáneamente, su vida mística se intensifica; las vueltas rituales, reales o mentales, alrededor de la Ka'ba interiorizada como «centro cósmico», alimentan un esfuerzo especulativo al que las visiones interiores, las percepciones teofánicas, proporcionan una confirmación experimental. Ibn'Arabî? es admitido en la fraternidad sufí, como ya lo había sido años antes en Sevilla. Pero eso no es, después de todo, más que un signo exterior.

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 microcosmo 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 retorno 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 shaykh ilustran este hecho. (6) Finalmente, es al orden de cosas que las teofanías implican al que hay que referir el rasgo más definitorio de la personalidad de Ibn'Arabî?, 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».

Ibn 'Arabî y el Khezr

La figura del Khadir (el "verde"), llamado comúnmente al-Khidr, a menudo ha sido relacionada con el "servidor de servidores" que se aparece a Moisés en Corán, XVIII (sura "La Caverna"), 55 ss.: "Encontraron a un servidor de nuestros servidores a quien habíamos concedido la misericordia que procede de Nos y a quien habíamos enseñado la ciencia que reside en Nos". Es el mismo que recomienda a Ibn 'Arabî sumisión al maestro (cf. mensaje nº 443 de Difusión Traditio, 14/01/99), y que reprocha a Moisés que carezca de paciencia para con él. A menudo adopta la función de un compañero de viaje (Cf. Las mil y una noches, noche 532). René Guénon, en una carta dirigida a Ananda Kentish Coomaraswamy el 5 de noviembre de 1936, escribía: "Su estudio sobre "Khwaja Khadir" (aquí decimos "Seyidna El Khidr") es muy interesante, y las correlaciones que habéis señalado son totalmente justas desde el punto de vista simbólico: pero lo que puedo aseguraros es que hay en ello algo muy distinto a simples "leyendas". Tendría muchas cosas que decir al respecto, pero es dudoso que las escriba nunca, pues, de hecho, es un asunto de los que me tocan un poco demasiado directamente... Permitidme una pequeña rectificación: el Khidr no es precisamente "identificado" a los Profetas Idris, Ilyâs, Girgis (san Jorge) (aunque naturalmente, en cierto sentido, todos los Profetas son "uno"); ellos son únicamente considerados como perteneciendo a un mismo Cielo (el del Sol)".

[...] 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 shaykh 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 'Arabî, 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".

El discípulo de Khezr

Ya hemos enunciado antes esta cualificación de Ibn 'Arabî 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 owaysis (hemos mencionado el caso de Abû'l-Hasan Kharraqânî y de Farîdoddîn '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 Kheẓr como maestro inviste al discípulo, en su misma individualidad, de una dimensión transcendente 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 Kheẓr en el orden de las teofanías, o, dicho de otra forma, cuál es la función de Kheẓr 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 Kheẓr es análoga a la que tendría con cualquier otro shaykh 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, ¿Kheẓr 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 Kheẓr? y ¿qué significa ser discípulo de Kheẓr?- se iluminan existencialmente la una a la otra?

Para dar una respuesta completa a la pregunta de quién es Kheẓr, 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 shaykhs 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), Kheẓr 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); Kheẓr es, en consecuencia, superior a Moisés en tanto que éste es un profeta que tiene por misión revelar una shari'a. Kheẓr descubre precisamente a Moisés la verdad secreta, mística (haqîqa) que trasciende la shari'a; por consiguiente, también el espiritual que tiene a Kheẓr por iniciador mediato se encuentra emancipado de la religión literal. Si consideramos que, al identificar a Kheẓr con Elías, el ministerio de Kheẓr 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 Kheẓr 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 Khezh sería sólo uno de los ciento veinticuatro mil nabis 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 Khezh-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 Khezh "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 Khezh 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. Éste 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 sufí iraní Semnânî (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 ser", 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 Khezh y Elías ora son asociados formando una pareja, ora son identificados entre sí. Las tradiciones shiítas (especialmente algunos diálogos con el V Imam, Mohammad Bâqir) apuntan algunos datos concernientes a las figuras de Elías y Eliseo. Lo que quisiéramos resaltar aquí respecto a la figura de Khezh-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 'Arabî. 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 shaykh 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 Sohrevardî quien nos la indique, pues su intención armoniza perfectamente con la de Ibn 'Arabî. En uno de los relatos de Sohrevardî 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 Kheẓr". 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 Kheẓr, 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 Kheẓr...". Esta identificación está en concordancia con el sentido que, como enseguida veremos, da Ibn 'Arabî a la investidura del "manto" de Kheẓr, 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 Kheẓr. Ahora bien, si, por una parte, la persona de Kheẓr 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 Kheẓr sea experimentado simultáneamente como persona y como arquetipo, como persona-arquetipo. Por ser un arquetipo, la unidad y la identidad de la persona de Kheẓr se concilia con la pluralidad de sus ejemplificaciones en aquellos que a su vez son Kheẓr. Tenerlo por maestro e iniciador es tener que ser lo que él mismo es. Kheẓr 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 Sohrevardî ("Si eres Kheẓr..."), aquel que ha alcanzado la haqîqa, la verdad mística esotérica que domina la Ley y emancipa de la religión literal. Kheẓr 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 Kheẓr 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. Kheẓr 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 Yazîd

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 eco de las 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 Khezzr, 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 "Khezzr 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 Khezzr. 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 a 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 'Arabî 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 Angel. Comprendido esto, la manera en que Ibn 'Arabî como discípulo de Khezzr medita la filoxenia de Abraham (cf. infra, Primera parte, cap. I, § 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 Angel con su propia substancia.

No nos queda más que señalar en la vida de Ibn 'Arabî algunos de los memorabilia concernientes a sus encuentros con Khezzr. Dos episodios de juventud atestiguan la presencia latente de Khezzr 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 'Arabî fue investido con el "manto" (Khirqa) de Khezzr, de manos de un amigo que había sido investido por el propio Khezzr.

Un primer encuentro memorable se produjo en los días de su adolescencia, siendo estudiante en Sevilla, aunque fue sólo después cuando el joven Ibn 'Arabî 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 shaykh se anticipó a sus palabras: "¿Será necesario que se te aparezca Khezzr cada vez que debas confiar en la palabra de tu maestro?". Ibn 'Arabî comprendió entonces con quién se había encontrado. Más tarde, en Túnez, en una calurosa noche de luna llena, Ibn 'Arabî 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 'Arabî se había dirigido a Mosul, atraído por la enseñanza y la reputación del maestro sufi 'Alî ibn Jâmi'. Ahora bien, este maestro había recibido directamente de Khezzr "en persona" la investidura de la khirqa, el manto sufi. ¿Con ocasión de qué acontecimiento teofánico, con qué ceremonial? Ibn 'Arabî no lo dice pero precisa que el mismo ceremonial fue exactamente observado por el shaykh para conferirle 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 'Arabî.

"Esta consociación con Khezzr, escribe, la experimentó uno de nuestros shaykhs, 'Alî ibn 'Abdollah ibn Jâmi', que era uno de los discípulos de 'Alî 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 Khezh le había investido con el manto, donde el shaykh me invistió a mí, observando conmigo el mismo ceremonial que Khezh 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, shaykh de shaykhs en Egipto... cuyo abuelo la había recibido de manos de Khezh. 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 Khezh 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 shaykh 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 shaykh 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 shaykhs de más experiencia".

Este comentario en el que Ibn ‘Arabî muestra significado del rito de la investidura del manto, aclara al mismo tiempo su alcance cuando la investidura es recibida de Khezh 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 Khezh. En lo sucesivo, el iniciado cumple la condición requerida, la misma que el Ángel indicaba a Sohrawardî para superar la montaña de Qâf y alcanzar la Fuente de la Vida: "Si eres Khezh...". A partir de ahí el místico es Khezh, ha alcanzado el "Khezh de su ser". La experiencia así vivida requiere, fenomenológicamente, una representación en la que la presencia real de Khezh es experimentada simultáneamente como presencia de una persona y de un arquetipo, o, más precisamente, como de una persona-arquetipo. Esa 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 ‘Arabî: el manto puede recibirse directamente de manos de Khezh, o también por mediación de alguien que lo haya recibido de Khezh 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 que supone incluso una sorprendente corroboración de ello. El ceremonial de investidura es siempre el observado por el propio Khezh: Ibn ‘Arabî lo deja, lamentablemente para nosotros, 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 shaykh que transmite la investidura, sino el estado del propio Khezh. Haya uno, varios, o ningún intermediario, la afiliación por identificación con el estado de Khezh 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 ‘Arabî haya renovado la recepción de la investidura. La había recibido en una primera ocasión con tres intermediarios entre él y Kheẓr; 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 Kheẓr-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 ‘*âlam 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 Kheẓr" (y es también el caso de todos los *owaysîs*) y es aquí adonde Ibn ‘Arabî 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 "Kheẓr de su ser". "Si eres Kheẓr..." puedes, en efecto, hacer lo que hace Kheẓr. 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 Kheẓr 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 Kheẓr".

Pasión y compasión divinas

3. De la «unio mystica» como «unio sympathetic»

Estos dos términos nos habían sido propuestos como antitéticos (supra, § 1), pero el rumbo que sigue nuestra investigación parece más bien conducirnos a un esquema de experiencia espiritual en el que, lejos de excluirse, se interpretan recíprocamente. Recapitulemos las etapas: cada ser es una forma epifánica (mazhar, majlá) del Ser divino que se manifiesta en él revestido de uno o varios de sus Nombres. El universo es la totalidad de los Nombres con que El se nombra cuando nosotros le nombramos con ellos. Cada Nombre divino manifestado es el Señor (rabb) del ser que le manifiesta (es decir, su mazhar). Cada ser es la forma epifánica de su Señor propio (al-rabb al-kháss), es decir, que ésta manifiesta sólo el aspecto de la Esencia divina que en cada caso se particulariza e individualiza en ese Nombre. Ningún ser determinado e individualizado puede ser la forma epifánica del Divino en su totalidad, es decir, del conjunto de los Nombres o «Señores». «Cada ser, dice Ibn 'Arabí, no tiene como Dios más que a su Señor en particular, es imposible que tenga el Todo. »

Se perfila así un esquema que fija una especie de katenoteísmo verificado en el contexto de una experiencia mística; no se trata de una fragmentación del Ser divino, sino de su presencia total cada vez en tanto que individualizado en cada teofanía de sus Nombres, y es revistiéndose cada vez con cada uno de esos Nombres como aparece en tanto que Señor. Aquí encontramos otro motivo esencial de la espiritualidad de la escuela de Ibn 'Arabí, a saber, el secreto que constituye a este Señor como Señor, el sirr alrobúbiva. A falta de un término abstracto imposible de formar sobre la palabra «señor» y a fin de sugerir el lazo caballeresco que une al Señor divino y al vasallo de su Nombre, podemos traducir esta expresión por «el secreto de la soberanía divina». ¿Qué debemos entender con estas palabras? Unas frases de Sahí Tostan, citadas por Ibn 'Arabí nos revelan su profundidad: «La soberanía divina tiene un secreto y ese secreto es tú, ese tú que es el ser de quien se habla; si (ese tú) llegara a desaparecer, la soberanía sería igualmente abolida». Encontramos una intención semejante en una referencia implícita al fenómeno del Amor primordial evocado en el hadith «Yo era un Tesoro oculto y quise ser conocido»; puesto que el hecho de conocerse depende de ti (lo que quiere decir que cuando él es conocido por ti, es que él se conoce en ti), tenemos aquí mismo el enunciado de una situación dialógica esencial que ninguna imputación de monismo puede alterar.

Este sirr al-robúbiva implica una distinción igualmente habitual en la religión común exotérica, entre la divinidad (olúhiva) como atributo de Dios (Al-Láh), objeto de adoración, y la «soberanía» (robúbiva) como atributo del Señor que se invoca y a quien se recurre. Pero en la terminología propia de Ibn 'Arabí, Al-Láh es el Nombre que designa la Esencia divina cualificada y revestida del conjunto de sus atributos, mientras que al-Rabb, el Señor, es el Divino personificado y particularizado en uno de sus atributos (de ahí, los Nombres divinos designados como otros tantos «Señores», arbáb).

Un análisis más detallado pondría de manifiesto que existen los Nombres de la divinidad (olúhiya) relativos a Al-Láh y los Nombres de soberanía (robúbiva) relativos al Señor (rabb); «Señor» es el Nombre divino considerado en cuanto a las relaciones de la Esencia divina con los seres individuales concretos, espirituales o corporales. Mientras, por una

parte, las relaciones de la Esencia divina con estas individuaciones en su estado de hecceidades eternas son el origen de los «Nombres de la divinidad» (tales como el Poderoso, la Suprema Voluntad, etc.), por otra parte, las relaciones de estos Nombres con los seres exteriorizados y actualizados in concreto, son el origen de los «Nombres de soberanía» (tales como «El que provee», al-Razzáq, «El que guarda», al- Háfiz, etc.).

Se sigue de ello que «Señor» es un Nombre divino particular (ism kháss) que postula la actualidad de un ser del cual él es Señor, a saber, su fiel o «vasallo» designado como márbub, palabra que es el participio pasivo, el nomen patientis, del verbo radical. Cada ser manifestado es la forma (súrat) de un «Nombre señorial» (ism rabbáni), el del Dios que le rige en particular, por quien actúa y a quien reurre. Que la realidad del rabb o Señor no sea un atributo de la esencia en sí, sino que se realice en relación a un ser que es entonces designado con la forma pasiva correspondiente, es la ilustración eminente del fenómeno que anteriormente hemos analizado en relación con la significatio passiva. Este fenómeno no es menos perceptible en el caso del Nombre divino Al-Láh, pues este Nombre postula la realidad positiva, al menos latente en su Esencia, de alguien de quien él es el Dios. Ahora bien, ése por quien así él llega a ser Dios, es designado, de forma en principio bastante extraña, por el término ma'lúh, que es el participio pasivo del verbo primitivo de la raíz 'lh. Sin embargo, el término no designa al Adorado (el ma 'búd) como llevaría a creer la apariencia gramatical; el Nombre divino puesto aquí «en pasiva» designa justamente el ser en quien y por quien se cumple la realidad positiva de la divinidad; el ma'lúh es el Adorador, aquel por quien el Ser divino es constituido como Adorado en acto. Ahí tenemos, reflejado en el propio léxico, el sentimiento de que el pathos divino, la pasión del «Dios patético» que «quiso ser conocido», presupone como término correlativo una teopatía en el ser humano del que él es el Dios. Creemos que la palabra abstracta ma'lúhiya, formada sobre el participio pasivo, encuentra una equivalencia fiel en teopatía; un comentador de Ibn 'Arabi, extrañado por el uso insólito del término (cuando nuestro shaykh declara que «es por nuestra teopatía como nosotros le constituimos como Dios») lo asocia a shath, es decir, considera esa frase como un caso de «locución teopática».

Y es este simpatetismo el que se expresa en un texto como éste: «La divinidad (olúhiva) busca (desea, aspira a) un ser del que ella sea el Dios (el ma'lúh); la soberanía (robúbiya) busca (desea, aspira a) un ser del que ella sea el Señor (el marbúb); sin él, una y otra se ven privadas de realidad tanto virtual como actual». Texto eminentemente «patético» que está ahí para recordarnos por una parte la Tristeza primordial de los Nombres divinos angustiados a la espera de los seres que los «nombrarán», es decir, cuyo ser los manifestará in concreto, y, por otra parte, el Compadecimiento del Ser divino «simpatetizando» con la Tristeza de los Nombres que nombran su esencia, pero que ningún ser nombra todavía, y triunfando sobre su soledad en el Suspiro (nafas) que actualiza la realidad de ese «Tú», que es entonces el secreto de su soberanía divina; en consecuencia, es a «ti» a quien se confía la divinidad de tu Señor, y él depende de ti, de tu «hacerte capaz de tu Dios», respondiendo por él. Y es esta correspondencia del Señor divino y su fiel, esta pasión del uno por el otro, actualizando cada uno por medio del otro la significatio passiva de su Nombre, lo que, creemos, no puede ser mejor definido que como una unio sympathetica.

Sin duda alguna, tocamos aquí el secreto de una espiritualidad cuyas expresiones paradójicas formulan para nosotros las relaciones dialógicas tal como son vividas, al mismo

tiempo que nos invita a meditar y reproducir el ejemplo de algunas prefiguraciones o figuras-arquetipos de ese servicio divino en el que el fiel de amor «da el ser» a su Señor divino. Entre otras muchas de tales expresiones, tenemos, por ejemplo, este verso de un poema de Ibn 'Arabí. «Conociéndole, le doy el ser». Esto no significa que el ser humano dé existencia a la Esencia divina que está más allá de toda denominación y de todo conocimiento; a lo que se alude es al «Dios creado en las creencias » (al-Iláh al-makhlúq fi'l-mo'taqadát), es decir, al Dios que en cada alma toma una forma en función de la capacidad y el conocimiento de dicha alma, como símbolo que ella actualiza por la ley de su propio ser. El verso viene a decir: Yo conozco a Dios en proporción a los Nombres y atributos divinos que se epifanizan en mí y a través de mí en las formas de los seres, pues Dios se epifaniza en cada uno de nosotros en la forma de lo que ama: la forma de tu amor es la forma misma de la fe que profesas. Según esto, yo «creo» el Dios en el que creo y al que adoro. Ibn 'Arabí dirá: «Para quien comprende la alusión, Dios es una designación».

Sin embargo, éste no es más que un aspecto de la unio sympathetica, aquel justamente que, si lo aislamos, puede ser a la vez motivo de maligna alegría para el crítico racionalista y de escándalo para el teólogo ortodoxo, pero que con toda seguridad no representa la totalidad de la experiencia mística que estamos considerando. Pues cuando se habla del «dios creado» hay que preguntar: ¿quién es, en realidad, el sujeto activo que crea? Es verdad, desde luego, que sin el Divino (Haqq), que es causa de nuestro ser, y sin nosotros que somos causa de su Manifestación, el orden de las cosas no sería lo que es y Dios no sería ni Dios ni Señor. Pero, por otra parte, si eres «tú» el vasallo de ese Señor, quien guarda el «secreto de su soberanía» porque ésta se realiza a través de ti, sin embargo, puesto que la acción con la que tú la estableces es su pasión en ti, tu pasión por él, el sujeto activo en realidad no eres tú en lo que sería una autonomía ficticia. En realidad, tú eres el sujeto de un verbo en pasiva (tú eres el ego de un cogitor). Y esto es lo que quieren decir nuestros místicos al afirmar que este «secreto de la soberanía divina» encierra a su vez un secreto (sirr sirr al-roúbiva, el secreto del secreto de la soberanía).

Con esta precisión previenen las consecuencias que deduciría una crítica imbuida de psicologismo o sociologismo: la divinidad como proyección de la conciencia. El «secreto del secreto» corresponde aquí a nuestra afirmación de que, contrariamente a estas explicaciones deductivas, no se trata de una fabricación a posteriori, sino de una realidad experimental a priori, que se plantea con el hecho mismo de nuestro ser. La totalidad de un Nombre divino es ese Nombre como Señor con su vasallo o servidor (aquel cuyo nombre propio expresa el servicio de devoción de que está investido: Abd al-Rahmán, Abd al-Karim, etc. Rigurosamente hablando, sólo el Espíritu supremo o el Arcángel, 'Aql awwal, cuya teofanía (mazhar) es el Profeta, tiene derecho al nombre de 'Abd Alláh, pues éste totaliza todos los Nombres).

El «secreto del secreto» tiene un doble aspecto: el primero es que si el servidor del Nombre es aquel que lo manifiesta, aquel por quien ese Nombre subsiste en el universo visible, lo es porque él es la acción de ese Nombre, quien realiza su intención y su voluntad. Esta acción realiza en nosotros su significatio passiva: es la marbúbíya del servidor de ese Nombre, su ma'luhiya, su teopatía; el ser humano descubre que su propio ser es el cumplimiento de ese pathos; descubre así el vestigio de su propio Señor y es este conocimiento por

«simpatetismo» lo que constituye su garantía suprema. Esto es lo que queremos expresar al decir que rabb y marbúb se confirman recíprocamente.

El segundo aspecto es que esta correlación del Señor divino y su fiel no ha comenzado a existir en el tiempo. Si la ma'lúhiva, la teopatía del fiel, establece la existencia del Dios al que adora, es porque el Adorado se hace en él mismo el Adorador, y este acto no ha comenzado con la existencia del fiel en el tiempo, sino que se realiza desde la preeternidad en las esencias virtuales de los seres. La pregunta formulada por el Ser divino a la masa primordial de las existencias arquetípicas, «¿No soy yo vuestro Señor?» (a-lasto bi-rabbi-kom?), es en este sentido un diálogo del Ser divino con su «Sí», una pregunta que se dirige a sí mismo en ellos y a la que responde a través de ellos. Pacto de una «sympathesis» preeterna. Por eso es imposible que el Ser divino se separe (y absurdo que nosotros lo separemos) de las formas del universo, es decir, de los seres que adorándole le hacen Dios, porque su adoración, es decir, su teopatía, es la forma de la Compasión (sym-pathesis) divina compadeciendo con ellos: él mismo se adora en todos sus seres que son sus teofanías, aunque no todos las perciben, pues son muchos los seres que no perciben la oración del Silencioso (al-Sámit), la oración del heliotropo, por ejemplo, que tan justamente percibiera Proclo.

Y esta teopatía dará su forma al servicio divino por el que los «Fieles de amor» dan el ser al «Dios patético» cuya pasión ellos mismos son, alimentando la pasión con todo su ser. Desde ese momento, la vida del místico que trata de realizar la unio sympathetica, va a convertirse en algo que, para fijar y salvaguardar su contenido, formularemos también en términos latinos: devotio sympathetica. Veremos más adelante cuál es su imagen primordial, su figura arquetípica. Desde ahora, Ibn 'Arabi nos invita a meditar su más eminente prefiguración en la persona de un Abraham ideal, elevado por la anamorfosis mística al rango de arquetipo de todos los Ahl al-Kitáb. Es la designación de Abraham como Khalil Alláh —el amigo íntimo, el amado de Dios— lo que lleva a nuestro shaykh a tipificar en su caso una sabiduría que es «éxtasis de amor» (hikmat mohayyamiva); y es también una tipificación semejante lo que motiva la presencia de un Abraham igualmente ideal en los libros de fotowwat, los manuales de «caballería espiritual» del sufismo.

Ciertamente, conocemos filósofos occidentales a los que su elevada concepción de la filosofía indujo a declarar que también ésta es un servicio divino. Ibn 'Arabí y los suyos estarían de acuerdo, a condición de entender por «filosofía» algo muy distinto a lo que los filósofos propiamente dichos suelen entender, strictu sensu, con este término; y es esta condición la que permite a Ibn 'Arabí no dar la razón ni a Avicena (al menos en su filosofía exotérica, no al Avicena de los relatos Visionarios ni al de la «sabiduría oriental»), ni al teólogo Ghazali, cuando ambos afirmaban que el mero intelecto podía demostrar la existencia de un Ser necesario fuera del tiempo, del espacio y de la forma; en suma, demostrar la existencia de un Dios que no tendría, o no tendría todavía, relación con el hombre del cual es el Dios (el ma'lúh). Ahora bien, esto no puede satisfacer a nuestros teósofos místicos (al-iláhiyún), que encuentran a su Dios no en la construcción de las pruebas de su existencia abstracta, sino en lo que experimentan y sufren (o «padecen») de él, es decir, en su teopatía (ma'lúhiya). Conocer a Dios y sus atributos es hacer explícita esta teopatía, es verificar experimentalmente la máxima:

«Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor», pues en esta teopatía el Señor divino es en él mismo y por él mismo su propia prueba para su fiel.

La explicación que este estado requiere nos la sugiere ya la etimología del sobrenombre de Abraham (Khalil Alláh), al menos tal como lo analiza la filología personal de Ibn 'Arabí, cuyo genio es conscientemente indiferente a las contingencias gramaticales. Nuestro shaykh vincula la palabra Khalil a la quinta forma del verbo radical (takhallala) que connota la idea de mezclarse, entremezclarse. Ahora bien, lo que se mezcla con algo, queda velado por ese algo que sufre la mezcla; esto último, que está en situación pasiva, corresponde a lo aparente (záhir), mientras que el agente, el sujeto activo (lo que se mezcla) corresponde a lo oculto, a lo escondido (bátin), que es como el alimento que nutre a lo otro, como el agua que, mezclada con la lana, toma posesión de ella y la embebe por completo. Simbolismo puro, pero que hace imperiosas las preguntas: ¿Diremos que Dios es lo aparente? Entonces es la criatura quien está velada en él. ¿Diremos, pues, que es la criatura quien es lo aparente? Entonces es Dios quien está velado y oculto en ella. Estas preguntas dan lugar a una meditación que, en lugar de argumentar racionalmente del efecto a la causa, percibe en los dones al Donante de estos dones, es decir, percibe al sujeto que es activo en su propia teopatía.

Meditación que pasa por una triple fase; experimentar y meditar esta teopatía (nuestra ma'lúhiya) para percibir cómo, por mediación de nuestra adoración, que expresa la forma de nuestro ser desde su virtualidad preeterna, es Dios mismo quien se hace Dios, el mismo Dios de esta adoración que le propone como Adorado; percibir que en esta adoración, él es en sí mismo su propia prueba, como hecho a priori de mi ser, porque si él es Dios es por ser Dios en nosotros; percibir entonces que el conocimiento de nosotros mismos por nosotros mismos como «lugar» de esta teopatía se cumple en él: en ese «lugar», él es Presencia de sí mismo a sí mismo, puesto que quien le conoce es el mismo ser en el que él se conoce. Por eso, la locución teopática del discípulo de Ibn 'Arabí no será Aná'l-Haqq, «Yo soy Dios» (Halláj), sino que será más bien Aná sirr al-Haqq, «Yo soy el secreto de Dios», es decir, el secreto de amor que pone su divinidad en dependencia respecto a mí, porque el Tesoro escondido «quiso ser conocido» y era preciso que los seres existieran para que fuera conocido y para que él se conociera. Este secreto no es pues otro que el Suspiro que distendió su tristeza al dar la existencia a los seres y que invistiendo a éstos con la Imagen primordial, el Nombre que cada uno de ellos lleva como su nostalgia secreta, deja a cada uno la tarea de reconocerle en esa Imagen y de hacerle, a El, reconocerse en ella. No es, ciertamente, el movimiento de un balanceo dialéctico oscilando de un término al otro. Es más bien un movimiento que describe el recinto de su Compadecimiento como una elipse, uno de cuyos focos es el ser de Dios por y para mí, y el otro mi ser por y para él, es decir, el recinto que nos incluye a los dos, donde él es para mí en proporción a mi capacidad de él, donde mi conocimiento de él es su conocimiento de mí. Es en el recinto místico delimitado por la unio sympathetica de este unus ambo, donde se realiza el servicio divino tipificado por el nombre de Abraham y su hospitalidad. Pues es al Hombre Perfecto prefigurado por Abraham, a quien se dirige el imperativo de estos versos: «Alimenta con Dios a su Creación, pues tu ser es una brisa que se levanta, un perfume que él exhala. Nosotros le hemos dado el poder de manifestarse por nosotros, mientras él nos daba (el de existir por él). Así el papel es compartido entre él y nosotros». Ese perfume que exhala es el Hábito de su Compadecimiento emancipando a los seres retenidos en su virtualidad no manifestada;

es éste el perfume que todos aspiran y el que constituye el alimento de su ser. Pero como en el secreto de su ser ellos son este mismo Compadecimiento, éste no va únicamente en el sentido del Creador hacia la criatura, a la que alimenta con su Hálito existenciador, sino que va igualmente en dirección de la criatura hacia el Creador (del ma'lúh hacia AI-Láh, del Adorador hacia el Adorado, del Amante hacia el Amado), en el sentido de que el universo creado es la teofanía de sus Nombres y Atributos, los cuales no existirían si la criatura no existiera. Otras fórmulas retoman este pensamiento: «Si él nos ha dado vida y existencia por su ser, yo le doy también la vida, conociéndole, en mi corazón». Lo que quiere decir: «Dar la vida a Dios en el corazón es hacer existir ahí, para él, una forma de entre las formas de las creencias». Y estas fórmulas están de acuerdo con las más sorprendentes paradojas de Angelus Silesius: «Dios no vive sin mí, yo sé que sin mi Dios no puede vivir un momento. Si yo desaparezco, él exhala su último suspiro».

¿Pero sigue siendo una paradoja, una vez establecida la codependencia, la unio sympathetica del «Dios patético» y el fiel que le alimenta con su propia teopatía? Pues alimentar con el ser divino al conjunto de las criaturas es, al mismo tiempo, alimentar a Dios por y con todas las determinaciones del ser, por y con sus propias teofanías. Sólo la simpatía de un amor «compasionado» puede realizar esa tarea mística, amor expresado por el sobrenombre de Abraham, «el íntimo de Dios», relacionado etimológicamente por Ibn 'Arabi con la raíz que connota la idea de interpenetración. Creador y criaturas (Haqq y khalq), Nombres divinos y formas teofánicas de los seres, apariencias y apariciones, se entremezclan unos con otros, se alimentan recíprocamente sin que haya por ello necesidad de Encarnación (holúl), pues la «unión simpatética» difiere por esencia de la «unión hipostática»; es necesario mantenerse siempre en el plano de la visión teofánica, para la que Jonayd Jami y otros muchos invocaban frecuentemente este símbolo: es como el color del agua que toma la coloración del vaso que la contiene.

Ahora bien, incumbe al espiritual la misión de ocuparse de esta Cena mística en la que todos los seres se alimentan en la simpatía preeterna de su ser. Y es entonces cuando cobrará su significación ejemplar el gesto realizado por Abraham, cuyo sobrenombre, «el íntimo de Dios», marca y predestina su papel místico. Se trata de la comida de hospitalidad ofrecida a los misteriosos extranjeros, el episodio que nuestra historia sagrada designa como filoxenia de Abraham; el Corán (11/72) lo menciona a su vez en términos en los que un justo docetismo preserva, como conviene, su carácter teofánico. El episodio es particularmente apreciado en el arte iconográfico del cristianismo oriental que ha multiplicado sus imágenes; la obra maestra de Andrei Rublev (siglo XV) ocupa entre ellos un lugar insigne. Y he aquí que, de forma inesperada, la Imaginación simbólica de Ibn 'Arabi nos invita a meditarlo y a percibirlo de una manera enteramente nueva. Lo que su iconografía mental representa en la persona de Abraham, que se ocupa del servicio a los tres ángeles en la celebración de la comida mística, es el ministerio que incumbe por excelencia al fiel de amor. Es alimentar a Dios, o alimentar a su Ángel, con sus criaturas, y es, además, alimentar a éstas con ese Dios.

Pues alimentar nuestro ser es alimentarlo con su ser, con el que precisamente él nos ha investido. Es «substanciar» con nuestra propia pasión la de este «Dios patético». Es, para el fiel, «hacerse capaz de Dios», de ese Dios que para ser el Amado fue el primer Amante, para ser el Adorado se convocó a sí mismo a la adoración en la adoración de sus criaturas, y

ha hecho nacer en ellas la Imagen de belleza primordial que es el secreto de su soberanía de amor y al mismo tiempo la garantía de dicho secreto. Pero alimentar con Dios a sus criaturas es volver a investirías de ese Dios, es por tanto hacer aflorar en ellas su estado teofánico; es lo que podemos designar como hacerse capaz de percibir la «función angélica» de los seres, investirlos con la dimensión angélica de su ser y quizá despertarlos a ella. Que esta función sea también ministerio angélico es además lo que sugiere la consociación de Abraham con el Arcángel Miguel, aquel que, de entre los cuatro arcángeles, soportes del Trono cósmico, vela por la substanciación del universo del ser. La filoxenia de Abraham, la comida mística ofrecida a los ángeles, se convierte aquí en la más perfecta imagen de la devotio sympathetica.

Como tal, esta imagen es para el místico un símbolo plástico que expresa el grado de realización espiritual que debe alcanzar para ser un Khalil, el íntimo de su Dios. Tendríamos que exponer aquí, para concluir, la idea tan compleja como característica del Hombre Perfecto, Anthropos teleios, Insán kámil. Deberíamos, ante todo, precavernos contra las pretensiones ilusorias de quienes defienden una concepción de lo universal que puede satisfacer al intelecto puro, pero que, medida con los límites de nuestra modalidad humana, se nos antoja un orgullo espiritual a la vez desmedido y ridículo. La primera cuestión que habría que plantear es ésta: ¿Hay que entender que el místico realiza ontológicamente, en su ser mismo, el tipo del Hombre Perfecto? Es decir, ¿puede el místico ser, en persona, la teofanía perfecta del conjunto de los Nombres y atributos divinos? ¿O hay que entender más bien que lo realiza noéticamente, habiendo captado el significado de estos Nombres en su conciencia mística, es decir, habiendo experimentado místicamente el sentido de su unidad esencial con el Ser divino? Si, experimentalmente, la verdad de la primera concepción está condicionada por la segunda, esta misma vía debe abrir una salida a la contradicción aparente entre dos términos, ninguno de los cuales debe ni puede ser abolido. Estos términos son, por una parte la totalidad que el Hombre Perfecto tipifica místicamente y, por otra, la singularidad que liga cada Nombre divino particular al fiel que de él está investido y del que es el Señor.

Lejos de poder ser abolida, la singularidad de este lazo es tan valiosa que a él se refiere el versículo coránico por excelencia de la escatología individual: «¡Alma sosegada! ¡Vuelve a tu Señor, satisfecha y aceptada!» (89/27). Satisfacción recíproca cuyo sentido ya hemos comprobado: el Señor al que el alma debe regresar es su Señor, aquel cuyo Nombre lleva y al que invoca, habiéndole distinguido de los demás, pues se reconoció en la imagen que llevaba de él, así como él se conoció en ella. Como observan nuestros textos, le es dada orden de regresar no a Dios en general, Al-Láh, que es el Todo, sino a su Señor propio, manifestado en ella, aquel al que ella respondió: Labbayka, «¡Aquí estoy!» «Entra en mi paraíso» (89/29), ese Paraíso que no es otro que Tú, es decir, la forma divina oculta en tu ser, la secreta imagen primordial en la que él se conoce en ti y por ti, aquella que debes contemplar para comprender que «quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor». Y es, para el gnóstico que alcanza en este «sí mismo» la coalescencia del Creador y la criatura, alegría suprema, ignorada no tanto del creyente puro y simple como del teólogo y el filósofo. Pues estos últimos no hacen sino plantear la criatura como contingente, oponiéndola al Ser Necesario, revelando un conocimiento muy inferior de Dios, pues así el alma no se conoce a sí misma sino como criatura sin más, conocimiento puramente negativo que no aporta sosiego al corazón. Para el alma, la auténtica sabiduría mística (ma

'rifa) es conocerse a sí misma como teofanía, forma propia en la que se epifanizan los Atributos divinos que le serían incognoscibles si no fuera en ella misma donde los descubriera y percibiera. «Cuando hayas entrado en mi paraíso, habrás entrado en ti mismo (en tu "alma", nafs) y te conocerás con otro conocimiento, diferente del que tenías cuando conocías a tu Señor por el conocimiento que tenías de ti mismo», pues, en adelante, le conocerás a él, y es por él por quien te conocerás a ti mismo.

Así pues, no puede haber contradicción entre tu fidelidad a tu propio Señor y la vocación del místico de tender al arquetipo del Hombre Perfecto o, más bien, la contradicción no aparecía sino en el plano de las evidencias y las oposiciones racionales. El mandato divino es «volver a tu Señor» (no a Al-Láh en general); es por y en tu Señor como puedes alcanzar al Señor de los Señores que se manifiesta en cada Señor, es decir, es por tu fidelidad a ese Señor absolutamente propio y en su Nombre divino, en el que sirves, como y donde se te hacen presentes la totalidad de los Nombres, pues la experiencia espiritual no alcanza esa totalidad de forma semejante a como se reúnen las piezas de un conjunto o los conceptos de un sistema filosófico. La fidelidad del místico hacia su Señor propio le emancipa del dilema «monismo o pluralismo». El Nombre divino al que responde y, por el que responde, cumple, pues, esa «función del Ángel» a que hicimos alusión al principio (supra, n. 10), como preservadora del pecado de idolatría metafísica.

En efecto, que el místico pueda alcanzar al Señor de los Señores por y en su Señor quiere decir, en última instancia, que este «katenoteísmo» es su salvaguarda contra toda idolatría metafísica, es decir, contra el estado de debilidad espiritual consistente, o bien en amar un objeto sin trascendencia, o bien en desconocer la trascendencia separándola del objeto del amor en el que, precisa y únicamente se manifiesta. Estas dos actitudes proceden de una misma causa: tanto en un caso como en otro, la incapacidad para la simpatía que da a los seres y a las formas su dimensión trascendente. Esa incapacidad puede ser debida a una voluntad de poder, dogmática o de otro tipo, que pretende inmovilizarlos allí donde el sujeto de tal actitud se ha inmovilizado a sí mismo; quizá por una secreta angustia ante los sucesivos infinitos de perpetuas transcendencias que habría que aceptar, si se confesara que el Señor revelado no puede ser jamás sino el Ángel del Theos agnostos, y que serle fiel es precisamente dejarse guiar por él hacia la trascendencia que anuncia. Puede estar motivada igualmente por un ascetismo o puritanismo que, aislando lo sensible o lo imaginal de lo espiritual, despoja a los seres de su aura. Y toda la dialéctica de amor de Ibn 'Arabi, Rúzbehán o Jaláloddin Rúmi, invistiendo al ser amado con este aura, con esta dimensión de trascendencia, les preserva de una idolatría que el ascetismo de sus críticos es, por el contrario, tan pronta a revelar, por estar precisamente ciego a esa dimensión de trascendencia. Y ésta es la paradoja más fecunda de la religión de los Fieles de amor, que en cada Amado reconoce al único Amado, en cada Nombre divino a la totalidad de los Nombres, pues entre los Nombres divinos existe una unio sympathetica. La vida en simpatía con los seres, capaz de dar una dimensión trascendente a su ser, a su belleza, a las formas de su creencia, es función de esta teopatía que hace del espiritual un ser de Compasión (un Rahmán), y que realiza por él este Compadecimiento divino (Nafas Rahmání) cuyo significado es compasión del amor creador por ser simultáneamente pasión y acción. ¿Con qué imagen se presentan y pueden ser contemplados el tipo y el objeto de esta devotio sympathetica? ¿Qué modo de ser invita a realizar esta contemplación? Éste será el tema de la segunda parte de este estudio. Pero podemos introducirlo ya indicando lo

siguiente: es en el centro de su gran poema sofíánico, es decir, en ese Díwán secretamente dominado en su totalidad por la figura que, en el curso de una estancia memorable en La Meca, se apareció a Ibn 'Arabí como figura de la Sabiduría o Sophia divina, donde brota la profesión de fe de un fiel de amor capaz de asumir toda la trascendencia que se abre a lo que está más allá de cada forma, porque su amor la transmuta en el resplandor de un «Fuego que no se consume ni le consume, pues su llama se alimenta de su nostalgia y de su búsqueda, indestructibles al fuego como la salamandra»:

¡Oh maravilla! Un jardín entre las llamas...

Mi corazón se ha hecho capaz de todas las formas.

Es pradera para las gacelas y monasterio para los monjes,

Templo para los ídolos y Ka'ba del peregrino,

Tablas de la Torá y Libro del Corán.

Profeso la religión del Amor y cualquier dirección

Que tome su montura, el Amor es mi religión y mi fe.

Sofiología y “devotio sympathetica”

4. El poema sofíánico de un “fiel de amor”

En el prólogo del Di'wán que tituló “El intérprete de los ardientes deseos”, Ibn 'Arabí relata así las circunstancias de su composición: “Cuando durante el año 598 H. (1201) residía en La Meca, frecuentaba un círculo selecto de hombres y mujeres, personas eminentes, cultivadas y virtuosas. Aunque todas eran personas de distinción, no encontré entre ellos a nadie que igualara al sabio doctor y maestro Záhír ibn Rostam, originario de Ispahán pero con residencia en La Meca, así como a su hermana, una venerable anciana, sabia doctora del Hedjáz, llamada Fakhr al Nisá' (la "Gloria de las mujeres") Bint Rostam”. Ibn 'Arabí se extiende aquí complacido en agradables recuerdos, mencionando entre otras cosas los libros que estudió bajo la dirección del shaykh y en compañía de la hermana de éste. Todo ello son sólo los preliminares para introducir el motivo de los poemas que configuran el Diwán.

Del círculo selecto que frecuentaba la morada de esta noble familia iraní establecida en La Meca, se destaca una figura de pura luz. El texto es de los que no pueden resumirse. “Este shaykh tenía una hija, una esbelta adolescente que cautivaba las miradas de todos, cuya sola presencia era ornato de reuniones y que maravillaba hasta el estupor a cualquiera que la contemplara. Su nombre era Nezám (Armonía) y su sobrenombre "Ojo del Sol y de la Belleza" ('ayn alShams wa'l-Bahá'). Sabia y piadosa, con experiencia en la vida espiritual y mística, personificaba en sí la venerable ancianidad de toda la Tierra Santa y la juventud ingenua de la gran ciudad fiel al Profeta. La magia de su mirada, la gracia de su conversación, eran de un encanto tal que, aun si era prolija, su palabra era fácil y natural; si concisa, una maravilla de elocuencia; cuando disertaba, era clara y transparente... Si no fuera por las almas mezquinas, prontas al escándalo y predispuestas a la maldad, comentaría aquí las bellezas de las que Dios le había provisto tanto en su cuerpo como en su alma, que era un jardín de generosidad...”

“En la época en que la veía con frecuencia, observaba con atención los nobles dones que ornaban su persona, además de los que le añadían la compañía de su tía y de su padre.

Entonces la tomé como modelo de inspiración de los poemas que contiene el presente libro y que son poemas de amor, compuestos con frases dulces y elegantes, aunque no haya conseguido expresar en ellos ni siquiera una parte de la emoción que mi alma experimentaba y que la compañía de aquella joven despertaba en mi corazón, ni del generoso amor que sentía, ni del recuerdo que su amistad constante dejó en mi memoria, ni lo que fueran la gracia de su espíritu y el pudor de su actitud, pues ella es el objeto de mi búsqueda y mi esperanza, la Virgen Purísima (al-Adhrá' al-batul). No obstante, conseguí poner en verso algunos pensamientos de nostalgia, que ofrezco aquí como presentes y objetos preciosos. He dejado expresarse con claridad a mi alma cautivada, he querido sugerir el cariño profundo que experimentaba, la profunda preocupación que me atormentaba en aquel tiempo ahora pasado y la añoranza que me embarga todavía al recordar la noble compañía de aquella joven.”

Pero he aquí, ahora, las observaciones decisivas que anuncian el contenido del poema, las reglas a las que se ruega al lector conforme su lectura. “Cualquiera que sea el nombre que mencione en esta obra, es a ella a quien hago alusión. Cualquier morada que aparezca en mi elegía, es en su morada en la que pienso. Pero hay más. En los versos que componen este libro no dejo de aludir a las inspiraciones divinas (wáridát iláhi'ya), a las visitaciones espirituales (tanazzolát rúhání'ya), a las correspondencias (de nuestro mundo) con el mundo de las Inteligencias angélicas; así me ajustaba a mi habitual manera de pensar mediante símbolos, y ello porque las cosas del mundo invisible tienen para mí más atractivo que las de este mundo presente, y porque esta joven conocía perfectamente aquello a lo que yo hacía alusión (es decir, el sentido esotérico de mis versos).” De ahí, esta solemne advertencia: “Que Dios preserve al lector de este Diwán de toda tentación que le induzca a suponer cosas indignas de almas que desprecian tales bajezas, indignas de sus elevados propósitos ocupados sólo por las cosas celestiales. ¡Amén! -Por el poder de Aquel que es el Señor único”.

Sin duda, era demasiado optimismo, pues aviesas palabras, especialmente las de cierto doctor moralista de la ciudad de Alepo, llegaron a oídos del autor, comunicadas por dos de sus más allegados discípulos. Se le acusaba de disimular, simplemente, un amor sensual para salvaguardar su reputación de austeridad y devoción. Ibn 'Arabi se vio obligado a escribir él mismo un largo comentario a su Diwán para mostrar que la imagería amorosa de sus poemas, así como la figura femenina central, son en realidad alusiones, según sus palabras, “a los misterios espirituales, a las iluminaciones divinas, a las intuiciones transcendentales de la teosofía mística, a los despertares provocados en los corazones por las admoniciones religiosas”.

Para comprenderle y no poner en duda su buena fe con una hipercritica vana, hay que retomar aquí lo que podemos llamar el modo de aperccepción teofánica, tan característico de la conciencia de los Fieles de amor que, sin esta clave, sería inútil tratar de penetrar el secreto de su visión. No podemos más que extraviarnos si preguntamos, como se ha hecho a propósito de la figura de Beatriz en la obra de Dante, si era una figura concreta, real, o se trataba de una alegoría. Pues así como un Nombre divino no puede ser conocido más que bajo la forma concreta que es su teofanía, igualmente cualquier figura divina arquetípica no puede ser contemplada más que como una figura concreta -sensible o imaginal- que la hace exterior o mentalmente visible. Cuando Ibn 'Arabi explica una referencia a la joven Nezám,

según sus propios términos, como alusión a “una Sabiduría (Sophia) sublime y divina, esencial y sacrosanta, que se manifestó visiblemente al autor de los poemas, con tal dulzura que engendró en él júbilo y alegría, emoción y arrobamiento”, somos testigos de la transfiguración de un ser que la Imaginación percibe directamente como un símbolo, asociándole la luz teofánica, es decir, la luz que revela la dimensión transcendente. Desde el principio, la figura de la joven ha sido percibida por la Imaginación activa en el plano visionario, en el que se manifiesta como una “figura de aparición” (surat mitháliya) de la Sophia aeterna. Y como tal se muestra, en efecto, desde el prólogo del poema. Al meditar el acontecimiento central de este prólogo, nos sentimos sorprendidos, en primer lugar, por la “composición de la escena”: es de noche, el autor lleva a cabo las vueltas rituales alrededor del templo de la Ka'ba. El mismo señalará más tarde la importancia de este signo: el acontecimiento, situado así en una noche memorable, revela su naturaleza propiamente visionaria. Varios versos son inspirados al poeta al ritmo de sus pasos. Súbitamente, una Presencia hasta entonces invisible se desvela y el relato nos permite reconocer en ella una figura concreta transfigurada por un aura celestial; habla con la autoridad de una iniciadora divina cuyas palabras graves encierran todo el secreto de la religión sofíánica del amor. Tan enigmáticos, no obstante, son los versos que provocan la amonestación, que para entenderlos tal vez nos sería necesario aprender simultáneamente del propio poeta el secreto de un lenguaje muy semejante al langage clus o lenguaje hermético de nuestros trovadores. Así descifraremos el conjunto de su poema como una celebración de sus encuentros con la Sophia mística, como su autobiografía interior, al ritmo de sus angustias y de sus alegrías.

“Cierta noche, cuenta el poeta, estaba yo dando las vueltas rituales alrededor del templo de la Ka'ba. Mi espíritu disfrutaba una paz profunda, una dulce emoción de la que era perfectamente consciente se había apoderado de mí. Salí de la superficie empedrada, debido a la muchedumbre que allí se congregaba, y continué caminando por la arena. De repente, me vinieron a la mente algunos versos; los recité en voz suficientemente alta para ser escuchado no sólo por mí mismo, sino por cualquiera que me hubiera seguido, suponiendo que allí hubiera alguien. ¡Ah! ¡Saber si ellas saben qué corazón han poseído! ¡Cómo querría saber mi corazón qué senderos de montaña han tomado!

¿Deberás creerlas sanas y salvas, o bien pensar que han perecido? Los fieles de amor quedan perplejos en el amor, expuestos a todos los peligros.

“Apenas los había recitado, cuando sentí sobre mi hombro el contacto de una mano más suave que la seda. Me volví y me encontré en presencia de una joven, una princesa de entre las hijas de los griegos. Jamás había visto una mujer de rostro tan bello, de hablar tan suave, de corazón tan tierno, con ideas tan espirituales, con alusiones simbólicas tan sutiles... Superaba a todas las gentes de su tiempo en sagacidad mental y en cultura, en belleza y en saber.”

Ciertamente, encontramos su silueta en la penumbra, pero no podemos equivocarnos: en la Presencia amada, súbitamente aparecida en esta noche memorable, el poeta místico percibe, simultáneamente, la figura transcendente visible sólo a él, figura de la cual la belleza sensible es sólo elemento anunciador. Un trazo delicado le basta para sugerirlo: la joven irania es saludada como princesa griega. Ahora bien, la sofíología que se desprende del

texto de los poemas y de sus comentarios, ofrece un rasgo destacable: aquella a la que el poeta confiere una función angélica porque es para él la manifestación visible de la Sophia aeterna, posee como tal el ser de una teofanía. Como tal teofanía, es asimilada a Cristo, tal como lo entiende Ibn 'Arabi junto con todos los espirituales del Islam, es decir, según la idea de una cristología doceta, más exactamente, de una “cristología de Ángel”, que fue también la de un cristianismo muy antiguo. Puesto que la joven es a su vez la tipificación (tamthil) de un Ángel en forma humana, es ésa una razón suficiente para que Ibn 'Arabi la proclame “de la estirpe de Cristo”, calificándola de “sabiduría crística” (hikmat 'isawiya), y concluyendo que pertenece al mundo de Rûm, es decir, a la cristiandad griega de Bizancio. Estas asociaciones mentales tienen importantes consecuencias para la sofíología de nuestro autor. El punto inicial que aquí nos importa es que la “figura de aparición” sea identificada con la Sabiduría o Sophia divina; así pues, es con la autoridad de ésta con la que va a instruir a su fiel.

Para entender su enseñanza nos es preciso descifrar, con la ayuda del mismo poeta, el sentido de los cuatro versos que le fueron inspirados al ritmo de su peregrinación nocturna y que se redactaron, como todos los poemas del “intérprete de los ardientes deseos” en el lenguaje hermético que le es propio. ¿A quiénes se refiere el pronombre plural, no explicitado, ellas? Nos enteramos por su propio comentario de que “ellas” son las “Contempladas supremas” (almanázir al-'ola). Traducir simplemente por “Ideas divinas” implicaría el riesgo de inmovilizarnos en el plano filosófico conceptual. El contexto nos induce a ver en ellas las figuras designadas como “Sabidurías” (hikam), individuaciones de la Sabiduría eterna (Hikmat), impartidas respectivamente a cada uno de los veintisiete profetas tipificados en el libro de los Fosús, Sabidurías de las que en la preeternidad quedan prendados con amor extático los espíritus querubínicos, como quedan prendados en el tiempo los corazones de los místicos.

El sentido de las preguntas formuladas por el poeta se aclara entonces si recordamos lo que se nos ha enseñado acerca del “secreto de la soberanía divina” (sirr al-robûbi'ya) secreto que es tú, es decir, que es la teopatía de su fiel o “vasallo”, porque esta insta al Dios de su fe y de su amor, ese Dios al que alimenta con la substancia de su ser, a ejemplo de Abraham ofreciendo la comida de hospitalidad a los misteriosos extranjeros, y porque da subsistencia, en y por su ser, al Nombre divino del que está investido desde la preeternidad y que es su Señor propio. Esto lo sabe y lo experimenta el místico en los momentos privilegiados de su vida espiritual, sin necesidad de otra garantía que la pasión simpatética que le da, o, más bien, que es, esa Presencia, pues el amor no plantea preguntas. Llegan, sin embargo, los momentos de fatiga o de tibieza, cuando el intelecto razonador, con las distinciones que introduce, con las pruebas que exige, insinúa entre el Señor de amor y su fiel la duda que parece romper su vínculo. El fiel no tiene ya fuerza para alimentar con su ser a su Señor; pierde conciencia de su secreto, que es su unio sympathetica. Interroga entonces, como lo hace la razón crítica cuando se informa de su objeto: pregunta si las “Contempladas supremas” son de su propia esencia, si pueden saber qué corazón han investido. Es decir, el Señor divino al que yo alimento con mi ser, ¿tiene conocimiento de mí? ¿No sucederá como con las estaciones místicas (Maqâmât) que no existen más que para el que se estaciona en ellas (moqím)? Y puesto que las visitaciones espirituales han cesado, a lo mejor han tomado cualquier sendero de montaña que las conduce al corazón íntimo de otros místicos; o a lo peor han perecido, retornando para siempre al no ser. Es el curso de

esta dulce melancolía lo que bruscamente viene a interrumpir la amonestación de la Sophia mística, haciendo aparición en la noche de la que se alimentaba el ensueño sin salida.

“¿Cómo puedes decir, oh mi señor (sayyidí) -pregunta la joven- "¡Ah! saber si ellas saben qué corazón han poseído Tú, el gran místico de tu tiempo, ¡me asombra que puedas decir tal cosa...! Todo objeto del que se es dueño (mamlúk), ¿no es por ello mismo un objeto conocido (ma'rúI)? ¿Se puede hablar de ser maestro (molk), sino después de que haya habido un Conocer (ma'rifa)?... Y dices a continuación: "¡Cómo querría saber mi corazón qué senderos de montaña han tomado!" Oh, mi Señor, los senderos que se ocultan entre el corazón y la tenue membrana que lo envuelve es algo cuyo conocimiento está vedado al corazón. ¿Cómo, entonces, alguien como tú desea lo que no puede alcanzar?... ¿Cómo puedes decir algo así? Y preguntas después si debes creerlas sanas y salvas o, por el contrario, pensar que han perecido. Pues bien, ellas están sanas y salvas. Pero es de ti de quien habría que preguntar: ¿Estás tú sano y salvo, o acaso has perecido, oh mi señor?"

Invirtiendo sin miramientos la pregunta, Sophia recuerda a su fiel la realidad de su estado místico. Acaba de ceder por un momento a la duda de los filósofos; ha formulado preguntas a las que sólo puede responderse con pruebas racionales como las referidas a objetos exteriores. Por un momento ha olvidado que, para el místico, la realidad de las teofanías, el estatuto existencial de las “Contempladas supremas”, no depende de la fidelidad a las leyes de la lógica, sino de la fidelidad al servicio de amor. No es de ellas de quienes hay que preguntar si han perecido, sino de ti de quien habría que saber si has muerto o si todavía estás con vida, si puedes aún responder por ellas, invistiendo con ellas tu ser. Y aquí está la diferencia: lo que para el filósofo se llama duda, imposibilidad de demostrar, para el fiel de amor se llama ausencia y pesar. Pues puede suceder que el Amado místico prefiera la ausencia y la distancia mientras su fiel desea la unión; ahora bien, ¿no debe él amar lo que ama el Amado? Helo aquí, pues, presa de la perplejidad, acechado por el peligro de dos proposiciones contradictorias.

Este es el punto decisivo sobre el que Sophia termina de iniciar a su fiel con altivo y apasionado rigor: “¿Y qué has dicho finalmente? Los fieles de amor quedan perplejos en el amor, expuestos a todos los peligros?”. Sophia lanza entonces una exclamación y dice: “¿Cómo le queda todavía al fiel de amor un resto de vacilación y perplejidad, cuando la adoración de amor tiene como condición llenar íntegramente su alma? Adormece los sentidos, arrebatada las inteligencias, aparta los pensamientos y arrastra a su fiel en la corriente de los que desaparecen. ¿Dónde, pues, está la perplejidad en la que habitan? ¿Quién subsiste todavía que pueda quedar perplejo?... Es indigno de alguien como tú decir cosas semejantes” Esta amonestación, que concluye con un reproche severo, enuncia todo lo esencial de la religión de los Fieles de amor. Y algo no menos esencial es que -en virtud de la función con que, quien enuncia su exigencia en esa noche del Espíritu, a la sombra del templo de la Ka'ba, está investida la religión de amor místico sea puesta en relación con una sofología, es decir, con la idea sofiana.

Del dramático prólogo con que el “intérprete de los ardientes deseos” encabeza su Diwán, señalaremos dos indicaciones que van a servirnos de pauta en nuestro estudio.

Destaquemos en primer lugar la capacidad visionaria de un fiel de amor como Ibn 'Arabi, que inviste a la forma concreta del ser amado con una “función angélica” y, en el curso de

sus meditaciones, percibe esta forma en el plano de las visiones teofánicas. ¿Cómo es posible esta percepción sobre cuya unidad e inmediatez acabamos de hablar? Para responder a esta pregunta hay que seguir la progresión de la dialéctica de amor expuesta por Ibn 'Arabi a lo largo de un capítulo del libro de las Fotúhát; esa dialéctica tenderá esencialmente a asegurar y a vivenciar la simpatía entre lo invisible y lo visible, entre lo espiritual y lo sensible, simpatía que Jaláloddin Rúmí designará con el término ham-damí (literalmente conflatio), pues sólo esa “conspiración” hace posible la visión espiritual de lo sensible, la visión sensible de lo espiritual, que es visión de lo invisible en una forma concreta, tal como la perciben no ya las facultades sensibles, sino la Imaginación activa, que es el órgano de la percepción teofánica.

Y, en segundo lugar, este prólogo nos revela una experiencia psicoespiritual fundamental para la vida interior de Ibn 'Arabi. El encuentro con la Sophia mística nos anuncia la meta a que nos conduce la dialéctica de amor: la idea del ser femenino (del que Sophia constituye el arquetipo) como teofanía por excelencia, pero que únicamente es perceptible en la simpatía de lo celeste y lo terrestre (la simpatía que la oración del heliotropo ya había anunciado a Proclo). Y es la conjunción de Belleza y Compadecimiento lo que constituye el secreto de la Creación, puesto que si la “simpatía” divina es creadora, lo es porque el Ser divino desea revelar su Belleza, y si la Belleza es redentora lo es por manifestar ese Compadecimiento creador. Es pues el ser que por naturaleza está investido con la función teofánica de la Belleza el que presentará la Imagen más perfecta de la Divinidad. De esta intuición resultará la idea de lo Femenino-creador no sólo como objeto sino como Imagen ejemplar de la devotio sympathetica del fiel de amor. La conjunción de lo espiritual y lo sensible realizada en esta Imagen da lugar a paradojas admirables de las que emerge la figura de Maryam, como prototipo del místico, fijando los rasgos de la “Sophia crística” velada todavía bajo los símbolos del “intérprete de los ardientes deseos”, pues es ella realmente la que posee el sirr al-robúby'a, ese secreto de la divinidad que anteriormente analizábamos.