

El Colegio de México

LAS ESTACIONES ESPIRITUALES
EN LA TEOLOGÍA DE IBN AL-'ARABĪ

Tesis presentada por
CATHERINE BLAIR WINTER GUENTHER

en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD: Medio Oriente

Centro de Estudios de Asia y África

2013

Introducción

Ibn al-`Arabī, conocido como “*Al-Šayj al-Akbar*”, o el más grande de los maestros, es considerado uno de los pensadores místicos de mayor importancia en la tradición islámica. Su mérito se basa en la originalidad de su pensamiento, en la gran diversidad de temas que aborda y en las dimensiones de su obra. En un legado literario de cientos de obras, Ibn al-`Arabī expone una visión del islam enfocada en la relación mística entre Dios y la creación, regida por la doctrina denominada “la unidad de la existencia” (*wahdat al-wuġūd*), en la que distingue entre la existencia, que se manifiesta en la variedad de entidades y elementos tanto en el cosmos como en el ser humano, y la esencia, que pertenece al plano espiritual y representa una unidad absoluta (en el caso de los seres humanos, Ibn al-`Arabī considera que sólo el espíritu corresponde a esta realidad esencia). Ibn al-`Arabī propone maneras de acercamiento a esta unión divina. Para él, el mundo es una teofanía revelada que unos cuantos logran comprender. El deseo de conocer esta unidad inspira al místico a emprender un viaje cuya meta es el reconocimiento de esta unidad en todas sus manifestaciones. Ibn al-`Arabī, quien se autodenomina poseedor de este conocimiento, describe su interpretación de las relaciones y posibilidades entre Dios y la creación a través de una cosmología visionaria determinada por la revelación del islam. A pesar de que las fuentes principales de su pensamiento son el Qur`ān y los *aḥādīth* (la colección de dichos y hechos del profeta Muḥammad), el místico en cuestión tiende a leer en los textos sagrados múltiples significados que sobrepasan el sentido literal. De forma análoga, su pensamiento toma como base un legado de tradiciones sufíes y filosóficas sobre las cuales construye sus propias teorías.

La enorme extensión y diversidad temática de la obra de Ibn al-`Arabī imposibilita un resumen de sus ideas. En este trabajo buscamos ilustrar la construcción del mundo metafísico del *šayj Muḥī al-Dīn* de acuerdo a sus descripciones de encuentros y posibilidades de conocer a Dios y asimilar este conocimiento. Nos enfocamos en entender la relación que establece entre *Allāh*, el ser humano y el universo para explorar las posibilidades que las personas tienen de conocer a Dios. Exploramos las teorías sobre los nombres divinos y el mundo de la imaginación como puentes hacia la comprensión de realidades espirituales. Luego nos detenemos en la interpretación de signos como actividad que acerca al místico hacia Dios y, por último, examinamos el significado de las estaciones espirituales como representativas de los niveles más altos de realización espiritual. Cada teoría que propone Ibn al-`Arabī representa un aspecto de su visión del orden divino. Sus teorías describen la existencia como una manifestación divina que de las personas depende reconocer como tal. La imaginación creativa posibilita esta percepción al identificar e interpretar los signos de Dios en la creación. El avance dentro del camino místico se perpetúa a través de esta actividad, pero sólo quienes acceden a las estaciones espirituales logran una cercanía a Dios.

En la historia de la humanidad han existido individuos que destacan por su espiritualidad, pero es a través de la escritura (ya sea de la autoría del místico mismo o de seguidores inspirados por su ejemplo) como han podido sobrevivir el paso del tiempo y mantener su influencia en el presente. La transmisión de la experiencia mística requiere imaginación y creatividad. Los detalles en la belleza de la naturaleza que inspiran los poemas de Bonaventura, las “mansiones” por las cuales Santa Teresa de Ávila atraviesa en su búsqueda divina, o su éxtasis que Bellini logra capturar en mármol, son algunas experiencias místicas ampliamente reconocidas en el mundo cristiano por su belleza

artística y literaria. Es fundamentalmente la transmisión de las experiencias místicas en formas o ideas concretas donde la creatividad y genio del místico reside, ya que es este paso el que las hace accesibles a la comprensión de los que no las han tenido. En el mundo islámico podemos encontrar una riquísima tradición de expresión mística en recuentos sobre las acciones y palabras de sufíes ejemplares como al-Bisṭāmī, Rābi` y Al-Ḥallāy, así como en las obras literarias de los persas Farīd al-Dīn `Aṭṭār y Ruzbīhān Baqlī, entre muchos más, que destacan por la elaboración de un lenguaje simbólico de gran belleza, con frecuencia inspirado en formas naturales. Ibn al-`Arabī continúa en la línea de sus predecesores sufíes pero edifica una cosmovisión original que abre las puertas a múltiples posibilidades de relación entre Dios y la creación. A diferencia de otros sufíes, su estructura simbólica es primordialmente abstracta, con detalles tanto minuciosos como abstrusos que dificultan su lectura y comprensión.

La complejidad simbólica de la obra de Ibn al-`Arabī requiere explicación e interpretación. En ocasiones, él mismo responde a esta necesidad al describir el proceso lingüístico-mental de su exégesis, pero en otras, nos encontramos confrontados con la necesidad de estudiar y especular. Esta actividad requiere no sólo de una lectura sino de un análisis de sus palabras. Dada la dificultad de la lengua árabe combinada con la dificultad temática y estilística de este gran místico, pocas han sido las traducciones logradas de su obra. La mayoría de los estudios publicados en lenguas occidentales tienden a ser monografías enfocadas en temas de interés general como el amor místico, temas netamente teológicos como la santidad, o temas socio-religiosos donde las perspectivas de Ibn al-`Arabī hacia las mujeres o hacia la intransigencia de los juristas se utilizan como base, aunque de forma anacrónica, para argumentar a favor de una interpretación tolerante e incluyente del islam. Las traducciones de sus obras al inglés, francés y castellano tienden a

ser de obras relativamente cortas y accesibles como lo son algunos de sus poemas¹ o ciertos capítulos de sus libros². Los trabajos sobre Ibn al-`Arabī, tanto académicos como de espiritualidad personal, empiezan a proliferar con la internacionalización del autor y del sufismo, y cada vez hay más traducciones de la obra del *šayj* al castellano.

Capítulo 1 Vida de Ibn al-`Arabī

1.1 Notas biográficas

La vida de Ibn al-`Arabī puede considerarse como una peregrinación continua hacia el conocimiento de *Allāh*. Su gran fervor espiritual lo llevó a conocer grandes extensiones territoriales e intelectuales del mundo islámico. Gracias a la gran producción literaria del *šayj* y de sus seguidores, existe mucha información sobre los eventos históricos y espirituales que marcaron su vida, la cual podemos dividir en tres fases generales: 1) los primeros 35 años de su vida entre España y el Maghreb del 1165 al 1201, periodo de aprendizaje y diálogo; 2) tres décadas de peregrinación y movimiento por el Levante, Egipto, la Península Arábiga, Mesopotamia y Anatolia, caracterizados por la perspicacia teológica que adquiere especialmente en relación a su revelación en la Meca en 1202; 3) su establecimiento en Damasco en 1232, dedicado principalmente a la composición de obras literarias hasta su muerte en el 1240.

¹ *Tarḡuman al-Ašwāq* (“el intérprete de los deseos”) es quizá la obra de Ibn al-`Arabi de mayor circulación. Se trata de un poema que describe su revelación en la Meca.

² Ver, por ejemplo, Maurice Gloton, *Ibn Arabi: Tratado del Amor*, Editorial EDAF, Madrid, 1996.

Un aspecto que destaca en la vida del *šayj* es el constante diálogo religioso del que es parte. En sus escritos encontramos numerosas referencias a conversaciones con maestros, místicos, alumnos y personajes de los textos sagrados del islam³. Estos encuentros pueden variar desde agrupaciones alrededor de un maestro o del mismo Ibn al-`Arabī a conversaciones privadas y públicas en la vida cotidiana o en un plano imaginario; fenómenos como las visiones, la tras-locación y entrevistas con seres *post-mortem* abundan en la vida del *šayj* (las razones detrás de estas habilidades inusuales se explican adelante). Según sus relatos autobiográficos, situaciones en las que personas de un avanzado nivel espiritual detectan su presencia, inclusive llegan a comunicarse sin la necesidad de un encuentro físico, son comunes dentro de su vida, y su fama parece atraer a grupos dispuestos a escucharlo donde quiera que vaya. En sus visiones interactúa con seres espirituales, en particular con profetas, donde le son reveladas verdades divinas. Otra actividad constante durante su vida es la elaboración de textos donde expone sus conocimientos.

1.1.1 Contexto histórico

Muḥī al-Dīn Abū `Abd Allāh Muḥammad b. `Ali b. Muḥammad b. al-`Arabī al-Hāṭimī al-Ṭā`ī nace en Murcia en 1165 y muere en Damasco en 1240 (e.c.). Proveniente de una familia de administradores gubernamentales de alto nivel, a temprana edad, tras la conquista almohade de Murcia, su familia se muda a Sevilla, el nuevo centro del poder económico y político del poder magrebí. En Sevilla recibe una educación que lo prepara

³ Ver, por ejemplo, Miguel Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces: La "Epistola de la santidad" de Ibn 'Arabi de Murcia*, Libros Hiperion, Madrid, 1981.

para una carrera administrativa como la de su padre. Pero en la adolescencia⁴, tras un retiro espiritual, recibe la iluminación divina (o en un momento de enfermedad, de acuerdo a un intérprete⁵), la cual lo encamina hacia una vida mística. Este evento le reveló la ignorancia en la que vivía y la necesidad de emprender el camino de regreso a Dios. Aparentemente, en su familia existía una tradición sufí que pudo haber influenciado su posterior evolución esotérica. Ibn al-`Arabī cuenta que su conversión temprana capturó la atención de Ibn Rušd (Averroes), amigo de su padre, quien lo invitó a conversar sobre su experiencia espiritual. En el breve intercambio, el filósofo le pregunta si en la iluminación divina ha encontrado lo mismo que se obtiene a través de la reflexión especulativa; Ibn al-`Arabī contesta que sí y no, y que entre el sí y el no los espíritus se disocian de su materia y las cabezas se separan de sus cuerpos⁶. Ibn al-`Arabī afirma que su respuesta dejó mudo al filósofo, quien había entendido su alusión. Aunque algunos autores califican este encuentro como apócrifo⁷, la tradición sufí (e Ibn al-`Arabī principalmente) le atribuye gran importancia a este encuentro que se utiliza para elucidar la superioridad de la teología mística sobre la filosofía racional. También ilustra la dirección que tomará la filosofía islámica después de Averroes.

En el transcurso de su vida, Ibn al-`Arabī frecuentó a un gran número de maestros y maestras, quienes lo instruyeron o a quienes instruía en las enseñanzas espirituales. Desde

⁴ Claude Addas propone la fecha de 1179 o anterior para este suceso, lo cual significaría una edad de no más de 15 años. Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The life of Ibn al-`Arabi*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993, p. 34.

⁵ A. Ates en "Ibn al-`Arabi", *Encyclopedia of Islam*, Vol III, 1971, p. 707. Esta explicación no se ha encontrado en otros textos.

⁶ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative imagination in the Sufism of Ibn al-`Arabi*, Princeton University Press, Princeton, 1997, p.42. De acuerdo a Henry Corbin, Michael Chodkiewicz y William Chittick, este breve intercambio se refiere al tema de la resurrección de cuerpos, tema polémico entre los teólogos y filósofos musulmanes, ya que la religión parece implicar que sí hay una resurrección corporal mientras que los filósofos descartaban la posibilidad de tal evento. La teoría de la imaginación, que se aborda en el tercer capítulo, describe una realidad entre el espíritu y la materia que bien puede unir o separar a dos opuestos y abrir posibilidades intermedias entre una negación y una afirmación.

⁷ Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Polity Press, Cornwall, 1999, p. 159 y p. 180.

su juventud en Sevilla empieza a relatar encuentros con hombres espirituales del presente y del pasado, algunos de ellos personajes destacados de la historia sagrada. En obras biográficas como la “*Risalat al-Quds*”, traducida al castellano por Asín Palacios como “Epístola de la Santidad”⁸, Ibn al-`Arabī narra las vidas de maestros y compañeros que ejercieron influencia en su vida religiosa; en ella describe una vida rodeada de “una abigarrada multitud de ascetas, místicos, videntes y taumaturgos, de toda edad, sexo, profesión, oficio y clase social”⁹. Una característica que distingue la vida mística es el movimiento en busca de enseñanza espiritual. Ibn al-`Arabī no solo afirma haber alcanzado la meta del camino místico, es decir, de haber encontrado y conocido a Dios, sino que se declara como el ser humano con el máximo conocimiento divino al afirmar que: “Cada era tiene a una persona a través de quien asciende: por el resto de la era, esa persona soy yo”¹⁰.

Su capacidad de instructor deriva de su investidura espiritual directa por seres como el profeta `Īsā (Jesús) y `Yibrīl (el ángel Gabriel), sin la intervención de un guía humano como generalmente se practica en el sufismo; recibe conocimiento hasta del profeta Muḥammad. Por su grado espiritual sus seguidores lo denominan el *Šayj al-Akbar*, que significa “el más grande de los maestros”; así, a la escuela de pensamiento del *šayj* se le llama “*akbariana*”. También se le conoce por el nombre honorífico *Muḥī al-Dīn* (“vivificador de la religión”). La forma correcta de escribir su nombre es Ibn al-`Arabī; sin embargo, con frecuencia se elimina el artículo “al” dejándonos simplemente con Ibn `Arabī. Entre los especialistas del área y en publicaciones árabes encontramos las dos variantes; en este trabajo nos apegamos a la traducción del árabe que incluye el artículo

⁸ Ver Miguel Asín Palacios, *Vida de los santones andaluces: La “Epístola de la santidad” de Ibn al-`Arabi de Murcia*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1981.

⁹ *Ibid.*, p.12.

¹⁰ William C. Chittick, “Towards Sainthood: States and Stations” en Chodkiewicz, Michel (ed), *The Meccan Revelations: Ibn al `Arabi*, Volume I, Pir Press, New York, 2002, p.170.

“al”, y utilizamos los diferentes sobrenombres con libertad, ya que no presentan ninguna confusión con otros individuos.

Los siglos XII y XIII son años de gran florecimiento e integración intelectual en el mundo árabe. Esta época presenció el surgimiento de grandes pensadores filosóficos y místicos en el mundo islámico: Maimónides, Moisés de León (autor del *Zohar*), Ibn Rušd e Ibn Ḥazm de Córdoba; el sevillano Abū Madyan e Ibn Ṭufayl, de origen granadino; ‘Aṭṭār, al-Ġazālī y Suhrawardī en Persia; Rūmī en Anatolia, entre otros. No todos fueron contemporáneos de Ibn al-‘Arabī, y supuestamente sólo conoció a Ibn Rušd y a Ibn Ḥazm personalmente; no obstante, en estos ejemplos se aprecia la dinámica intelectual en la que crece y de la que es parte. En este periodo la filosofía islámica experimenta un gran auge, en el cual se incorpora el pensamiento racional de la filosofía peripatética a la teología islámica. Ibn Sīnā (Avicena) es uno de los principales exponentes del pensamiento helenístico en el mundo islámico y el precursor de la filosofía visionaria, denominación que también se le dará al pensamiento de Ibn al-‘Arabī. Una de las corrientes que influyó a Ibn al-‘Arabī es el neoplatonismo, cuya doctrina de la creación como una emanación inspiró la noción sufi de diferentes grados de manifestación divina, pero que el maestro murciano transformó al interpretar las emanaciones como teofanías divinas (*taḡalliyāt*). De aquí la designación de Ibn al-‘Arabī como *Ibn Aflāṭūn*, que significa “el hijo de Platón”.

La complejidad de la obra del *Šayj al-Akbar* se debe, en parte, a su intento de organizar las diversas interpretaciones filosóficas y teológicas del siglo XII. Quizá el principal esfuerzo de compaginar la filosofía helenística con la tradición teológica ortodoxa y la mística de los sufíes fue el de al-Ġazālī en los siglos XI y XII, quien buscó nuevas formas de entender el islam bajo el estímulo del pensamiento discursivo. Mientras que la inmensa labor de sintetizar las múltiples facetas y controversias de una tradición religiosa

en una doctrina coherente (que parece ser la intención de Ibn al-`Arabī) ya tenía un precedente con la obra de Averroes y, dentro del judaísmo, con la obra de Maimónides, a quien también se le podría denominar como *Al-Šayj al-Akbar* pero de la religión mosaica; el origen andalusí y la separación de menos de medio siglo entre estos dos maestros nos habla de la variedad en el pensamiento religioso que circulaba en la época y de la posible necesidad de grandes pensadores que resuelvan las distintas vertientes en una doctrina central.

A la vez que vivía un esplendor filosófico en la época de Ibn al-`Arabī, el mundo árabe se encontraba sumergido en un periodo de turbulencia tras fuertes cambios en las potencias de la región que modifican las fronteras del mundo islámico: los territorios bajo el islam en la península Ibérica se reducen ante las potencias de la reconquista, las incursiones militares de los cruzados amenazan la hegemonía islámica en el Levante, el poder fatimí centrado en el Cairo decae y es remplazado por la dinastía ayyubí al tiempo que la dinastía sunnita selyúcida expande su control político en el sur de Anatolia. Al igual que varios de sus coterráneos, Ibn al-`Arabī emigra de España hacia Marruecos en un momento de gran represión almohade. Corbin menciona la intolerancia de los sultanes almohades como motivo por el que Ibn al-`Arabī salió de *Al-Andalus* y el Magreb. Los sultanes almohades sospechaban de las personas que se alejaban del literalismo por considerarlos instigadores del desorden político¹¹. Sin embargo, el evento que determina su partida hacia el oriente es una visión que tuvo del trono de Dios donde un pájaro celestial le comunica esa orden¹².

¹¹ *Op. cit.*, Henry Corbin, *Alone with the Alone* ..., p. 50.

¹² *Ibid.*, p. 51.

1.1.2 La importancia de las obras de Ibn al-`Arabī

Un repertorio generalmente calculado en más de 400 obras, y que de acuerdo a la clasificación de Osman Yahia comprende 856¹³, preserva la magnitud temática y literaria de la hermenéutica del *Šayj al-Akbar*. El trabajo aquí presentado se basa principalmente en traducciones de secciones y estudios temáticos provenientes de sus obras maestras, *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (“Las iluminaciones de la Meca”¹⁴) y del *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (“Los engarces de la sabiduría”¹⁵). La primera de ellas es una obra enciclopédica de 14,000 páginas que comprende varios de sus escritos previos y puede ser considerada como una exposición total de su pensamiento; la segunda es un libro de poco más de 200 páginas que describe todas las verdades de su realización espiritual en un lenguaje abstracto.

Al-Futūḥāt al-Makkiyya es una obra autobiográfica que describe las diferentes realizaciones espirituales de Ibn al-`Arabī. La palabra *fath* significa “apertura” y *Futūḥāt* las aperturas, donde la implicación es de aperturas hacia diferentes conocimientos espirituales. Ibn al-`Arabī completó su primera versión de esta compilación en Damasco en 1231 y la segunda siete años después¹⁶. Según al autor, el ángel de la inspiración lo incitó a comenzar la obra cuando estaba en la Meca¹⁷. El libro es un libro misceláneo que intenta responder todas las preguntas espirituales. Consiste en 565 capítulos divididos en VI secciones pero se publica en 4 grandes volúmenes que no corresponden a estas secciones; cuando citamos de las *Futūḥāt*, indicamos el volumen de publicación en números romanos correspondiente a la edición de Bulaq, Cairo, de 1911, de la cual hay varias

¹³ Henry Corbin, *Historia de la filosofía Islámica*, Editorial Trotta, Madrid, 1994, p.267.

¹⁴ También se ha traducido como “Las Revelaciones de la Meca” por Seyyed Hossein Nasr, “Las Conquistas de la Meca” por Miguel Asín Palacios, y “Las Aperturas Espirituales” por Maurice Gloton.

¹⁵ La palabra *Fuṣūṣ* significa engarces o gajos de una fruta como la naranja y “*al-Ḥikam*” las sabidurías. El título también se ha traducido como “La Sabiduría de los Profetas” por Martin Lings, o “Las Gemas de las Sabidurías” por Maurice Gloton.

¹⁶ *Op. cit.*, Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur...*, p. 309 y 310.

¹⁷ Martin Lings, *What is Sufism?*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1995, p.115.

reproducciones, entre ellas, la de la editorial Dar Ehia Al-Tourath Al-Arabi de Beirut, Líbano, 1997.

En “*Fuṣūṣ al-Ḥikam*”, Ibn al-`Arabī describe los niveles más altos de la iluminación, utilizando un lenguaje cargado de simbolismos. De acuerdo al autor, el libro mencionado proviene del profeta Muḥammad, quien durante una visión se lo entrega en las manos. Escrito en Damasco en 1229¹⁸, “Los engarces de la sabiduría” comprende 27 capítulos encabezados cada uno por un profeta del islam, donde cada capítulo describe relaciones de perfección humana basadas en las realidades espirituales de cada profeta. En este libro, el *Šayj al-Akbar* equipara el nivel alcanzado en la jerarquía profética con niveles de trascendencia humana, donde el “engarce” -que es la realidad espiritual de cada profeta- se activa en el “heredero” de su conocimiento. Dentro de la jerarquía profética islámica, Muḥammad es la cúspide y en el *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ibn al-`Arabī se designa como el heredero de la sabiduría de Muḥammad, es decir, como el heredero máximo de la sabiduría espiritual.

La teología expuesta en estas dos obras es una exégesis de versículos qur’ánicos leídos con significados alternos a la interpretación común. Ibn al-`Arabī utiliza la multiplicidad de significados y la ambigüedad que muchas palabras árabes pueden tener para crear lecturas propias, interpretando la red de significados posibles como símbolos de la manifestación divina. A pesar de su lectura poco convencional, Ibn al-`Arabī fundamenta sus argumentos con los textos del islam, evitando caer en la herejía.

La obra literaria del *šayj Muḥī al-Dīn* se difundió a través de un grupo de discípulos directos que constituyen la llamada “Escuela de Ibn al-`Arabī”. La propagación de su obra se debe especialmente a la labor de Šadr al-Dīn al-Qūnawī (muere en 1274), quien fue su

¹⁸ *Op. cit.*, Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur...*, p. 308.

principal discípulo. A al-Qūnawī se le atribuye la sistematización de la obra *akbariana*: creó un vocabulario técnico para aclarar las ideas del místico Andalusí y enfatizó los aspectos que más se adecuaban al pensamiento de los *falāsifa*, o filósofos árabes.

Ibn al-`Arabī no pertenecía a ninguna de las cuatro escuelas jurídicas sunitas¹⁹, a pesar de provenir de una tradición sunita. Víctor Palleja describe su función como la de un *muḥtāhid*, es decir, una persona con la capacidad de escoger su propia decisión entre toda la jurisprudencia existente²⁰. Sin embargo, Ibn al-`Arabī parece trascender estas descripciones. En un momento el *ṣayy* afirma que Dios le prohíbe la membrecía o afiliación con los maestros que frecuenta²¹, implicando que su posición es superior y por ello no debe limitarse a esos grupos. El impacto de su obra influencia a todo el sufismo posterior sin distinción de escuela o cofradía, sunita o shi`ita. Quizá por esta razón no hay una *ṭarīqa*, o hermandad religiosa, fundada en su nombre.

1.2 La vía mística

La mística es una búsqueda esotérica hacia un encuentro con la verdad absoluta o Dios. A la dimensión mística del islam se le llama sufismo. Un dicho sufi comúnmente citado en tratados místicos afirma que: “el sufismo, en la época del profeta, era una realidad sin una definición y ahora es una definición sin una realidad”²². Aunque las primeras menciones de sufíes datan del siglo IX, el surgimiento de personajes cuya devoción y amor

¹⁹ Los sunitas suelen pertenecer a 1 de 4 escuelas jurídicas. Aunque la asociación a una escuela no sea una característica necesariamente distintiva, el no estar asociado a ninguna sí lo es. A través de esta libertad de elección, Ibn al-`Arabī expresa su claro rechazo a las instituciones religiosas ortodoxas y marca su posición superior a la de los juristas tradicionales.

²⁰ Víctor Palleja de Bustinza, *Las iluminaciones de la Meca: Ibn al-`Arabi*, Ediciones Siruela, Madrid, 1996, p. 13.

²¹ *Op. cit.*, Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur...*, p. 65.

²² Martin Lings atribuye este dicho a Abu al-Ḥasan Fushanʿī, un sufi del siglo X. *Op. cit.*, Martin Lings, *What is Sufism?...*, p. 45.

profundo los inspiró hacia una vida mística pudo haber acompañado al islam desde su inicio. En el sufismo, la búsqueda mística es percibida como un camino que lleva al adepto hacia un acercamiento y conocimiento de Dios y, de acuerdo a algunas variantes, la posibilidad de fusión con la unidad divina.

A pesar de las dificultades de describir y explicar experiencias espirituales en palabras, algunos místicos (no solo de la tradición islámica) han dedicado sus vidas a relatar sus acercamientos y encuentros con Dios, necesidad que ha inspirado algunas de las obras artísticas y literarias más sublimes de la historia humana. Las asociaciones del lenguaje cotidiano se sobrepasan con la elaboración de un lenguaje alegórico, donde las palabras están impregnadas de significados metafísicos. La historia del sufismo es también la historia de un lenguaje místico; simbolismos desarrollados por individuos se incorporan a un vocablo sufí común, cuyos significados sutiles y esotéricos explican algunos diccionarios místicos²³. De esta forma, encontramos correspondencias recurrentes de imágenes y alegorías que se convierten en parte de una iconografía compartida por sufíes de diferentes momentos históricos y áreas geográficas.

1.2.1 El viaje místico

Una de las anécdotas más sublimes del Qur'án e inspiración fundamental en el sufismo es el misterioso viaje nocturno del profeta Muḥammad, donde asciende los siete cielos. El versículo 17:1 del Qur'án describe lo siguiente:

“¡En el nombre de Alá, el Compasivo, el Misericordioso!

²³ Ver, por ejemplo, Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, Paris, 1954.

¡Gloria a Quien hizo viajar a Su Siervo de noche,
desde la Mezquita Sagrada a la Mezquita Lejana,
cuyos alrededores hemos bendecido,
para mostrarle parte de Nuestros signos!”²⁴

Aunque la información en este versículo sea un tanto críptica, se trasluce la idea de un viaje extraordinario donde el propósito es la revelación de “nuestros signos”. La biografía más temprana del profeta Muḥammad es la *Sira* de Ibn Ishāq, que al respecto cuenta que una noche el ángel Gabriel levantó al profeta y lo montó sobre una criatura celeste llamada Burāq. El profeta viaja con Gabriel, quien le enseña las maravillas del cielo y de la tierra en camino a Jerusalén, donde se encuentra con los demás profetas, a quienes guía en la oración²⁵. La “mezquita sagrada” se refiere a la Ka`ba en la Meca, mientras que la “mezquita lejana” a la mezquita de al-Aqṣā que, en la época del profeta, era el templo de Aelia²⁶ y después se interpretó como la mezquita construida por `Amir `Abd al-Malik en el monte de Moriah, donde ahora se encuentra la cúpula de la Roca. Desde este punto comienza la segunda parte del recorrido: Muḥammad emprende un viaje en el que asciende a los siete cielos, donde conversa con otros profetas del islam, para luego entrar al paraíso. Aunque este suceso no está mencionado en el libro sagrado del islam, se encuentra en los *ahādīth*.

²⁴ Las traducciones del Qur`ān provienen de la página http://www.quran4u.com/QSpanish/039Zumar_SpAr.htm.

²⁵ Annemarie Schimmel, *And Muhammad is his Messenger: The veneration of the prophet in Islamic piety*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1985, p. 159

²⁶ Ibn Ishaq, *The Life of Muhammad*, (traducción de A. Guillaume), Karachi, Oxford University Press, 1987. p. 181.

Este capítulo de la vida del profeta es quizá el evento de mayor importancia para los sufíes, ya que el *mi`rāy* del profeta representa el viaje místico por excelencia; el ascenso de Muḥammad es el modelo que los sufíes intentan emular en su búsqueda hacia la iluminación espiritual. Los siete estratos celestiales se convierten en símbolos de las fases que llevan a un encuentro con Dios; cada una de ellas marca tanto el avance como la distancia faltante. Entre los sufíes anteriores a Ibn al-`Arabī, en particular entre sufíes persas del siglo X, surgen diferentes equivalencias entre los siete cielos y su significado teosófico, en ocasiones atribuyéndoles colores y gemas como símbolos de la verdad espiritual que denotan²⁷.

Dado que el místico aspira a un viaje análogo al del profeta, el *mi`rāy* figura como una de las principales iconografías del repertorio artístico y poético islámico, como bien lo atestiguan numerosas miniaturas persas que se inspiran en este evento. El *Šayj al-Akbar* vive la experiencia de su propio *mi`rāy* en Fez, Marruecos, en 1197²⁸. Al vivir una experiencia similar a la del profeta Muḥammad, el *mi`rāy* de Ibn al-`Arabī se convierte en uno de los eventos que más impactan su vida por las verdades que ahí le son reveladas. El *mi`rāy* provee la base para la construcción y el ordenamiento de su cosmología, y a la vez confirma el potencial espiritual del ser humano de llegar a la perfección. Ibn al-`Arabī escribe cuatro relatos sobre esta experiencia tratados de manera diferente²⁹; la más importante de ellas es el *Kitāb al-Iṣrā`*, el “libro de la Ascensión” escrito en Fez en el mismo año del evento.

²⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975, p. 379.

²⁸ *Op. cit.*, Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur...*, p. 300.

²⁹ Sobre este tema ver Stephen Hirtenstein, “Lunar View, Air-glow Blue”, *Journal of the Muhyiddin Ibn al-`Arabi Society*, Vol. XVI, 1994, p. 65-66.

1.3 La iluminación espiritual de Ibn al-`Arabī

Ibn al-`Arabī se presenta como uno de los casos extraordinarios de personas que han recibido la iluminación divina de forma instantánea, completa y directa. El método usual para los aspirantes del camino místico en el islam es someterse a la guía de un maestro y perfeccionar una serie de preparaciones y disciplinas que los llevan de forma progresiva hacia Dios; pero dentro de la tradición sufi siempre ha existido una categoría reservada para aquellas personas que reciben su realización espiritual directamente de Dios o del profeta Muḥammad, sin la mediación de un guía y sin el esfuerzo de prácticas espirituales. Esta tradición se origina con la figura de Uways al-Qaranī, un contemporáneo del profeta Muḥammad que supuestamente vivió en Yemen. Uways, a pesar de no haber tenido contacto con la comunidad musulmana, era un fiel devoto del islam. La tradición explica este acontecimiento de gnosis inmediata e independiente como un acto de inspiración divina, sobre el cual se han elaborado numerosas tradiciones. Una de ellas es el concepto de *yādba*, o atracción, por medio de la cual una persona puede ser exaltada, en una sola experiencia espiritual, a un estado de éxtasis o de unión perfecta³⁰. De acuerdo a uno de sus discípulos, Ibn al-`Arabī le relató que su iluminación espiritual sucedió en un instante³¹.

Otras formas inusuales de realización espiritual derivan de la mediación de profetas, en particular de al-Jiḍr, o de maestros fallecidos. De acuerdo a Henry Corbin, la relación con maestros espirituales ocultos le da al discípulo una dimensión que denomina “transhistórica”, que presupone la capacidad de vivir acontecimientos que se desenvuelven en una realidad alterna a la realidad física de este mundo, los cuales se transmutan de forma

³⁰ *Op. cit.*, Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam...*, p. 105.

³¹ *Kitāb wasā'il* citado en *Op. cit.*, Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur...*, p. 37.

espontánea en símbolos³² (referencia al mundo de la imaginación que se explica adelante). Al hablar de maestros espirituales escondidos, Corbin tiene en mente la figura de al-Jiḍr, a quien él considera el guía principal de Ibn al-`Arabī³³. El profeta al-Jiḍr es el misterioso extranjero que acompaña a Moisés en la Sura 18 del Qur`ān. A este profeta se le atribuye la inmortalidad después de haber bebido agua de la fuente de la vida. Al ser uno de los cuatro profetas en el islam que no mueren (los otros son Idrīs, Elías y Jesús) y considerado el único que habita en el mundo terrenal, es el guía místico por excelencia. De aquí la declaración de algunos sufíes de recibir su investidura, o *jirqa* (símbolo de iniciación de un maestro a un aspirante sufí), directamente de al-Jiḍr. Aunque el *Šayj al-Akbar* relata dos encuentros personales con al-Jiḍr, es improbable que considerara al profeta inmortal como su guía espiritual, al menos en un sentido primario o exclusivo. En los encuentros, uno en Sevilla y otro en Túnez, Ibn al-`Arabī se percató de la identidad de al-Jiḍr sólo después de que otros se lo han informado³⁴.

El medio de iluminación en estos casos excepcionales no sería conocido si no fuera por los testimonios de los afectados. A pesar de que Ibn al-`Arabī recibe conocimiento de varios profetas y maestros, afirma explícitamente en varias ocasiones que su iluminación proviene directamente de *Allāh*. El hecho de que se someta al camino a pesar de ya haber alcanzado su meta nos haría pensar que lo hace como iniciador en vez de iniciado. Quizá es esta aparente contradicción lo que hace a Victor Palleja afirmar que la vida errante de Ibn al-`Arabī está motivada por la necesidad de dar consejo espiritual³⁵. Sin embargo, Claude Addas explica que todo conocedor de Dios tiene que someterse a la educación e

³² *Op. cit.*, Henry Corbin, *Alone with the Alone ...*, p. 32.

³³ Addas refuta esta teoría, ver *Op. cit.*, Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur...*, p. 39.

³⁴ *Op. cit.*, Henry Corbin, *Alone with the Alone ...*, p. 63 y 64.

³⁵ *Op. cit.*, Victor Palleja de Bustinza, *Las iluminaciones de la Meca...*, p. 11.

iniciación en manos de un maestro para ser instruido en las técnicas que le permitan convertirse en el maestro de sus talentos y conocerse a sí mismo³⁶. Lo que podría implicar que la enseñanza que recibía el *šayj* bajo maestros humanos no afectaba su conocimiento y relación con Dios pero sí sus capacidades de conocer y relacionarse mejor con otras personas.

1.3.1 El sello de los santos *jatm al-āwliyā'*

La característica biográfica más sobresaliente y extraordinaria de Ibn al-`Arabī es su afirmación de ser el “sello de los santos” (*jatm al-āwliyā'*), nombramiento exclusivo que lo posiciona sólo bajo el profeta Muḥammad dentro de su jerarquía espiritual. De acuerdo a sus relatos biográficos, esta posición le fue revelada frente a la Ka'ba en la Meca en 1202. Al utilizar esta frase, el *šayj* está haciendo un claro paralelo con uno de los títulos que designan al profeta Muḥammad, el “sello de los profetas” (*jatm al-anbiyā'*). El concepto del sello no solo anuncia la llegada de la revelación final, sino comprende todas las revelaciones previas. Como Muḥammad es sinónimo de la totalidad de la revelación profética, Ibn al-`Arabī, como heredero de la sabiduría de Muḥammad, estima que él es la totalidad de la santidad. Por esta razón, se define como el “heredero de la santidad Muḥammadiana”, es decir, como la realización más alta a la que puede llegar un ser humano sin ser profeta (ya que la profecía en el islam termina con Muḥammad). Al auto-identificarse con títulos como “el sello de los santos” o “el heredero de la santidad Muḥammadiana”, el *Šayj al-Akbar* traza un paralelo entre su autoridad y posición sagrada y la del profeta máximo del islam, pero tiene cuidado de no igualarlo o superarlo.

³⁶ *Op. cit.*, Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur...*, p. 64-65.

Cuando se habla de santos y santidad en el islam el significado no es el mismo que se le da en el cristianismo. La palabra *walī* (plural *awliyā'*), que aquí se traduce como santo, deriva del verbo que significa acercarse, estar al lado, ser amigos; y *walī*, uno de los sustantivos de ese verbo, significa una persona cercana: amigo, pariente, benefactor o protector. En el contexto místico “*walī*” designa a un hombre cercano a Dios, y en ocasiones se traduce como “amigo de Dios”. Hay varios *aḥādīṭ* que hablan sobre los amigos de Dios; uno de ellos dice: “Sabe que Dios tiene siervos que no son ni profetas ni mártires y que son envidiados por los profetas y los mártires por su posición y cercanía a Dios... estos son los *awliyā'* de Dios”³⁷. Otro *ḥādīṭ* dice: “Los santos entre ustedes son aquellos a quienes uno no puede ver sin recordar a Dios”³⁸.

El santo en el islam es una persona de excepcional virtud religiosa, cuya cercanía a Dios lo impregna de bendiciones. La devoción que practican algunos musulmanes hacia los santos tiene el propósito de recibir o contagiarse de las bendiciones que rodean al santo; se cree que la *baraka*, o gracia divina, de un santo perdura después de su muerte, razón por la cual la devoción hacia los santos generalmente se centra y manifiesta en tumbas. A diferencia del cristianismo, el *walī* no tiene el poder de intervención directa con Dios, pero sí actúa como guía o modelo que lleva hacia Él. Cabe mencionar que dentro del islam hay múltiples corrientes de pensamiento y formas de practicar la religión; así como existe un gran culto a los santos, especialmente dentro de las clases populares, también hay un increíble rechazo a estas prácticas por personas que las consideran innovaciones externas al islam y, por ende, desviaciones o herejías. La veneración a los santos prevalece dentro del

³⁷ Ibn Ḥanbal Tirmidī, en Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn `Arabi*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1993, p. 25.

³⁸ *Ibid.*, p. 29.

sufismo, pero no es ni integral ni exclusiva de esta corriente del islam. La tumba de Ibn al-`Arabī en Damasco, por ejemplo, es un foco de religiosidad dentro de la ciudad que afecta desde el trazo arquitectónico hasta la identidad de los habitantes del barrio donde se ubica, que lleva el nombre “*Šayj Muḥī al-Dīn*”.

Generalmente, la búsqueda mística es un camino donde el adepto depende de guías, ya sean humanas o divinas, para acercarse a un conocimiento de Dios. Debemos recordar que el escenario de esta búsqueda no se desprende del contexto del islam sino que representa, para los sufíes, una profundización interior de la revelación. Las experiencias de iluminación que hemos descrito tienen la intención de informar al lector sobre la posición desde la que escribe Ibn al-`Arabī. En el siguiente capítulo exploraremos las posibilidades que tiene el ser humano de conocer a Dios desde el punto de vista teológico del *šayj*, aunque éste nunca se desprende de su experiencia personal.

Capítulo 2 Aspectos teológicos y cosmológicos de la doctrina de Ibn al-`Arabī

Una característica que resalta en las obras del *Šayj al-Akbar* es su recurrente empleo de términos propios para clasificar, distinguir y jerarquizar las entidades del mundo creado para posicionarlas dentro del orden del universo y establecer relaciones entre ellas. Estas clasificaciones no necesariamente son particulares a Ibn al-`Arabī ; varias de ellas son heredadas de la filosofía peripatética (como las categorías aristotélicas de los diferentes cuerpos/materias) y del sufismo en general (como las jerarquías proféticas y celestiales, los estados emocionales y las estaciones espirituales), las cuales pertenecen al repertorio de categorías y símbolos a través de los cuales Ibn al-`Arabī, y probablemente sus

contemporáneos, al menos coincidiendo en algunos aspectos, ordenaban y comprendían el universo. El *šayj* jerarquiza sus conceptos utilizando clasificaciones originales, donde muestra una forma de pensar estructurada de acuerdo a un orden concebido, donde las cosas están unidas en un primer plano, un plano prototípico o esencial, que luego se fragmenta y subdivide sobre la base de las diferencias que las distinguen en la existencia. Aquí podemos hacer una analogía entre un punto en un círculo que puede expandirse en arabescos de gran complejidad y variedad sin perder la relación al círculo inicial y la dialéctica entre la unidad de la existencia y la multiplicidad de la creación que fundamenta la cosmovisión del *šayj*.

De acuerdo a *Muḥī al-Dīn*, el orden de las cosas en el universo está determinado por la sabiduría divina³⁹. Si consideramos que en sus escritos utiliza numerosas categorías para organizar las realidades que le han sido reveladas, podemos deducir que en su sistematización intenta aludir a un sistema cosmológico divino, lo cual implicaría una comprensión de la sabiduría divina. Para tratar de entender la comprensión de Dios que Ibn al-`Arabī alega poseer, necesitamos comprender las formas de la teofanía de acuerdo a su visión cosmológica.

2.1 La unidad de Dios: esencia y existencia

Las discusiones ontológicas en torno a Dios tienden a dividirse en dos planos: en el plano de la inmanencia y en el de la trascendencia. Para Ibn al-`Arabī, la diferenciación entre estas dos concepciones de la misma realidad es vital, ya que considera que la

³⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-`Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany, 1989, p. 12.

especulación sobre la esencia divina está prohibida por el islam, lo cual limita las discusiones a la inmanencia reflejada en el plano existencial. Incluso, una de las críticas que hace a los juristas de su época es la violación a este mandamiento. Así, todo el camino hacia Dios es un camino basado en el conocimiento de su inmanencia. Sin embargo, el propósito de este trabajo es presentar los niveles más altos de iluminación espiritual descritos por el *Šayj Muḥī al-Dīn*, los cuales superan el conocimiento de la revelación existente para trascender a un encuentro espiritual cercano a la esencia de Dios. Adelante presentamos algunos puntos de la teología *akbariana* que definen las posibilidades que tienen los seres humanos de conocer a Dios.

2.1.1 La esencia de Dios *al-dāt al-ilāhiyya*

“No hay más que una esencia; la luz de la esencia es también oscuridad⁴⁰”. Ibn al-`Arabī concibe tres niveles cosmológicos: 1) el cósmico, que se divide en la nada y la existencia; 2) el macrocósmico, entre el mundo espiritual y el mundo corporal; y 3) el microcósmico, entre el aspecto espiritual y el aspecto corporal del ser humano. Como entidades creadas, los seres humanos podemos acceder a las partes existenciales del universo, pero la no existencia y lo espiritual pertenecen a la esencia de Dios y, como tal, escapan de las limitaciones intelectuales y sensoriales. Por el momento, exploraremos cómo Dios se revela en su existencia.

Un recurrente *ḥadīṭ* en las tradiciones sufíes dice: “*Allāh* tiene setenta o setenta mil velos de luz y oscuridad; si se quitasen, las glorias de su cara incinerarían todo lo percibido

⁴⁰ Ibn Al-`Arabi, *Fuṣuṣ al-Ḥikam* (“*The Bezels of Wisdom*” traducido por R. W. J. Austin), Paulist Press, New York, 1980, p.140.

por los ojos de sus creaturas⁴¹”. Ibn al-`Arabī explica que los velos con que *Allāh* se cubre son los atributos de la existencia; de quitarse los velos, la existencia se disolvería y sólo permanecería la unidad de la esencia⁴². Así, lo único que percibimos de la realidad divina son sus velos, pero no por ser aspectos (de Dios) son fragmentos- al contrario, la existencia es la esencia refractada como un arco iris donde la luz divina se viste de colores inteligibles a los humanos; los colores no toman una entidad propia, continúan siendo la luz indiferenciada en su esencia, pero diferenciada en la existencia. Los siguientes versos del capítulo 115 de las *Futūḥāt* ejemplifican la posición de Ibn al-`Arabī ante la ontología divina:

Dios es tan grande
que no hay cosa que se Le asemeje.
¡Nada es otra cosa que Él!
¡Y aún más, ésta [cosa] es Él!⁴³

Si no hubiera habido desaparición y negación
de todo lo semejante a Ti;
si no hubiera habido la quemadura
que produce Tu mirada,
¡habría puesto mi esperanza
en Tu sola contemplación!⁴⁴

⁴¹ *Op. cit.*, Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions...*, p. 477.

⁴² William C. Chittick, “Divine Names and Theophanies”, en Michel Chodkiewicz (ed), *The Meccan Revelations: Ibn al 'Arabi*, Volume I, Pir Press, New York, 2002, p. 46.

⁴³ *Op. cit.*, Maurice Gloton, *Tratado del amor*, p. 27 (115.1).

⁴⁴ *Ibid*, p. 30 (115.1).

La unión en su esencia
es idéntica en Él
a su alejamiento.⁴⁵

Una frase ampliamente utilizada en el sufismo al hablar de *Allāh* es “Él no Él” o “Él no es Él” (*huwa lā huwa*), lo cual significa que absolutamente todo es Dios y a la vez nada lo es, porque nada, ni la existencia en su totalidad, lo puede igualar. William Chittick, interpretando a Ibn al-`Arabī, afirma que todas las cosas existentes que no son Dios residen en un constante mundo de afirmación y negación⁴⁶; Dios no puede estar limitado a una afirmación: toda afirmación y ninguna sobre Él son ciertas. En Ibn al-`Arabī encontramos esa constante fluctuación donde el conocimiento de algo simultáneamente significa el desconocimiento de otra cosa. Esta conjunta acción paradójica es la misma marcada por el ritmo de revelación y ocultación de Dios: cuando Dios se desvela se está dando a conocer, pero al tiempo que se desvela se cubre (con existencia), por eso el proceso de realización espiritual es un proceso de desvelamiento continuo⁴⁷. Sobre este tema citamos otro *ḥādīṭ*: “el conocimiento es el velo más grande”. Teológicamente, las contraposiciones ayudan a explicar dos caras de la misma moneda; por ejemplo, los beneficios y castigos dictados por el seguimiento o rechazo del islam encuentran su origen en los nombres de Dios “el Perdonador” y “el Castigador”, la totalidad de la unidad divina explica por qué Dios es a la vez “el Primero” y “el Último”. Así, el universo reside dentro de fluctuaciones entre

⁴⁵ *Ibid*, p. 247 (115.37).

⁴⁶ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Sufi Path...*, p. 3.

⁴⁷ Sobre éste tema ver Ruzbihan Baqli, *The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master*, traducción de Carl W. Ernst, Parvardigar Press, Chapel Hill, 1997.

absolutos. A estos absolutos se les denomina como los nombres o atributos de Dios en la creación.

2.2 Los Nombres de Dios *al-asmā' al-ḥusnā*

La base teológica sobre el conocimiento de *Allāh* en el islam es la doctrina de los nombres de Dios, conocidos como “los nombres más bellos”, *al-asmā' al-ḥusnā*. Estos nombres son las descripciones que hace Dios de sí mismo en el Qur'ān y, como tales, representan la única información infalible y específica sobre su ser (aparte de la afirmación de su existencia y trascendencia implicada en la adherencia al monoteísmo). Tradicionalmente enumerados en 99 (aunque Ibn al-'Arabī es de la opinión de que sólo 83 de ellos pueden conocerse con certeza⁴⁸), los nombres expresan diferentes relaciones de *Allāh* con su creación. A pesar de que los *asma'* sean diferentes, cada nombre, solo o en conjunto, designa a Dios, cuya esencia divina es indivisible, pero expresa una manifestación específica en la creación. La variedad que los humanos podemos percibir de los distintos nombres se debe a su presencia en la creación, mas la esencia como tal es imperceptible. En la concepción de Ibn al-'Arabī, los nombres divinos le dan forma al cosmos; incluso, los considera los soportes de los fenómenos de este mundo⁴⁹ y explica que entre ellos hay contrarios, opuestos, compatibles y asistentes⁵⁰. La sistematización que hace de los nombres es importante por la relación de acceso que establece entre el humano y su creador, y por la consiguiente gama de excelencia humana que posibilita.

⁴⁸ *Op. cit.*, William Chittick, *The Sufi Path...*, p. 44.

⁴⁹ *Op. cit.*, William Chittick, *The Sufi Path...*, pp. 37-38

⁵⁰ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, State University of New York Press, Albany, 1998, p. 306 (Futuḥat III 466.28).

2.2.1 Los nombres de similitud y los nombres incomparables

Para hablar de la realidad divina, Ibn al-`Arabī acude a la distinción entre el aspecto incomparable (*tanzīh*) y los aspectos similares (*tašābīh*) de Dios. Aceptar que Dios es incomparable es la base de las religiones monoteístas, pronunciamiento que se encuentra explícitamente enunciado en el versículo 42:11 del Qur`ān: “Nada es como Él”. Pero hablar de una similitud entre Dios y sus criaturas es una idea más novedosa, inclusive herética para muchos. El *Šayj Muḥī al-Dīn* se basa en el *ḥādīṭ* que dice “Dios creó a Adán en su propia forma⁵¹” para hacer esta relación; como Adán representa la humanidad, deduce (al igual que varios sufíes) que las personas han sido creadas a semejanza de Dios. Cabe mencionar que este *ḥādīṭ* es el fundamento de la doctrina sufi de los nombres divinos que, en base a esta semejanza, sostiene que las personas comparten los atributos divinos, al menos de forma latente. Otra cita que corrobora esta teoría es el versículo 2:31 del Qur`ān: “Dios enseñó a Adán todos los nombres”. Ibn al-`Arabī considera que los atributos divinos son parte de la disposición innata del hombre⁵².

La importancia de las *tašābīh* es quizá la característica que más separa al sufismo de otras vertientes islámicas porque sobre esta similitud se construyen todas las teorías de acercamiento a Dios, que bien pueden resultar heréticas para muchos. Incluso, una de las críticas más fuertes que hace el *šayj* contra los teólogos y juristas es el énfasis unidimensional que hacen sobre el aspecto incomparable de Dios, el cual limita su discusión a una teología negativa e imposibilita un acercamiento o conocimiento de *Allāh*. No obstante, el *šayj* resalta la superioridad del *tanzīh* sobre el *tašābīh* dado que lo incomparable se refiere a la esencia divina.

⁵¹ *Ḥadīṭ Saḥīḥ al-Bujārī* (Libro 74, *Ḥadīṭ* 246).

⁵² *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Sufi Path...*, p. 286.

2.2.2 Los niveles de excelencia humana

Para Ibn al-'Arabī, el cosmos en su totalidad está ordenado en niveles de excelencia, doctrina que denomina *tafaḍḍul*, los cuales están directamente ligados a los nombres de similitud. La raíz verbal árabe *f d l* significa excelencia, superioridad o preferencia. La palabra *tafaḍḍul* implica niveles superiores e inferiores de excelencia donde unos tienen preferencia o sobrepasan a otros. Esta idea deriva concretamente de pasajes qur'ánicos que implican esta diferenciación, por ejemplo el versículo 16:71 dice: “Alá os ha favorecido a unos con más sustento que a otros”, y el 39:9, “¿Son iguales los que saben y los que no saben?”⁵³.

El sistema basado en el *tafaḍḍul* oscila entre pares de nombres divinos que representan polos opuestos. Los atributos divinos que tienen esa cualidad se limitan a nombres calificativos positivos, como la generosidad, la compasión, o el agradecimiento, y a sus contrapartes, que son negativos cuando se aplican a los humanos mas no en relación a Dios. En los humanos necesariamente existen los dos atributos a la vez porque los polos forman una unidad divina complementaria. Mas en las personas, los opuestos presentan una dicotomía en donde alcanzar la totalidad de uno de los nombres sería imposible porque significaría la eliminación del otro; así, en la realidad humana, los extremos absolutos no existen, solo los relativos.

2.2.3 La unión de opuestos

La división en pares opuestos es bastante preponderante en el islam: desde las encontradas comúnmente en la mayoría de las religiones como espíritu-cuerpo, el mundo

⁵³ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God...*, p. 297.

terrenal y el mundo venidero, etc. hasta otras más originales como las dos manos de Dios mencionadas en el versículo 38:75. En el Qur'ān abundan descripciones dicotómicas que contraponen las características y beneficios del camino correcto del islam contra las implicaciones negativas de su rechazo. Cuando los pares de opuestos se refieren a *Allāh* surgen aparentes contradicciones: Dios se describe a la vez como el infinitamente lejos y el que está más cerca que la vena yugular⁵⁴, el perdonador y el vengador, el manifiesto y el oculto. Pero como *Allāh* no se puede limitar a una caracterización, estos pares de opuestos se consideran complementarios, ya que en su conjunto apuntan a una totalidad que sobrepasa especificaciones⁵⁵. El *Šayj al-Akbar* mantiene que es imposible conocer algo en base a un solo aspecto y afirma que “la perfección divina no se manifiesta excepto en cosas compuestas⁵⁶”.

Para establecer relaciones entre los nombres de Dios, entre Dios y la creación, o entre las entidades creadas, el uso de dos puntos opuestos genera un dinamismo y una perspectiva sobre la cual es posible comparar y relativizar dichas relaciones. Dentro de un trazo lineal, la ubicación de un punto nos informa sobre la cercanía y lejanía en relación a otros puntos. La actividad humana que se desenvuelve en esta gama determina el nivel espiritual de la persona sobre la base de su cercanía o lejanía al polo positivo. Tal es la aceptación del mundo por parte de Ibn al-'Arabī como una manifestación de opuestos que

⁵⁴ Qur'ān 50:16.

⁵⁵ Cabe mencionar que dentro de los pares de atributos divinos, una de las partes es siempre superior a la otra: el conocimiento es más importante que el poder, por ser más amplio; “la misericordia de Dios precede a su ira” es un *ḥadīṭ* de suma importancia que explica, entre otras cosas, la salvación del tormento infernal. El único nombre que no se relaciona con ningún otro es *Allāh*, porque representa la totalidad de los nombres.

⁵⁶ William C. Chittick, “Divine Names and Theophanies”, en *Op. cit., The Meccan Revelations...*, p. 43.

afirma que la naturaleza es la totalidad de los opuestos y tanto la diversidad de la naturaleza como las disputas se deben a esta misma razón⁵⁷.

A la unión de nombres divinos opuestos se le llama “*coincidentia oppositorum*”, es decir, una conjunción de opuestos complementarios. El término en árabe para este concepto proviene del sufí Abu Sa`īd al-Jarrāz, a quien Ibn al-`Arabī cita en las *Futūḥāt* diciendo que “conoce a Dios por el hecho de que Él es la unión de los opuestos⁵⁸.” La idea de una unión a través de opuestos en diferentes culturas y periodos históricos apunta hacia una concepción natural humana que trasciende los contextos en los que surge⁵⁹. De acuerdo a Ibn al-`Arabī, esta unión se efectúa a través de la imaginación creativa. Henry Corbin concibe y acuña esta conjunción como una *unio sympathetica*. La misma idea se puede aplicar a las parejas de estados emocionales por los que atraviesa el *sālik*, o viajero místico, en el camino espiritual. Por ejemplo, el temor y la esperanza, la aniquilación y la subsistencia, la intoxicación y la sobriedad, la expansión y la contracción. Todas ellas son relaciones ampliamente difundidas dentro de la literatura sufí. La *unio sympathetica* es necesaria para actualizar o sobrepasar estos estados, dependiendo de la fase espiritual que representan.

Ibn al-`Arabī nos recuerda que *Allāh* es independiente de los mundos⁶⁰, caracterización que sólo puede aplicarse exclusivamente a Dios. En resumen, la unidad de Dios implica un absoluto completo, indiferenciable e independiente, que es a la vez

⁵⁷ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God...*, p. 306.

⁵⁸ *Op. cit.*, Henry Corbin, *Alone with the Alone...*, p.188 (جمع بين النقيضين).

⁵⁹ Steven Wasserstrom estudia el papel central de este concepto en la Historia de las Religiones expuesta por el grupo de Eranos y hace un recuento histórico del término y su empleo en diferentes disciplinas. Steven M. Wasserstrom. *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

⁶⁰ Qur`ān 3:97.

cognoscible en su manifestación existencial. Sin embargo, para que un sufí se percate de la presencia de la divinidad en el mundo fenoménico necesita utilizar su imaginación e interpretación.

Capítulo 3 La importancia del mundo de la imaginación

3.1 El significado *akbariano* de la imaginación

Uno de los conceptos primordiales de la filosofía de Ibn al-`Arabī es el papel que le otorga a la imaginación, la cual considera como la facultad creativa que posibilita el conocimiento de realidades espirituales. Situado entre el mundo corporal y el mundo espiritual, el mundo de la imaginación es el puente que conecta ambos mundos. En este mundo intermediario, el místico puede encontrarse con realidades espirituales que de otra forma le serían inaccesibles; por ello, el mundo de la imaginación es la sede del camino hacia el conocimiento de Dios. Por medio de la facultad imaginativa, el adepto adquiere conocimiento de las realidades espirituales que se transforman en aspectos cognoscibles. Las personas que saben identificar e interpretar estas transmutaciones se enlazan con el plano espiritual sin dejar el plano cósmico. Al plantear la posibilidad de comprender realidades espirituales, de juntar dos realidades supuestamente irreconciliables por pertenecer a diferentes planos existenciales, y de habitar una realidad superior sin dejar la realidad mundana, Ibn al-`Arabī construye un novedoso camino hacia Dios situado en una realidad regida por la creatividad. Las implicaciones teológicas que conlleva la existencia de esta realidad son determinantes en el pensamiento de Ibn al-`Arabī; podríamos incluso

considerar la teoría de la imaginación como una especie de vértebra que sostiene su doctrina metafísica.

Con el fin de elucidar la importancia de la imaginación como vía de acceso al conocimiento divino y como escenario del progreso espiritual, explicamos la importancia de las ideas aquí resumidas, enfocándonos en el significado que le otorga Ibn al-`Arabī a la imaginación como medio que posibilita la realización espiritual.

3.1.1 El mundo de la imaginación

Ibn al-`Arabī divide su cosmovisión en tres niveles de existencia: el espiritual, el imaginario y el corporal, donde el imaginario está siempre ubicado en el centro, cualidad que le permite relacionarse con los otros dos y diferenciarse de ellos. El *Šayj Muḥī al-Dīn* hace también una división en tres planos cósmicos donde la presencia de la imaginación se encuentra manifestada: 1) en el cosmos, donde la existencia es idéntica a la imaginación, situada entre el ser y el no ser; 2) en el macrocosmos, donde el mundo intermedio entre el mundo espiritual y el mundo corporal es el mundo de la imaginación; 3) y en el microcosmos, donde el alma humana es considerada como una realidad distinta al cuerpo y al espíritu, que equivale a la imaginación⁶¹. La imaginación tiene la característica de igualar las realidades que junta y, a la vez, de estar separada de ellas por la misma razón: la similitud de la imaginación con una de las realidades adyacentes marca la diferenciación con la otra, y viceversa. Así, el mundo de la imaginación es parte tanto del mundo sensorial que habitamos como del mundo de la abstracción total y, a la vez, es distinto de estos dos mundos. Es precisamente la calidad maleable y flexible de la imaginación la que posibilita el encuentro y la reconciliación de dos realidades opuestas.

⁶¹ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge...*, p. 116.

3.1.2 La imaginación como puente enlazador de mundos

El *šayj* andalusí utiliza la palabra *barzaj*, o istmo, para describir la relación de separación y unión: “la imaginación es como el istmo que une y separa dos mares a la vez”⁶². La imaginación actúa como un *barzaj* que marca la diferencia entre dos cosas pero comparte los atributos de ambas. *Muḥī al-Dīn* escribe:

“La palabra “*barzaj*” es una expresión para lo que separa dos cosas sin, en ningún momento, convertirse en ninguna de ellas, como la línea que separa la sombra de la luz del sol... aunque nuestros sentidos sean incapaces de percibir lo que separa esas dos cosas, el intelecto juzga que efectivamente hay una división separándolas- y ese divisor, comprendido por el intelecto, es precisamente el *barzaj*”⁶³.

La importancia para el sufi en el plano macrocósmico es que el mundo de la imaginación provee el “lugar” donde el iniciado puede encontrar y entender realidades pertenecientes al mundo espiritual que se transfiguran en formas inteligibles a los sentidos. A nivel microcósmico, la imaginación es la facultad creativa que posibilita la recepción de verdades espirituales, de los nombres divinos.

Ibn al-`Arabī emplea los términos “mundo de la imaginación” (*‘ālam al-jiyāl*) y “mundo de las imágenes o similitudes” (*‘ālam al-miṭāl*) de forma sinónima y los adjetivos *jiyālī* y *miṭālī*, que se podrían traducir como “imaginario”. Sin embargo, los comentaristas de Ibn al-`Arabī que trabajan en lenguas europeas se han rehusado a utilizar la palabra imaginario dado el significado peyorativo que puede tener al implicar algo no real o inexistente⁶⁴. Como alternativa, Corbin propone la palabra “*imaginal*” para resaltar y

⁶² Qur’ān 55:19-20.

⁶³ James W. Morris, “*Divine Imagination and the Intermediate World: Ibn `Arabi on the Barzakh*”, (Futuḥat capítulo 63), en www.ibnarabisociety.org/articlepdf/sp_barzakh.pdf, p. 6-7.

⁶⁴ *Op. Cit.*, Oliver Leaman, *A Brief Introduction...*, p. 98.

distinguir el concepto *akbariano* que, lejos de indicar algo ficticio o fantasioso, denomina una realidad más real que la realidad cósmica por aproximarse más a la esencia divina. A pesar de ello, no hay consenso en la traducción de términos *akbarianos*: R. W. J. Austin, por ejemplo, traduce *`ālam al-miṭāl* como el mundo de similitudes⁶⁵; esta traducción tiene la ventaja de enfatizar el lazo común entre las cosas, la similitud que caracteriza la imaginación. Sin embargo, aquí optamos por las palabras *imaginario* y *mundo de la imaginación*, las cuales consideramos como las traducciones más fidedignas de los términos árabes a la lengua castellana.

Los ejemplos que utiliza el *šayj* murciano para fundamentar su teoría de la imaginación provienen principalmente de eventos mencionados en el Qur'ān y en la *Sunna* que destacan por narrar situaciones de carácter extraordinario. Los episodios de una naturaleza inexplicable a la razón o fenómenos que desafían la lógica y las leyes naturales, que bien se pueden describir como milagrosos, sobrenaturales o mágicos, forman parte del repertorio comúnmente utilizado en la mística sufí para ilustrar, conocer e interpretar el mundo divino de donde se cree que provienen. Estos acontecimientos suelen llamarse *mu`yizāt*, o milagros proféticos, los cuales varían dependiendo del milagro particular que *Allāh* le concede a cada profeta. Algunos ejemplos de *mu`yizāt* son: la interpretación de sueños del profeta Yusuf, la comunicación con los animales de Salomón, la transformación de objetos de Moisés, y el *mi`rāy* de Muḥammad. Cuando los milagros son atribuidos a santos en vez de a los profetas, son llamados *karāmāt*. La diferencia entre estos dos tipos de milagros, aparte del rango espiritual de los actores, es que los *karāmāt* pertenecen al mundo de la imaginación mientras que los *mu`yizāt* son manifestaciones del mundo espiritual en el mundo cósmico. Así, el viaje nocturno del profeta fue un suceso dentro de su realidad

⁶⁵ *Op. Cit.*, Ibn Al-'Arabi, *Fuṣuṣ al-Ḥikam...*, p. 97.

corporal: atravesó distancias mundanas y su ascenso a los cielos fue perceptible a sus sentidos⁶⁶. Ibn al-`Arabī y los santos en general sólo ascienden en su interior, en su imaginación⁶⁷. Por eso, después del acontecimiento de su iluminación en la Meca, el *šayj* recalca que su viaje fue sólo en su interior⁶⁸, a diferencia del milagro del *mi`rāy*, donde el profeta ascendió a los cielos tanto en alma como en cuerpo.

3.2 Encuentros espirituales dentro del mundo de la imaginación

Aunque la aceptación de acontecimientos y fenómenos inusuales responde a la fe más que a la razón, Ibn al-`Arabī, lejos de relegarlos a un plano de misterio inaccesible a los humanos, los analiza y explica por medio de su teoría de la imaginación. Esta teoría le permite explicar lo que él considera como el verdadero significado de eventos de naturaleza espiritual o divina que no se pueden comprender de otra forma; por ejemplo, la aparición del trono de Bilqīs en el palacio de Salomón⁶⁹, de acuerdo al *šayj*, sucede en el plano imaginario. De forma similar, los eventos extraordinarios que rodean su vida, como los encuentros con al-Jiḍr ya mencionados, pertenecen a la realidad intermediaria. La frecuencia de eventos sobrenaturales en la vida del *šayj* confirma, de acuerdo a su propia teoría, su presencia dentro de este mundo.

Los escritos de Ibn al-`Arabī están repletos de encuentros con profetas y santos del pasado. Sus encuentros con estas personas parecen ser tan naturales como las conversaciones con maestros de su mundo cotidiano. Según su seguidor Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, Ibn al-`Arabī tenía el poder de encontrarse con el espíritu de cualquier profeta o

⁶⁶ James W. Morris, “Ibn ‘Arabi’s Spiritual Ascension”, en *Op. cit., The Meccan Revelations...*, p. 212.

⁶⁷ *Ibid.*, p.325 n. 48. Ibn al-‘Arabi utiliza el término “*Isra’āt ruhḥaniyya barzajīyya*”.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁶⁹ Qur’ān 27:38 (aunque el pasaje coránico no menciona a *Bilqīs*).

santo del pasado que quisiera. Esto lo podía hacer de 3 maneras diferentes: hacía que sus espíritus descendieran a este mundo, donde los percibía en una forma similar a la que poseían cuando estaban vivos, los inducía a que se le presentaran mientras dormía, o abandonaba su forma corporal para encontrarlos⁷⁰.

Ibn al-`Arabī justifica su teoría de la materialización de espíritus con ejemplos del libro sagrado y las tradiciones proféticas del islam. Ejemplifica la manifestación de realidades espirituales que toman forma corporal con la encarnación del ángel Gabriel en forma humana; el Qur`ān y los *aḥādīth* mencionan la aparición de un joven al profeta Muḥammad⁷¹ y de un espíritu a Maryam⁷², ambos considerados apariciones del ángel Gabriel. Si un individuo tiene un encuentro en el plano de la imaginación, el encuentro pertenece, de igual manera, a la realidad sensorial de la que, como humano, no puede disociarse. Así, la aparición del ángel Gabriel a Muḥammad en la forma de un hombre es un evento que necesariamente sucede en el mundo de la imaginación, ya que el ángel descende desde su naturaleza luminaria y toma una forma inteligible para establecer comunicación con el enviado de Dios. Aunque para Muḥammad no habría diferenciación entre la realidad imaginaria y la realidad material que experimenta, las personas en su entorno físico serían incapaces de percibir la verdadera naturaleza espiritual de este “hombre” a menos que sus realidades coincidieran con el plano imaginario del profeta.

Las facultades sensoriales necesitan forzosamente el conducto de una imagen para recibir y percibir realidades puramente abstractas e inmateriales. Los *aḥādīth* mencionan diferentes correspondencias entre objetos y las realidades abstractas que simbolizan. Quizá

⁷⁰ *Op. cit.*, Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur...*, p. 47 y 48.

⁷¹ *Op. cit.*, Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions...*, p. 290. El profeta Muḥammad vio al ángel Gabriel en la forma de Daḥīa al-Kalbī, un joven apuesto de la Meca.

⁷² Qur`ān 19:71.

el ejemplo más citado en la obra *akbariana* es la materialización del conocimiento en forma de leche. Los *aḥādīṭ* del *mi`rāy* narran que al entrar en la presencia divina, a Muḥammad le ofrecen tres vasos: uno con vino, uno con agua y uno con leche. El profeta elige la leche porque sabe que simboliza el conocimiento⁷³. Otras representaciones simbólicas que analiza Ibn al-`Arabī como encuentros imaginarios son, por ejemplo, una cúpula o una columna para simbolizar el islam, el Qur`ān en forma de miel, la fe como una pluma, la religión como una cuerda y la realidad divina como luz o en forma humana⁷⁴.

A pesar de la variedad de ejemplos de realidades espirituales manifestadas corporalmente, no encontramos en la obra del *ṣayj* esa clara relación en la acción inversa de la espiritualización de entes cósmicos. Inevitablemente, sería complicado ejemplificar algo cuya naturaleza no pertenece al plano sensorial. Pero esta ausencia no resulta sorprendente si consideramos que en el islam no hay indicadores de que los seres espirituales tengan necesidad o interés en conocer el mundo cósmico; contrariamente, sabemos que sólo el humano es creado a semejanza de Dios y tiene la posibilidad de conocerlo si concilia las verdades antinómicas entre los nombres divinos. Así, podemos suponer que el mundo de la imaginación existe sólo para los humanos. Para el *Ṣayj Muḥī al-Dīn*, el propósito máximo de este plano intermedio es la posibilidad de efectuar una *unión simpatética*, de alcanzar el *tawḥīd*.

3.3 La imaginación: facultad creativa universal

⁷³ De acuerdo a Ibn al-`Arabi, otros símbolos del conocimiento son la miel, el vino y las perlas *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Sufi Path...*, p. 122 (I 306.3).

⁷⁴ *Op. cit.*, William C. Chittick, "Towards Sainthood: States and Stations" en *The Meccan Revelations...*, p. 305 n. 103.

La imaginación es la facultad que traduce la esencia en formas determinadas o reduce los entes creados a símbolos abstractos. Esta traducción, transformación o interpretación requiere de la creatividad que caracteriza a esta facultad y que todos los humanos poseen desde que Dios los trae a la existencia⁷⁵. Si bien la imaginación es parte inherente a la existencia humana, sólo un grupo limitado accede a ella de forma activa y consciente. Ibn al-`Arabī explica que Dios puso el sueño en los humanos para que todos pudieran atestiguar la presencia de la imaginación y saber que hay otro mundo similar al mundo sensorial⁷⁶. Sin embargo, la gente común no conoce la imaginación ni entra en ella excepto cuando duerme⁷⁷.

Los seres humanos habitan la realidad imaginativa en los sueños de forma inconsciente pero sólo las personas dotadas de cierto nivel espiritual perciben la puerta al mundo espiritual y la atraviesan despiertos. A pesar de la complejidad y variedad de los sueños, lo que en ellos se manifiesta es parte de nuestra experiencia aunque tome formas extrañas. La capacidad de transformación característica de la imaginación nos permite descifrar ideas y teorías en los sueños que no podemos absorber mientras estamos despiertos⁷⁸. El místico en cuestión explica que todo lo que percibió Muḥammad durante la revelación fue en el plano de la imaginación, a pesar de que no estaba durmiendo⁷⁹.

De acuerdo al pensamiento *akbariano*, la fe depende de la existencia de la imaginación. En las *Futūḥāt*, Ibn al-`Arabī escribe: “Todo aquel que percibe a través de una de las facultades internas o externas en el hombre imagina... todas las creencias están

⁷⁵ *Ibid.*, p. 172 Ibn al-`Arabī utiliza el término *al-quwwat al-mutajayyila*, o “el poder imaginativo”, (311.42.13).

⁷⁶ Willam C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-`Arabī and the Problem of Religious Diversity*, State University of New York Press, Albany, 1994, p. 26 (III 198.23).

⁷⁷ *Op. cit.*, William C. Chittick, “Towards Sainthood: States and Stations” en *The Meccan Revelations...*, p. 173 (III 311.42.18).

⁷⁸ *Op. cit.*, Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic...* p. 67.

⁷⁹ *Op. cit.*, Ibn Al-`Arabi, *Fuṣuṣ al-Ḥikam*, p.121.

gobernadas por esta propiedad”⁸⁰. Un *ḥādīṭ* de suma importancia en el islam y fundamento para la teoría de la imaginación dice: “Alaba a Dios como si lo vieras (porque si tú no lo ves, sin duda Él te ve)”⁸¹. De hecho, todas las creencias se ubican dentro de la imaginación porque se basan en ideas abstractas.

Chittick escribe que en la filosofía de Ibn al-`Arabī, “el pensamiento racional distancia a Dios mientras que la imaginación lo acerca; la razón ve a Dios como ausente mientras que la imaginación lo encuentra presente”⁸². La imaginación es el medio que nos permite saber con certeza que Dios se manifiesta; sin el conocimiento de la imaginación y su funcionamiento muchas de las enseñanzas religiosas fundamentales no se pueden entender⁸³. A través del *barzaj*, las criaturas adquieren los nombres de Dios y *Allāh* asume los atributos de las criaturas, como bien lo expresan varios versículos qur’ánicos que describen a Dios antropomórficamente. Sin el *barzaj*, Dios mantendría su calidad incomparable (*tanzīh*) pero de ninguna manera podrían los humanos percibir sus características de similitud (*tašbīh*). La actualización humana de los nombres divinos es posible por la existencia del *barzaj*, el cual funciona como un espejo que puede reflejar a Dios. La facultad humana de reflejar a Dios deriva de poseer la “forma” divina al estar creados a su semejanza.

3.4 La interpretación: actividad imaginativa de inspiración divina

⁸⁰ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Sufi Path...*, p. 339 (IV 420.28).

⁸¹ Este *ḥādīṭ* también es conocido como el *ḥādīṭ* del ángel Gabriel o el *ḥādīṭ al-iḥsān* (“el *ḥādīṭ* de la excelencia”), al-Bujārī (2, 47).

⁸² William C. Chittick, “The Muhammadan Inheritance”, en *La Walaya: Études sur le soufisme d’Ibn `Arabi, Hommage à Michel Chodkiewicz*, Horizons Maghrébins- Le Droit à la Mémoire, No 30, año 11, invierno 1995, Toulouse, p. 58.

⁸³ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Sufi Path...*, p. 113.

La relevancia práctica de la facultad imaginativa reside en la recepción de verdades espirituales inaccesibles de otra forma. El mundo de la imaginación es el escenario de la búsqueda espiritual del místico porque los conocimientos divinos que marcan su progreso sólo se encuentran en este plano. De forma análoga, comprender la acción de la espiritualización de cuerpos es un dominio reservado a las personas que cuentan con la perspicacia necesaria para interpretar los referentes abstraídos a símbolos arquetípicos. Como en toda discusión sobre la teología *akbariana*, podemos suponer que la traducción de imágenes a sus realidades correspondientes es una habilidad desarrollada de acuerdo al nivel espiritual de la persona. De ser así, el perfeccionamiento de la facultad imaginativa implicaría un equilibrio alineado entre los mundos, donde la imaginación recibiría igualmente de las dos realidades opuestas sin estar dominada por ninguna de ellas, efectuando, de esta manera, una *coincidentia oppositorum*. Perfeccionar la facultad imaginativa significaría estar regido en todo momento por ella a nivel microcósmico y habitar permanentemente en el mundo de la imaginación a nivel macrocósmico.

Hemos visto cómo la unificación de opuestos posibilita la comprensión de verdades divinas. Las fronteras de la imaginación son inexistentes y su identidad indefinida porque su existencia depende de la interacción dinámica entre dos opuestos. Pero su característica distintiva de asimilación bipolar le permite igualar dos mundos considerados entre sí como diametralmente opuestos. La capacidad de transmutar y traducir realidades, de acercar y entremezclar mundos, disuelve la aparente dicotomía entre lo mundano y lo divino, permitiendo la interacción entre ambos e idealmente su unificación. Así, la permanencia total en la imaginación (que correspondería al nivel del *insān al-kāmil*, u “hombre perfecto”) connota el discernimiento de la teofanía de Dios en todo lo existente, lo que implicaría la posibilidad estipulada en el versículo 2:115 del Qur’ān: “Adondequiera que os

volváis, allí está la faz de Alá”. El nivel jerárquico de profetas y santos dependería de su presencia y residencia dentro del *barzaj*.

La imaginación se considera una facultad creativa porque nos permite extraer ideas del mundo y aplicarlas a nuestra experiencia⁸⁴. El proceso creativo recibe información potencial desde un entorno físico que, al entrar a la mente, se convierte en información activa cuando la imagen recibida, limitada en el plano sensorial, se somete a las infinitas posibilidades de transformación que facilita la imaginación. Las formas dentro de la imaginación se encuentran entre los dos mundos, ya que son fenoménicas al derivar de imágenes físicas y abstractas al aludir a significados espirituales. Creer que la creación tiene un significado espiritual escondido que necesita interpretación está claramente formulado en el *ḥādīṭ qudsī*⁸⁵ ampliamente citado en la tradición sufi: “Yo era un tesoro escondido que quería ser conocido, entonces creé la creación”. Por medio de este *ḥādīṭ*, Ibn al-`Arabī desarrolla su principio de *tayālliyāt*, o desbordamiento de la misericordia divina, que es el proceso creativo de constante regeneración que posibilita la existencia.

La tarea del místico se convierte en el intento de descifrar los signos de Dios, de utilizar las imágenes cósmicas como símbolos imaginarios que apuntan hacia verdades divinas. El cosmos bien puede ser el depósito de realidades espirituales, pero la percepción de ellas requiere interpretación y necesita el traspaso a la realidad creativa para comprender su significado real. Ibn al-`Arabī, por ejemplo, arguye que cualquier visión de la realidad divina en una forma inaceptable a la razón requiere de interpretación de acuerdo a las doctrinas del islam⁸⁶.

⁸⁴ *Op. Cit.*, Oliver Leaman, *A Brief Introduction...*, p. 68.

⁸⁵ Un *ḥādīṭ qudsī* (o “dicho sagrado”) se distingue de otros *aḥādīṭ* en cuanto a que el narrador es *Allāh*, hablando en primera persona.

⁸⁶ *Op. Cit.*, Ibn al-`Arabi, *Fuṣuṣ al-Ḥikam*, p. 101.

Probablemente, la mejor ejemplificación de la teoría de la imaginación es la propia vida de Ibn al-`Arabī, donde el papel de la imaginación justifica y explica su realización espiritual. En sus obras encontramos una detallada labor interpretativa de la creación y del potencial de perfección humana. Si su iluminación equivale a la cúspide del camino sufi, como sugiere su coronación como el “sello de los santos”, no resulta sorprendente que el *šayy* haya dedicado tanto de su vida a traducir su experiencia mística a un lenguaje escrito. Si consideramos el mundo de la imaginación como la sede del ascenso espiritual, las divisiones y jerarquías dentro de ese mundo podrían indicar la aprehensión de determinadas realidades espirituales que en ellas se confinan.

3.5 El mundo de la imaginación: sede del ascenso espiritual

La facultad imaginativa desempeña un papel primordial en el camino místico al ser el puente de acceso a la divinidad. El proceso de conocimiento de Dios se proyecta hacia un plano más abstracto que nuestro mundo y más figurativo que el divino. La noción bivalente de conciencia de los dos lados es la base sobre la cual se construye un camino que trasciende la realidad cósmica. El progreso espiritual y la adquisición de realidades espirituales se expresan como un viaje desde el mundo corporal hacia la abstracción simbólica. A diferencia de otros seres corporales, como los animales, o espirituales, como los ángeles, los seres humanos cuentan con la revelación del islam, con libertad, con los nombres divinos en algún grado de potencia, y con la facultad creativa-imaginativa; estos factores combinados posibilitan que el adepto elija un camino hacia Dios que, a través de una interpretación personal de la revelación del islam, lo acerque cada vez más hacia una comprensión de la totalidad existencial.

El terreno interior que representa el mundo de la imaginación se convierte en el plano sobre el cual el *šayj* construye su vía mística. El mundo de la imaginación es universalmente accesible, pero el ascenso requiere de pasos previos como el estudio, la preparación, la práctica y la creatividad. Si aplicamos la simbología del viaje nocturno del profeta a la búsqueda del sufi, la parte horizontal del viaje (*isrā'*) equivaldría al cruce del mundo cósmico al mundo de la imaginación, mientras que el ascenso a los cielos (*mi`rāy*) sería equivalente al conocimiento progresivo del sufi en base a la aprehensión de realidades espirituales accesibles dentro del *barzaj*. Por esta razón, pensamos que la topografía del mundo imaginario puede ayudar a explicar la estructura que hace el *Šayj al-Akbar* del ascenso espiritual. En la siguiente sección, exploramos el uso de la interpretación de símbolos como medio de actualización de las realidades divinas.

Capítulo 4 La interpretación de signos divinos

4.1 La interpretación de los signos de Dios en la creación

Varios pasajes en el Qur'ān hacen menciones explícitas de los signos de Dios en la creación, y diferencian claramente entre la gente que sabe reconocerlos y la gente que no los percibe. Estos pasajes anuncian que *Allāh* se expresa a los humanos no sólo literalmente (y, en teoría, universalmente, aunque esto presuponga el conocimiento de la lengua árabe) con la revelación del Qur'ān sino también a través de otro nivel que las personas de perspicacia espiritual comprenden. La perspectiva cosmológica de algunos sufíes, entre ellos Ibn al-'Arabī, de que el mundo creado es un local de manifestación para la realidad divina, y que por medio de la creación Dios se conoce a sí mismo, apunta hacia la vida

mundana como punto de partida y escenario de la búsqueda espiritual. Para los sufíes, la búsqueda espiritual se convierte en una búsqueda de significados divinos a través de la interpretación de signos insuflados en el Qur'án y manifiestos en la creación. Los métodos interpretativos que han surgido entre diferentes sufíes son varios; muchos de ellos se enfocan en el texto qur'ánico como contenedor e indicador de los signos de Dios. De esta manera, algunos místicos del islam aplican a las letras, frases, aleyas y/o azoras del texto revelado diferentes tipos de ejercicios hermenéuticos con el fin de encontrar los significados de las realidades espirituales que las palabras encierran.

La calidad sagrada de la escritura árabe justifica, de acuerdo a la visión *akbariana*, un tratamiento incluyente de las múltiples posibilidades de significación características de algunas palabras árabes. La palabra “versículo qur'ánico” o “aleya” en árabe es *āya*, la cual significa también “signo”, “milagro” o “maravilla”; así mismo, el Qur'án se refiere a todas las cosas como *ayāt* de *Allāh*. Ibn al-'Arabī deduce de esta apelación que “todo en la existencia engendrada es un signo de Dios” y que “todas las cosas posibles son signos”⁸⁷. Así, la creación, con toda la variedad de entidades existentes, se convierte en el objeto de su estudio- en una especie de libro que Ibn al-'Arabī lee, interpreta y trata de traducir en sus escritos-.

El proceso de realización espiritual del *šayj* andalusí parte desde el mundo creado, considerado como un recipiente lleno de la presencia divina manifestada en signos, y continúa en el mundo de la imaginación, donde traducir signos a su referente divino es lo que impulsa el avance en el trayecto místico. La posibilidad humana de conocer a Dios, entonces, se viabiliza a través de los signos que la imaginación percibe que, como *barāzīj*, pueden traslucir la esencia de Dios. Si visualizamos la creación como una tela en el viento,

⁸⁷ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God...*, p. 4 (IV 411.20 y III 492.11).

con topografías infinitamente variables, el proceso de interpretación de signos equivaldría a doblar partes de la tela, comprimiendo así su expansión y creando nuevas superficies al juntar partes que antes parecían distantes pero que ahora solo se distinguen por los pliegues. En esta analogía, un pliegue actúa como un *barzaj*, separando y juntando a la vez sin dejar de ser parte de la tela en sí. La extensión de la tela es menor con cada doblez, pero su totalidad sigue siendo la misma.

4.1.1 Los locales de la manifestación divina *mazāhir*

Cuando se refiere al mundo cósmico, el *Šayj Muḥī al-Dīn* utiliza el término “*mazāhir*”⁸⁸, o locales de manifestación. De acuerdo a su filosofía, todo lo existente es un *mazhar* porque toda la existencia tiene como fin manifestar la presencia de Dios. En base a esta idea, el *šayj* desarrolla su teoría de arquetipos o entidades inmutables latentes en la creación (*al-a`yān al-tābita*), las cuales pertenecen a la esencia divina y por esta razón no son accesibles al conocimiento humano en su forma pura; no obstante, se encuentran presentes mas no manifestadas en la existencia al actuar como la causa primera cuyo complemento activo es la creación en sí. La afirmación de que “las realidades necesitan un efecto; sin ello, serían realidades nulificadas⁸⁹”, trae a discusión la constante interrelación entre la esencia y la existencia, e implica que la esencia, sin existencia, sería obliterada.

El concepto de *mazāhir* se puede asimilar a una pantalla o tabula rasa sobre la cual se refractan los colores de la luz. Así, Ibn al-`Arabī le recuerda al lector que “la entidad del

⁸⁸ *Op. cit.*, William C. Chittick, “*Divine Names and Theophanies*”..., p. 46 (II 114.8).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 37.

siervo es un local de manifestaciones, pero lo manifiesto es Dios mismo⁹⁰”. De esta forma, el sufí aspira hacia un tipo de “transparencia”- hacia una vida purificada de los aspectos más determinantes y egoístas de su persona- con la intención de no interferir con el origen divino de su ser para reflejar, idealmente, la causa misma que efectúa su existencia. La responsabilidad, la tarea y la meta del aspirante ha sido ilustrada en múltiples obras sufíes como el proceso de convertirse en un espejo⁹¹, donde el alma (*nafs*⁹²) es limpiada de excesos e impurezas externas a través del largo proceso arcaico de pulir (metal) hasta que el espejo del alma es restaurado a su pureza espiritual, reflejando a Dios en un brillo perfecto. Cabe mencionar que este difícil proceso de convertir algo oxidado y sucio en una superficie luminosa y lisa evoca los ideales sufíes de paciencia, práctica y persistencia necesarios para superar obstáculos en el camino espiritual.

Si la creación actúa como el local de manifestaciones divinas pero es, a la vez, parte de la divinidad, ¿qué necesidad tiene Dios de crear esta separación? y ¿cómo resolver las contradicciones teológicas entre un Dios omnipotente que a la vez requiere del mundo para existir? Parecería que para el *šayy*, el mundo creado es un receptáculo que permite la manifestación y el conocimiento de Dios no solo para las personas, sino también para Dios. La manifestación de realidades espirituales necesita una contraparte que posibilite tal manifestación. Asimismo, el cosmos actúa como la ‘separación’ necesaria para efectuar un reencuentro con Dios, o como Ibn al-‘Arabī afirma en el *Fuṣūṣ al-Ḥikam*: “la sombra es el

⁹⁰ *Op. cit.*, William C. Chittick, “Towards Sainthood...”, p. 167.

⁹¹ Ver, por ejemplo, la obra del místico Persa Farīd al-Dīn al-‘Attar, *Mantiq al-Ṭayr*, cuyo relato sobre la trayectoria de la búsqueda espiritual culmina frente a un espejo.

⁹² La *nafs*, considerada como el “yo” o ego humano que se apega a las cosas mundanas y los instintos carnales, es la misma *nafs* que, después de ser purificada y aniquilada de su identificación con la persona, se convierte en el vehículo de inspiración espiritual, del alma en el sentido platónico. El personaje de Zulayjā, en la Sura de Yusuf (12:22-33), desde una lectura mística, ejemplifica la transformación del alma: el profeta Yusuf, cuya sublime belleza despertó en ella, la esposa del faraón, un eros incontrolable, casi violento de acuerdo al relato qur’ánico, logra convertir ese amor apasionado en un amor devocional.

trasfondo que permite la diferenciación de la luz, aunque su separación de la luz sea un absurdo⁹³”.

La relación mencionada entre Dios y su creación podría interpretarse como una dependencia de Dios hacia el cosmos y hacia el ser humano en particular; sin embargo, la aleya 3:92 confirma que “Dios es independiente de los mundos”. El *šayj* andalusí aborda la relación de dependencia-independencia diferenciando entre la esencia de *Allāh* (*al-dāt al-ilāhiyya*) como absolutamente independiente y la interrelación entre el ‘Señor’ (*rabb*) y su creación como una dependencia mutua⁹⁴. Así, *Allāh* mantiene su independencia esencial pero se relaciona con el cosmos a través de sus nombres, los cuales afirman las entidades (en sí diferenciadas) del mundo creado⁹⁵. Evidentemente, nuestro estudio se enfoca en el lado humano de la experiencia mística; no obstante, para Ibn al-`Arabī, la persona en sí no tiene entidad alguna, y todo lo que sucede tanto en el mundo como en la vida de una persona no es más que un reflejo de Dios. El *Šayj al-Akbar* ilustra este punto asegurando que Dios es a la vez el objeto que se refleja en un espejo, el espejo y el reflejo del objeto. En este sentido, el signo y su referente se igualan: “el *walī* observa las similitudes que Dios ha hecho⁹⁶ y ve en ellas precisamente lo que conecta la similitud con lo que simboliza, ya que la similitud es precisamente lo que está simbolizado respecto a lo que los conecta, pero diferenciado en tanto que es una similitud⁹⁷”. Por ende, la comprensión de la bivalencia

⁹³ *Op. cit.*, Ibn Al-`Arabī, *Fuṣuṣ al-Hikam*, p. 120 y 123.

⁹⁴ Un aspecto confuso para el lector del Qur`ān es que *Allāh* se expresa tanto en singular como en plural (que es más común). Ibn al-`Arabī explica esta diferenciación de locución como proveniente del aspecto esencial de *Allāh* cuando el singular se emplea, y de los aspectos existenciales, es decir, de la multiplicidad de los *asmā` al-ḥusnā* para el uso del plural. Para Ibn al-`Arabī, parecería que el concepto de Señor existe solo en contraposición al concepto de siervo y que, tanto los términos como los seres que designan, son mutuamente dependientes.

⁹⁵ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Sufi Path...*, p. 64 (II 533.4).

⁹⁶ Aquí Ibn al-`Arabī alude a las similes en las aleyas 14:24-26 y 24:35.

⁹⁷ *Op. cit.*, James W. Morris, “*Ibn `Arabī's Spiritual Ascension*”..., p. 215-216 (III 342.34-345.25).

entre diferencia y similitud que encierra un signo, de efectuar una *coincidentia oppositorum* entre lo manifestado y el Manifiesto, es el *tawhīd* al que aspira el *sālik*.

De acuerdo al autor de las *Futūḥāt*, el cosmos es, a la vez, una fuente de conocimiento y un indicador de dirección que apunta hacia algo fuera de sí. El *ṣayj* deriva esta conclusión al relacionar el significado del término “cosmos” (*‘ālam*) con otras palabras derivadas de la misma raíz verbal (*‘ l m*) como “marca” (*‘alāma*), “indicador de dirección” (*‘alam*) y “conocimiento” (*‘ilm*)⁹⁸. Como Ibn al-‘Arabī considera el mundo como un espejo de Dios⁹⁹, los ‘conocedores’ no ven en el universo más que la forma de Dios¹⁰⁰. Lo absoluto, entonces, con el objetivo de “darse a conocer”, se revela en el mundo, pero el grado en el que se revela se conforma de acuerdo a la necesidad de cada cosa individual, en la forma apropiada dictada por la “preparación” (*isti‘dād*) de cada entidad existente. “La preparación es como pulir el espejo del alma hasta poder reflejar los nombres divinos¹⁰¹”.

El individuo como tal no figura en la teología de Ibn al-‘Arabī, puesto que constatar una identidad separada de Dios sería un absurdo. Toda la actividad del ser humano, como de la existencia en sí, es precisamente la actividad que desea Dios. Cuando como personas nos acercamos o alejamos a Dios, es Él quien lo posibilita y lleva acabo. Mas reducir toda discusión teológica a la verdad esencial de que todo es Dios y proviene de Él deja poco espacio para el discurso, el pensamiento o la interpretación teológica. Aunque Ibn al-‘Arabī afirma rotundamente que Dios es quien perpetúa todo, pasó gran parte de su vida dándole forma a su conocimiento para enseñar e inspirar a sus lectores. Si bien la meta del sufi es comprender el concepto de *tawhīd*, no podemos negar que el camino está marcado

⁹⁸ *Op. cit.*, William C. Chittick, “*Divine Names and Theophanies*”..., p. 55 (III 473.33).

⁹⁹ Ver *Op. cit.*, William C. Chittick, “*Towards Sainthood ...*”, p. 308 n.129.

¹⁰⁰ *Idem.*, p. 182 (III 449.25).

¹⁰¹ *Op. cit.*, James W. Morris, “*Ibn ‘Arabi’s Spiritual Ascension*”..., p. 215.

por decisiones basadas en una voluntad personal, aunque esto indique ignorancia e imperfección, porque el aprendizaje y la reflexión no tienen sentido sin elección.

4.2 La presencia de los signos de *Allāh* en la creación

Varias azoras del Qurʾān describen la presencia de los signos revelados exaltando a los que los reconocen o retribuyendo a quienes los ignoran¹⁰². Por ejemplo: “En la tierra hay signos para los convencidos, y en vosotros mismos también. ¿Es que no veis?¹⁰³”. Mientras que varios pasajes qurʾánicos mencionan la accesibilidad general de los signos de Dios: “(*Allāh*) explica sus aleyas a los hombres”¹⁰⁴, algunos otros califican a ciertas personas con mayor percepción para esta tarea: “Así explicamos los signos a gente que reflexiona”¹⁰⁵. En un pasaje de las *Futūḥāt*, el *ṣayy* explica: “La única razón por la que Dios multiplicó sus signos en el mundo y en nosotros fue para que pudiéramos tornar nuestra vista hacia Él con recuerdo, reflexión, inteligencia, fe, conocimiento, oído, vista, comprensión y mente. Nos creó sólo para alabarlo y conocerlo¹⁰⁶”. Las facultades citadas derivan de diferentes aleyas que explícitamente indican la comprensión de signos a través de ellas; por ejemplo, la aleya 6:97: “Hemos expuesto así los signos a la gente que sabe”, la 10:67: “Ciertamente, hay en ello signos para la gente que oye”, la 20:54: “Hay, en ello, ciertamente, signos para los dotados de razón”, y la 3:91: “Hay, ciertamente, signos para los dotados de intelecto.”

Si consideramos las facultades sensoriales, intelectuales e imaginativas con las que *Allāh* ha dotado a los humanos como medios de acceso hacia la espiritualidad, la revelación del islam se podría considerar como un llamado a interpretar los signos de Dios, pero

¹⁰² Qurʾān 31:31-2, 6:45, 2:99, 5:75.

¹⁰³ Qurʾān 51:20-21.

¹⁰⁴ Qurʾān 2:221.

¹⁰⁵ Qurʾān 10:24.

¹⁰⁶ Ver *Op. cit.*, William C. Chittick, “*Towards Sainthood ...*”, p. 182 (III 449.27).

¿quiénes poseen la autoridad de interpretar y de validar una exégesis qur'ánica? No podemos responder una pregunta de esta naturaleza (la raíz de múltiples disputas teológicas dentro del islam); sin embargo, parece ser que para Ibn al-'Arabī, el poder de interpretación está directamente ligado a la voluntad¹⁰⁷ y al nivel espiritual de cada persona. El Qur'ān declara en la aleya 2:115 ya mencionada que la faz de Allah se encuentra en todas partes; de cada uno depende reconocerlo.

Un versículo qur'ánico de gran importancia en algunas tradiciones sufíes señala: “Les mostraremos Nuestros signos fuera y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que es la Verdad”¹⁰⁸. La importancia que le dan los místicos a esta aleya es la clara diferenciación entre dos tipos de signos: los externos y los internos¹⁰⁹. La percepción de la segunda categoría, que se refiere a lo oculto o escondido, es considerada por los sufíes como terreno exclusivo de los iniciados en la vía espiritual, de las personas que cuentan con perspicacia (*baṣīra*)¹¹⁰. Para Ibn al-'Arabī, también es prueba de la existencia de dos planos cósmicos en los que Dios se manifiesta a los seres humanos- en el cosmos y dentro del ser humano-.

En la obra *akbariana*, el horizonte interior es el corazón que contiene a Dios y que actúa como un *barzaj* entre el cuerpo (*ḡism*) y el espíritu (*rūḥ*) de cada persona. La

¹⁰⁷ Aunque no lo menciona de forma explícita, creemos que Ibn al-'Arabī implica un nivel de voluntad humana en relación al poder de interpretación, lo cual sería una contradicción a la posición del humano como *'abd*: con frecuencia traducido como “esclavo” pero con un significado más cercano a “siervo”. El *ṣayy al-Akbar* creía que la interpretación era un deber del creyente prescrito en la aleya 59:2- “interpreta, oh poseedor de ojos”- y por el hecho de que las personas son libres. La fuente de esta declaración es la realidad de que Dios es libre; como creó a los humanos a su semejanza, los humanos somos libres. Por ello, rechazaba las interpretaciones impuestas por las escuelas legalistas. A diferencia de algunos de sus contemporáneos, *Muḥī al-Dīn* creía que las puertas del *iḡtihād* no se habían cerrado nunca y que permanecerían abiertas hasta el final de los tiempos, y agrega que cada *iḡtihād* es válido siempre y cuando no contradiga lo que está expresamente prescrito por la ley islámica. Sobre este tema, ver *Op. cit.*, Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur...*, p. 46-47.

¹⁰⁸ Qur'ān 41:53.

¹⁰⁹ Ver, por ejemplo, Qur'ān 51:20.

¹¹⁰ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Sufi Path...*, p. 223 (III 42.5): “El mundo oculto se percibe con la *baṣīra*”.

manifestación de Dios entra a cada instante en el corazón de la persona, el cual recibe la constante regeneración teofánica (*taḡallī*) como un estado (*ḡāl*), y éste se exterioriza como la diferenciación que separa cada momento. La aleya 50:16 recuerda que *Allāh* está más cerca que la vena yugular. Algunos *aḡādīṡ* explican el papel central del corazón: “Mis cielos y mi tierra no me contienen, pero el corazón de mi siervo creyente me contiene¹¹¹”, y “El corazón está entre los dos dedos del más Misericordioso¹¹²”. Los signos en exteriores se pueden relacionar con los nombres de Dios que se insuflan en cada exhalación teofánica y cuya presencia se renueva con cada respiración. A este proceso Ibn al-`Arabī le llama *taḡalliyāt*. El concepto de *taḡalliyāt* está vinculado al deseo divino de ‘darse a conocer’ en cuanto a que es el gran amor de *Allāh* lo que lo hace desbordar su infinita misericordia cosmogónica de forma inigualable a cada instante. Ibn al-`Arabī utiliza este concepto para explicar que *Allāh* se dedica cada día a una nueva creación¹¹³. Así, la existencia nunca se revela de forma idéntica en dos momentos sucesivos o en dos cosas distintas. Consecuentemente, todas las entidades creadas fluctúan constantemente (*taqallub*) y la percepción de este cambio está en el corazón (*qalb*)¹¹⁴. A diferencia de la doctrina neoplatónica de las emanaciones, el concepto de *taḡalliyāt* parece establecer una relación directa entre *Allāh* y cada entidad creada.

La regeneración de la teofanía divina ocurre tanto en el macrocosmos como en el ser humano¹¹⁵. De aquí la posibilidad de conocer a Dios a través de una introspección personal. El profeta Muḡammad afirmó que “aquel que se conoce, conoce a su Señor”¹¹⁶.

¹¹¹ <http://www.thereligionislam.com/islamicideology/scienceofhadith.htm>.

¹¹² Ḥadīṡ Saḡīḡ Muḡlim (Libro 33, Ḥadīṡ 6418).

¹¹³ Qur`ān 55:29: “Siempre está ocupado en algo”.

¹¹⁴ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God...*, p.31. La palabra corazón (*qalb*) y *taqallub* derivan de la raíz *q l b*, la cual implica revolver o fluctuar.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 9 (II 150.33).

¹¹⁶ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Sufi Path...*, p. 107 (III 198.33) y p. 396 n. 22.

De cierta manera, esta proclamación justifica e incluso define la orientación esotérica. Ibn al-`Arabī induce que: “*Allāh* hace de nosotros mismos el referente que Lo significa, así llegamos a conocerlo”¹¹⁷.

4.3 La hermenéutica *ta`wīl*

La interpretación de signos en el islam con frecuencia está ligada a la noción de *ta`wīl*, es decir, al regreso de algo a su fuente original y, para Ibn al-`Arabī, el regreso de una entidad existente a su esencia primordial. La práctica de *ta`wīl* es un tipo de hermenéutica espiritual o, como traduce Paul Nwyia, “exégesis simbolista o esotérica”¹¹⁸, donde los signos divinos percibidos en la creación son traducidos a su referente y, a través de ésta actividad, la presencia de Dios subyacente en la creación se identifica como existente. En el Qur`ān, la palabra *ta`wīl* puede denotar la explicación o interpretación de un sueño o evento, la ocurrencia de un evento futuro, o la fase final de algo¹¹⁹. Por ejemplo, al milagro profético de la interpretación de sueños otorgado al profeta Yusuf se le designa como *ta`wīl*¹²⁰. Entre los juristas ortodoxos, *ta`wīl* puede significar la interpretación de ciertos pasajes qur`ánicos como alegorías o metáforas. Es importante mencionar los diferentes usos de éste término, ya que Ibn al-`Arabī se muestra en contra del *ta`wīl* practicado por los juristas con el argumento de que la palabra de Dios no debe ser modificada de su o sus significados literales. A pesar de apegarse a esta condición, el *Šayj Muḥī al-Dīn* juega con las posibilidades de significados contenidos en palabras para derivar interpretaciones novedosas.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 21 (Fut II 479.3).

¹¹⁸ Paul Nwyia, *Exégèse Coranique et Langage Mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Dar el-Machreq Éditeurs, Beirut, 1970, p. 59.

¹¹⁹ I. Poonawala, “Ta`wil”. *Encyclopedia of Islam*, Vol. X, 1999. E. J. Brill, Leiden, p. 390.

¹²⁰ *Op. cit.*, James W. Morris, “*Ibn `Arabi's Spiritual Ascension*”, p. 336 n 109.

El concepto de regreso a Dios implica, primeramente, una unión original que se fracciona en el momento de la diferenciación en la creación y, segundamente, la inevitable restauración de esa unión al final de la vida de una persona, como indica la aleya 11:123: “Él es el fin de todo”. El sufí se diferencia de otras personas por tratar de efectuar el regreso a la fuente primordial durante su vida en vez de esperar hasta la muerte. Por ello, los sufíes le atribuyen gran importancia al dicho profético: “Muere antes de morir”¹²¹, cuyo significado implica una separación del mundo fenomenológico para encontrar a Dios durante la vida. En términos *akbarianos*, esto significaría un alejamiento del mundo cósmico al atravesar y permanecer en el mundo de la imaginación. Un *ḥādīṭ* advierte: “sus corazones están dormidos pero al morir (se) despiertan”. El místico busca, como el profeta, estar despierto en el mundo de la imaginación, percibiendo las realidades espirituales a través de la facultad imaginativa que se encuentra en el corazón.

Ibn al-`Arabī afirma que en este mundo el ser humano reside en un sueño y, por esta razón, Dios le ha ordenado interpretar¹²², como estipula la aleya 59:2: “Interpreta, oh poseedor de ojos”. Chittick explica que la palabra “interpretar” en el versículo citado es *i`tibār*, mientras que *ta`bīr*¹²³ designa “la interpretación de sueños”; las dos proceden de la misma raíz verbal que significa cruzar o atravesar (*`abara*). El intérprete cruza del contenido formal del sueño al significado escondido, y este proceso es equivalente al cruce desde el mundo existencial al mundo imaginativo.

La creación entera se vuelve el objeto de interpretación al componerse de signos cuyo propósito es recordarle al humano el conocimiento de la esencia divina, conocimiento inherente a nuestro origen espiritual que se olvida al momento de descender a la creación

¹²¹ Este dicho profético no figura en las colecciones autorizadas (*ṣaḥīḥ*).

¹²² *Op. cit.*, Willam C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-`Arabi...*, p. 27 (IV 434.24)

¹²³ *Ibid.*, p. 179 y 180 n.6 .

diferenciada. Por esta razón, las prácticas sufíes se centran en el concepto de *dīkr*, o remembranza, que tienen como propósito recordar a Dios por medio de la invocación de su o sus nombres, ya que en el sufismo el olvido constituye la principal debilidad en todos los humanos. Las enseñanzas de Ibn al-`Arabī estipulan un *tawhīd* basado en el regreso de las formas fenomenológicas, dispersas en la naturaleza y en nosotros mismos, a su esencia divina.

Los escritos de Ibn al-`Arabī explican su realización espiritual con palabras que encierran diferentes niveles de significados; por eso, le recuerda al lector la necesidad de interpretar sus palabras, de relacionar las descripciones con las realidades espirituales a las que se refieren¹²⁴. Las imágenes empleadas por el *šayj* para describir sus iluminaciones necesitan pasar por un proceso similar de *ta`wīl* para poder comprender el significado divino al que alude su vocabulario simbólico. Las estaciones espirituales son un vehículo explicativo para describir el proceso de conocimiento espiritual; pero como pertenecen al mundo de la imaginación, estos símbolos no sólo apuntan hacia otra realidad sino son, en sí, realidades. Aquí encontramos una relación mimética característica de lo sagrado, donde los signos se fusionan con sus referentes. Al acercarnos al tema de las estaciones espirituales, exponemos algunos ejemplos y descripciones que hace Ibn al-`Arabī de ellas. Al referirse a los niveles más altos de conocimiento de Dios, la premisa es que sólo los maestros más avanzados entienden su significado. No obstante, como lectores podemos aplicar nuestra facultad imaginativa para interpretar lo que Ibn al-`Arabī concibe y define como las fases de cercanía más próximas a Dios.

¹²⁴Ver, por ejemplo, *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God...*, p. 203.

Capítulo 5 Las estaciones espirituales

5.1 Las estaciones espirituales en la tradición sufi

La vía mística se genera con la identificación e interpretación de signos, donde la actividad de regresar lo manifestado a su referente divino acerca al *sālik* a Dios. Este viaje es un viaje dentro de los nombres de Dios, desde encontrarlos dispersos en la creación hasta comprender su significado. El proceso de realización espiritual se marca por estaciones progresivas en las cuales el adepto encuentra, conoce y actualiza realidades específicas. Una vez dentro del mundo intermedio, el *muršid* debe eliminar los referentes externos del símbolo para orientarse directamente hacia su referente espiritual. El encuentro con las realidades divinas se desenvuelve dentro de las *maqāmāt* (“estaciones espirituales”). En cuanto el adepto llega a comprender la presencia divina en todo lo manifestado comienza su *mi`rāy* personal, donde asciende la jerarquía de estaciones espirituales. Así, las *maqāmāt* son momentos de inspiración divina y claridad espiritual que perduran y, como tales, representan pasos de trascendencia a los que solo acceden los *awliyā`*.

En el vocabulario de Ibn al-`Arabī, las *maqāmāt* son contenedores donde las verdades divinas se manifiestan en una forma accesible a los humanos. Para explicar el acceso y la comprensión de ellas, *Al-Šayj al-Akbar* las sitúa dentro del mundo de la imaginación donde, en calidad de símbolos, estas “ubicaciones” cobran significados espirituales meta-cósmicos. Aunque no sabemos si el *šayj* entendía las *maqāmāt* como formas tridimensionales, la imagen de una estación como un espacio delimitado dentro del cual se mantiene el *sālik* posibilita la descripción de un espectro de movimientos que sugieren distintos grados de aproximación y conocimiento del lugar, que en este caso es

simbólico de una realidad espiritual. Así, estas realidades abstractas se convierten en “teatros de la manifestación divina” y, en su calidad de “teatros”, descriptibles.

Los místicos de la tradición islámica tradicionalmente dividieron el ascenso espiritual en fases por las que debe atravesar el adepto antes de llegar al encuentro con Dios. El modelo para esta división es el recorrido por los siete cielos que hace el profeta Muḥammad en su viaje nocturno (*mi`rāy*) y, por ello, con frecuencia la literatura de los sufíes divide el ascenso de sus místicos en siete fases a las que en ocasiones se les designó *maqāmāt*. Así Palacios atribuye la sistematización de la doctrina sobre los estados místicos y “las moradas del alma” [como él traduce la palabra *maqāmāt*] a Ḍū al-Nūn al-Miṣrī¹²⁵, y resalta que en ese momento tal concepto carecía de precedentes en el islam y sonaba más como innovación¹²⁶. A pesar de ello, la división del itinerario espiritual en estaciones se volvió común en tratados sufíes.

Como en el islam el camino es recto (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) y tiene una orientación constante y única (*Allāh*), avanzar en la trayectoria inevitablemente significa pasar y superar etapas previas del viaje. En los viajes largos, el reposo en un punto fijo es tan importante como el movimiento. Si adaptamos la simbología del viaje nocturno del profeta, el *isrā`* equivaldría al camino al que se somete el adepto bajo la guía de un maestro, mientras que el *mi`rāy* representaría un ascenso en Dios. El *mi`rāy* del profeta se describe como una escalera de luz, el ascenso espiritual de los *awliyā`* es una trayectoria de estación en estación, donde cada una incluye la estación previa. Podemos visualizar el movimiento

¹²⁵ Ḍū al-Nūn al-Miṣrī (796-859), Egipto, es uno de los sufíes tempranos más importantes. Es reconocido principalmente por su teoría gnóstica del conocimiento de Dios en contraposición al conocimiento discursivo.

¹²⁶ Miguel Asín Palacios, *El Islam Cristianizado: Estudio del “Sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid, Libros Hiperión, 1981, p. 183

que se desenvuelve en las *maqāmāt* como una esfera en expansión, donde la circunferencia crece sin excluir al área anteriormente circunscrita.

5.1.1 Las estaciones y los estados *maqāmāt* y *aḥwāl*

En diversas tradiciones filosóficas y teológicas, las ideas de permanencia y temporalidad son discutidas para comprender la relación del ser humano con su entorno. En el lenguaje *akbariano*, la dialéctica entre estos dos conceptos se vislumbra en su explicación de los estados (*aḥwāl*) y las estaciones (*maqāmāt*), donde la primera categoría captura la esencia del tiempo, mientras que la segunda representa la perduración de las cosas que realmente tienen valor y no cambian: las verdades divinas. En la doctrina de Ibn al-`Arabī, los *aḥwāl*, a diferencia de las *maqāmāt*, se caracterizan por ser los cambios constantes que renuevan la creación a cada instante, mientras que las estaciones son conocimientos inmutables.

Los *aḥwāl*, en el vocabulario *akbariano*, son el efecto creado por la *nafs al-Raḥman*¹²⁷, “la espiración divina”, que se manifiesta dentro de los corazones de las personas creando estados psicológicos transitorios. La fuerza que perpetúa la creación es el desbordamiento de la misericordia de *Allāh* (*raḥmat Allāh*) que se renueva a cada instante. Este concepto de renovaciones (*taḥalliyāt*) se fundamenta en las aleyas 50:15 “¿Es que Nos cansó la primera creación? Pues ellos dudan de una nueva creación.” y la aleya 55:29 antes mencionada¹²⁸. La palabra *ḥāl* (plural *aḥwāl*) significa un estado, condición o situación, y su raíz verbal (*ḥ w l*) se asocia con el cambio, la transformación, o girar. Los *aḥwāl* marcan

¹²⁷ “La exhalación divina” es un término que Ibn al-`Arabi utiliza para describir “la proyección externa inspirada por el deseo de *Allāh* de conocerse y, para la existencia creada, el acto supremo de la generosidad divina.” *Op. cit.*, Ibn al-`Arabī, *Fuṣuṣ al-Ḥikam*, p. 60 y 61.

¹²⁸ Ver nota de pie 113.

la renovación al diferenciar cada instante puesto que no se repite el mismo *ḥāl* en sucesión, así como uno nunca pisa dentro del mismo río. Los *aḥwāl* son revelaciones que entran directamente al corazón y que descargan emociones que afectan la personalidad de un individuo en un momento determinado (como el deseo, la gratitud o el miedo).

En la vía mística, poder identificar los *aḥwāl* por lo que son, y no confundirlos con realidades permanentes, es indicativo de perspicacia espiritual. Los estados significan una debilidad si el *sālik* se apega a ellos, ya que por naturaleza son transitorios y percederos, a diferencia de las *maqāmāt*, que también son transitorias pero cuyo aprendizaje perdura. Así Palacios distingue estos conceptos como la diferenciación entre “el acto y el hábito de una virtud¹²⁹”. Confusamente, la misma palabra puede denotar un estado o una estación, dependiendo del grado y la forma en la que se manifieste en una persona. Por ejemplo, la paciencia o la satisfacción pueden ser estados o estaciones; sobre ésta última Ibn al-`Arabī dice: “Si se fija y mantiene es una estación y si desaparece es un estado¹³⁰”.

5.1.2 El significado de las *maqāmāt*

La palabra *maqām* (plural *maqāmat*) etimológicamente significa el lugar donde uno está parado. En el léxico sufi y en este trabajo, las *maqāmāt* definen la posición espiritual alcanzada por los santos más próximos a Dios. Las palabras *maqām* y *maqāmāt* tienen múltiples significados en la lengua árabe. En la literatura y la poesía árabe de los primeros siglos del islam, la palabra *maqām* suele designar el lugar de descanso en el transcurso de un viaje. Un *maqām* es también el lugar de reposo de un personaje sagrado, volviéndose sinónimo de santuario. El uso más frecuente del sustantivo plural “*maqāmāt*” designa un

¹²⁹ *Op. cit.*, Asín Palacios, *El Islam Cristianizado...* p. 199.

¹³⁰ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Sufi Path...*, p. 280 (II 212.17).

rítmo métrico de música (e incluso se aplica para las ilustraciones que se hacen de ciertas canciones narrativas¹³¹).

Las discusiones sufíes sobre las *maqāmāt* tienden a enfatizar la duración y la estabilidad como propiedades singulares de esta etapa del itinerario espiritual. La relación de encuentro, de entrada y de estancia dentro de una “morada espiritual” parece corresponder a la identificación de la realidad divina simbolizada, su interpretación y el conocimiento de su significado. La permanencia dentro de una estación parecería obligar al sufí a morar durante la extensión necesaria para adquirir un conocimiento íntegro del lugar a través de la reflexión y la percepción desde diferentes ángulos. Aquí pensamos en la intimidad que implica habitar un espacio propiamente, donde el residente conoce cada rincón y el espacio contiene la presencia del residente.

Las estaciones espirituales parecen ser fases por las que todos los adeptos pasan. Incluso en ocasiones de *yāḍba* se considera que el adepto, aunque de forma repentina, hace el trayecto a través de ellas. Ibn al-`Arabī explica esta paradoja con el ejemplo de su propia iluminación directa: afirma haber atravesado por las fases del camino al igual que cada *sālik* pero, en su caso particular, sucedieron una inmediatamente después de la otra.

Llegar a un punto de habitación armónica de un espacio puede o no requerir de modificaciones constantes pero, a diferencia de la mayoría de seres humanos que prefieren mantenerse dentro de la comodidad de su hogar, una vez que lo encuentran, el *sālik* necesita estar en constante movimiento. Por esta razón, la partida de una estación (*tarak al-maqām*) es tan importante como la llegada a otra. Pero, al dejar una estación, el sufí deja los alrededores que le permitieron conocer esa armonía, mas no el aprendizaje que su

¹³¹ Ver, por ejemplo, Oleg Grabar, *The Illustrations of the Maqamat*. Studies in Medieval Manuscript Illumination. Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

estancia le procuró. Las estaciones son permanentes no sólo porque representan realidades inmutables, sino porque las verdades que en ellas se aprenden permanecen con el sufi por el resto del camino. Es precisamente la adquisición de una realidad que se fija al desalojar una estación lo que prepara al *muršid* para el avance hacia otra estación. (No tenemos claro si el paso de una estación a otra es instantáneo: si el punto en que se abandona una estación sea a la vez el punto de apertura de la estación próxima, o si entre estos dos puntos existe un punto intermedio con características particulares, como quizá la palabra *munāzalāt* denote.)

Una vez que el adepto permea y llena el espacio, las dimensiones que delimitaban la estación se desvanecen. El conocimiento completo de un lugar es un proceso que comienza con una separación absoluta entre el habitante potencial y el espacio habitable, y culmina en un tipo de unión sinérgica entre ambos. El *walī*, después de conocer los límites que marcan su movimiento y así el aspecto de Dios que la estación refracta, sale con la experiencia del *maqām* como parte activa de su vida. Esta relación expone un grado de voluntad que amerita consideración ya que, a diferencia de los estados u otras inspiraciones que llegan directamente de Dios en las que el papel del humano es más pasivo que activo, la acción dentro de las estaciones, y particularmente la claridad de una meta superior para salir de un lugar conocido y cómodo, requiere de una fuerte voluntad y amor a Dios de parte del iniciado para evitar el estancamiento y proseguir en la búsqueda.

Sin embargo, en la opinión de Ibn al-`Arabī, así como en la de varios pensadores musulmanes, la voluntad humana como tal no existe, puesto que el ser humano no es más que un siervo/esclavo (*`abd*), sin entidad propia, que constituye un fragmento del reflejo de *Allāh*. El movimiento en el camino místico es siempre un movimiento guiado por *Allāh*, quien decide revelarse de acuerdo a su deseo. Desde nuestra perspectiva humana, seguimos

el progreso del *sālik* cuando en realidad es Dios quien inspira el deseo de acercamiento en el corazón de su siervo y se aproxima a cada instante con el deseo de fusionarse. Ibn al-`Arabī explica que la esencia de *Allāh* se manifiesta a través de las estaciones y los nombres divinos, permeando (*tajallal*) todo, así como la comida penetra la esencia de la persona que come¹³²: “*Allāh* permea la existencia así como el color permea lo colorido, pero no por ello se define el color en base al objeto colorido ni al espacio que ocupa¹³³”. En este ejemplo, lo que permea, el agente, se encuentra escondido dentro del objeto permeado aquí manifiesto, situación análoga a la presencia divina intrínseca en la creación. Pero, si la realidad divina se convierte en la parte manifiesta y el siervo en la parte escondida, esta persona asumirá todos los nombres de Dios y actuará de la forma descrita en *ḥādīṭ al-Nawāfil*, donde llega a obrar a la par con Dios¹³⁴:

"Ningún siervo mío busca mi cercanía con algo que sea mejor que con lo que le he hecho obligatorio, y mi siervo continúa la búsqueda de mi cercanía con la oración supererogatoria hasta que yo lo ame. Cuando lo amo, yo soy los oídos con los que oye, los ojos con los que ve, las manos con las que palpa y las piernas con las que camina. Si él me solicita algo, se lo concedo y si busca mi refugio, se lo concedo"¹³⁵.

5.1.3 La unión del engarce y la gema

“No hay ninguno de nosotros que no tenga una estación conocida”¹³⁶. El significado que le da a este versículo *Al-Šayy al-Akbar* es que la estación de cada cosa se

¹³² *Op. cit.*, Ibn al-`Arabī, *Fuṣuṣ al-Hikam*, p. 95.

¹³³ *Ibid.*, p. 91 y 92.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹³⁵ Ḥādīṭ Saḥīḥ al-Bujārī (Libro 68, Ḥādīṭ 38), traducción modificada del sitio de internet: <http://www.nurelislam.com/hadiz/hsalat.htm> (#15).

¹³⁶ Qur'an, 37:164.

encuentra latente en la no-existencia y se fija y conoce (*maqām ma`lūm*)¹³⁷ en el momento de la creación, mas en el caso de las personas, sus estaciones no se definen ni fijan hasta el momento de la muerte¹³⁸; la excepción son las personas que alcanzan la estación más elevada, en la cual permanecen por el resto de sus días, por ejemplo los sufíes que “mueren antes de morir”, los cuales entienden su posición en el mundo durante su vida.

Como la doctrina del *tafaḍḍul* defiende, existen diferentes niveles de excelencia entre los seres humanos donde el nivel determina a la persona, no al revés. Las estaciones más altas pertenecen a los profetas, quienes son los prototipos de los niveles más elevados de conocimiento y encuentro con Dios. Indiscutiblemente, la cima corresponde al *Rasūl Allāh*, el “Mensajero de Dios” -epíteto para el profeta Muḥammad-, y al ideal de la espiritualidad humana, *al-insān al-kāmil*¹³⁹, “el hombre perfecto”. Por ejemplo, en “*Los Engarces de la Sabiduría*”, Ibn al-`Arabī determina los niveles de realización espiritual a los que acceden los *awliyā`* en relación a la estación de cada profeta, donde el *walī* que habita cierta órbita profética es designado como el “heredero” de dicho profeta. Los *awliyā`* acceden a la sabiduría de los *Fuṣūṣ* pero no al grado de los profetas. Tanto la posición del *walī* como la del *nabī* (profeta) están determinadas por “el engarce” en el que residen. Los profetas complementan la realidad de cada engarce como una gema perfectamente incrustada; en esta unión perfecta, la gema irradia la luz del conocimiento que su engaste determina.

¹³⁷ *Op. cit.*, Ibn al-`Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, p. 94.

¹³⁸ *Op. cit.*, Willam C. Chittick, *Imaginal Worlds...*, p. 33.

¹³⁹ *al-insān al-kāmil* es el arquetipo espiritual del ser humano ideal, de la persona que ha logrado la plena realización de su unidad esencial con Dios. Ibn al-`Arabī identifica al profeta Adán con el arquetipo perfecto del ser humano; no obstante, en ocasiones relaciona la estación espiritual del profeta Muḥammad y la de él mismo con la del hombre perfecto.

Recordemos la denominación del *Šayj Muḥī al-Dīn* como el sello de los santos. Él es el sello de la santidad muhammadiana en cuanto a que es el heredero de la estación de Muḥammad. Al residir en la estación más excelsa, recibe el conocimiento del profeta máximo del islam, convirtiéndose en el heredero de Muḥammad y, así como el profeta, sella este nivel de realización. La autoridad con la que escribe Ibn al-`Arabī deriva precisamente de esta posición porque su estación (ni el profeta ni él mismo) es la fuente que le confiere el conocimiento de las realidades divinas.

Para llenar un espacio de forma total, tiene que existir una contraparte que permite ser llenada, donde la parte que llena cambia en base al receptáculo, así como el agua toma el color del recipiente¹⁴⁰ o cambia de sabor dependiendo del lugar¹⁴¹. Para el *šayj*, no son las dimensiones del recipiente las cuales determinan la sustancia que llena el recipiente, sino la manifestación divina la que determina la forma de cada cosa: el corazón del *insān al-kāmil* es como el engarce de una piedra en un anillo, adaptándose a la forma de la piedra, ya que el engarce se moldea en base a la piedra¹⁴². En el *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ibn al-`Arabī afirma que “no hay nada creado, manifiesto a la vista, que no sea esencialmente la Realidad. Ciertamente, Él está escondido dentro, las formas sólo son contenedores¹⁴³”. El acto supremo del ser humano- si tal pudiese definirse- sería alcanzar la posición de ser el complemento o receptáculo perfecto para la presencia divina y, en esta unión, desvanecer las diferencias entre lo manifiesto y el local de manifestación. El ser humano no define ni marca el cosmos en manera alguna, pero su posición se vuelve determinada cuando se

¹⁴⁰ Una frase conocida en la tradición sufi, atribuida a Ŷunaīd, quien cita a Quṣāīrī, “El color del agua es el mismo que el de su contenedor”.

¹⁴¹ *Op. cit.*, Ibn al-`Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, p. 131.

¹⁴² *Ibid.*, p. 149.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 130.

instala en la posición perfecta. Como el versículo 6:124 afirma: “Pero Alá sabe bien a quién confiar Su mensaje.”

5.2 Clasificación de las *maqāmāt*

A pesar de que Ibn al-`Arabī no sistematiza, define ni clasifica las *maqāmāt* propiamente, podemos identificar algunas distinciones generales entre ellas. *Al-Šayj al-Akbar* resalta que la experiencia y secuencia de las estaciones dependen de cada persona y que en realidad las estaciones no se pueden definir, solo vivir. Algunas estaciones se refieren a los aspectos esenciales de *Allāh* y, por ende, no son estaciones a las que acceden los humanos. El *Fuṣuṣ al-Hikam*, por ejemplo, comienza con una alabanza a *Allāh*, “quien ha enviado la sabiduría a los corazones desde la estación más antigua” (*al-maqām al-āqdam*). La estación más antigua (traducida por R.W.J. Austin como “la estación de la eternidad”¹⁴⁴) es una estación que claramente no se le atribuiría a los humanos pero que más bien emplea el *šayj* para remontarse al origen divino de la revelación que en su libro expresa. Las estaciones por las que atraviesan los *awliyā’*, en cambio, son estaciones generalmente relacionadas a la existencia divina (*tašabīh*) que actúan como un *barzaj* que les permite acceder a la realidad divina que la estación denota de forma completa.

Las estaciones espirituales en ocasiones están directamente ligadas a uno de los nombres de *Allāh*. Por ejemplo, la estación de la paciencia (*maqām al-Šabr*) deriva su significado del nombre de *Allāh al-Šabūr*, “El más Paciente”. En esta estación, la paciencia infinita de *Allāh* rige el conocimiento que dentro de ella se adquiere¹⁴⁵. De forma similar,

¹⁴⁴ *Op. cit.*, Ibn Al-`Arabi, *Fuṣuṣ al-Hikam*, p. 45.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Sufi Path...*, p. 280.

el nombre de *Allāh al-Raḥman*, “el más Misericordioso,” gobierna específicamente la categoría de hombres espirituales a quienes se les llama *al-raḥmaniyun*¹⁴⁶.

Otras estaciones se caracterizan conforme a la persona que ejemplifica o alcanza el nivel que el *maqām* denota. Dentro de la jerarquía profética, la estación más alta corresponde al nivel del profeta Muḥammad. Recordemos que Ibn al-`Arabī establece una doctrina de la santidad que emula los niveles representados por los profetas y dentro de la cual se posiciona en la cima de la realización espiritual: en la estación de Muḥammad. Otros términos que denotan esta estación son: *al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya* “la verdad muḥammadiana” y *al-nūr al-muḥammadiyya* “La luz muḥammadiana”.

Todo lo existente tiene una estación marcada y por lo tanto hay una gran diversidad de *maqāmāt*. Algunas de ellas tienen significados negativos o particulares a ciertos momentos en la vida de una persona; otras denotan atribuciones que son propias a los seres humanos, como ser un siervo (*`abd*) o actuar como payaso (*baḥālil*)¹⁴⁷. El infierno, por ejemplo, es una estación¹⁴⁸. Otras estaciones representan aspectos negativos humanos como la avaricia (*al-buḥl*), la codicia (*al-ḥirs*), o el susto (*al-faza`*), los cuales Ibn al-`Arabī considera como atributos humanos innatos y fijos y, por definición, estaciones¹⁴⁹. Algunas estaciones llegan al momento de la muerte (como las estaciones de abstinencia, arrepentimiento o lucha), mientras que otras están presentes tanto en la vida como después de la muerte (como las estaciones de la belleza, la intimidad, o la expansión)¹⁵⁰.

¹⁴⁶ *Op. cit.*, Claude Addas, *The Quest for the Red Sulphur...*, p. 19.

¹⁴⁷ *Maqām al-baḥālil*. *Idem.*, p. 88-89, Fut. I, p. 250. Claude Addas traduce este término como “la estación de la demencia”.

¹⁴⁸ *Op. cit.*, Ibn al-`Arabī, *Fuṣuṣ al-Ḥikam*, p. 131.

¹⁴⁹ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Sufi Path...*, p. 307(II 198.28).

¹⁵⁰ *Idem.*, p. 279-280 (I 34.3).

Jerarquizar la sucesión de estaciones resulta problemático puesto que éstas dependen de la experiencia personal de cada *walī*. Por ello, optamos por presentar descripciones que hace Ibn al-`Arabī de algunas de las estaciones de realización espiritual más elevadas. La meta de la búsqueda *akbariana* es llegar a obliterar las separaciones existenciales para comprender la unidad de la existencia al grado de reconocer el rostro de *Allāh* en todas partes. Reconocer y traducir los elementos creados a sus referentes divinos es un proceso de aproximación de estación en estación que culmina en el ideal descrito en el *ḥādīṭ al-Nawāfil* antes citado, donde el siervo ve, escucha y camina a la par de la voluntad divina después de eliminar su separación existencial

5.2.1 La estación de la libertad *maqām al-ḥurriyya*

Para muchos teólogos y filósofos, abordar el tema de la libertad es menester en cuanto a que define la relación del humano con su entorno. La libertad de un individuo se puede medir en comparación a otra persona o en contraposición a factores que limitan tal libertad. La libertad puede ser también un atributo colectivo frente a una opresión compartida. Pero la pregunta existencial más íntima que una persona se puede hacer es: ¿Cómo ser libre? Para los sufíes, la búsqueda de la libertad parecería ligada a la búsqueda de Dios, ya que no hay manera de separar el interior del ser humano de la presencia de Dios concentrada en el corazón de la persona. En el camino hacia el *tawḥīd*, el *muršid* busca liberarse del mundo fenomenológico para estar más próximo a Dios, de librarse de especificaciones que lo separan y distinguen. Desde un punto de vista dogmático, la libertad se concibe como una consecuencia del conocimiento de la religión, donde la cercanía, dependencia y enfoque en Dios son la fuente de dicha libertad.

En “La Estación de la Libertad”¹⁵¹, Ibn al-`Arabī expone una serie de relaciones de dependencia e independencia entre Dios y la creación para explicar el significado de la libertad y la posibilidad humana de encontrarla. El *Šayj Muḥī al-Dīn* explica que ésta es una estación de esencia (*maqām dāti*), no de divinidad (*ilāhi*). Aunque Ibn al-`Arabī afirma que la esencia de *Allāh* es inaccesible a los humanos, es dentro del *maqām al-ḥurriyya* donde el sufi llega a perder su calidad existencial, posibilitando así un encuentro ontológico entre su ser y Dios. La dependencia entre el Creador y la creación no permite la libertad. A la vez, “*Allāh* es independiente de los mundos” aunque la palabra “independiente” no figura entre la lista de los *āsmā’ al-ḥusnā*¹⁵². Los nombres divinos son atributos de Dios, pero atribuirle algo a “la independencia” sería absurdo. Por ello, Ibn al-`Arabī deduce que la independencia se refiere a Dios en su esencia¹⁵³, puesto que *Allāh* no tiene necesidad de nada. De esta manera, la libertad no pertenece a la existencia sino a la esencia.

Si la relación de las personas con Dios se basa en el lazo efectuado por los Nombres Divinos, como la doctrina *akbariana* afirma, ¿es posible disociarse de la existencia de Dios en busca de una libertad absoluta? Numerosos versículos del Qur’ān le recuerdan al lector la dependencia absoluta del humano hacia *Allāh*, dificultando, o abriendo quizá, la discusión sobre el libre albedrío en el islam. La relación primordial entre la divinidad y la humanidad es la del Señor (*Rabb*) y el siervo (*‘abd*). Para algunos maestros anteriores a Ibn al-`Arabī, la libertad era considerada una alta estación espiritual, no en oposición a ser un siervo de Dios sino como otro lado de la misma realidad¹⁵⁴. El esclavo perfecto es aquel

¹⁵¹ Título del capítulo 140 de las *Futūḥāt* (II 226-227)

¹⁵² Aunque la lista incluye el nombre “*Al-Ġānī*” (“El que es libre de necesidad”).

¹⁵³ Ver *Op. cit.*, William C. Chittick, “*Towards Sainthood ...*” p. 143 (Fut. II 226.25).

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 140, donde cita a al-Īṣṣāḥī: ‘La estación final del conocedor es la libertad’.

que es libre de asociaciones, que posee todas las cosas engendradas sin estar poseído por ninguna propiedad o posición.

El místico que entra al *maqām al-ḥurriyya* está confrontado con la necesidad de separarse de su existencia para comprender y realizar esta estación. El *ṣayj* enfatiza que “la estación de la libertad” es una estación de realización (*taḥaqquq*), a diferencia de las estaciones donde se asumen características existenciales (*tajalluq*)¹⁵⁵. Chittick señala un dicho considerado *ḥādīṭ* entre los sufíes que dice: “Asume las características de Dios” (*tajallaq bi ājlāq Allāh*) y cita varios pasajes donde Ibn al-‘Arabi define al sufismo con variantes de esta frase¹⁵⁶. La raíz de la palabra *tajalluq* es la misma que creación (*jalaqa*) y el nombre de *Allāh* “El Creador” (*al-Jallāq*). En cambio, la palabra *taḥaqquq* es similar a verificación (*taḥqīq*) y tiene una relación léxica con el nombre de *Allāh* “La Verdad” (*al-Ḥaqq*).

5.2.2. La estación del abandono de la libertad *maqām tarak al-ḥurriyya* y la estación de la esclavitud *maqām al-‘ubūda*¹⁵⁷

Para adquirir nuevas enseñanzas, es necesario dejar atrás o de lado ciertos conocimientos para no condicionar la perspectiva frente a nuevas situaciones. El sufí tiene que abandonar su estación adquirida para continuar en movimiento, pero a pesar de cambiar de ubicación, las realidades de las estaciones previas permanecen. Los capítulos 130 y 131 de las *Futūḥāt*, por ejemplo, presentan una serie de 74 estaciones donde la secuencia de los

¹⁵⁵ La raíz *h q q* implica “verdad o realidad” y la palabra *taḥqīq* significa “verificación”, mientras que la raíz *j l q* significa “creación”.

¹⁵⁶ Ver *Op. cit.*, William C. Chittick, “Towards Sainthood...” p. 299 n.39, que incluye una serie de citas de las *Futūḥāt*.

¹⁵⁷ La palabra *‘abd*, como hemos mencionado, se puede traducir como “esclavo” o como “siervo”. La esclavitud del ser humano debe entenderse como una característica ante el Señor (*rabb*), no en relación a otros humanos.

títulos alterna entre una estación nombrada y una estación denominada como el abandono de la estación previamente mencionada¹⁵⁸. Así, después de “la estación de la esclavitud” sigue “la estación del abandono de la esclavitud”.

De acuerdo al *Šayj al-Akbar*, el abandono de la libertad es la esclavitud pura y total. Así como el habitante en el *maqām al-ḥurriyya*¹⁵⁹ es libre de asociaciones, el habitante del *maqām al-`ubūda*¹⁶⁰ está poseído por todo: se encuentra esclavizado por los fenómenos en cuanto a que cada cosa en la existencia tiene derecho sobre él¹⁶¹. En este *maqām*, el *muršid* reduce su ser a la esclavitud; es decir, el atributo de siervo inherente a cada ser humano se convierte en el único atributo restante en los habitantes de esta estación después de que se hayan liberado de los demás aspectos que conforman su existencia en la estación previa. El despegue del esclavo (o siervo) es tal que ya no percibe la presencia del Señor; ve sólo figuras a su alrededor sin poderlas interpretar como símbolos espirituales. En términos *akbarianos*, identifica el local de manifestación (*mazhar*) pero ignora lo manifiesto. Tan extrema es la ignorancia del esclavo que únicamente es capaz de percibir la esclavitud, al grado que el nombre de *Allāh* “El Manifiesto” (*al-Zāhir*) es descrito con el atributo de sirviente¹⁶².

Como los residentes de esta estación aniquilan toda relación y adscripción, incluso a Dios, no están conscientes de las verdades que en el *maqām* aprenden; por ello, las personas que habitan esta estación son tanto los piadosos como los malvados. En el vocabulario sufí, a este grupo particular de personas se les conoce como *malāmiyya*, “la gente de culpa”, que bien puede designar un nivel espiritual muy avanzado o,

¹⁵⁸ *Op. cit.*, William C. Chittick, “Towards Sainthood ...”, p. 127.

¹⁵⁹ Capítulo 141 del *Futūḥāt* (II 227-228).

¹⁶⁰ Capítulo 120 del *Futūḥāt* (II 214-215).

¹⁶¹ *Op. cit.*, William C. Chittick, “Towards Sainthood ...”, p. 146 (II 227.24).

¹⁶² *Ibid.*, p. 133, (II 214.31).

paradójicamente, designar un tipo de persona aberrante a la sociedad. Para Ibn al-`Arabī, la piedad interna de estas personas es desconocida tanto para los demás como para ellos mismos. La culpa se la infligen ellos mismos en un esfuerzo por detectar sus propias imperfecciones¹⁶³. Este grupo de santos elevadísimos son las personas escondidas, puras, confiables y ocultas entre las masas, que viven y perciben una teofanía perpetua¹⁶⁴ pero que mantienen su espiritualidad secreta. “Son los sabios que ponen cada cosa en su lugar correcto¹⁶⁵” ya que aceptan el orden de las cosas en el mundo de forma absoluta.

Otra característica sorprendente de “la gente de culpa” es que pueden pasar por una metamorfosis corporal. Como han borrado todos los atributos particulares a sí mismos, incluyendo su cuerpo, tienen la posibilidad de manifestarse en la forma de cualquier otro humano¹⁶⁶. Qaḍīb al-Bān tenía el poder de asumir la forma que quisiera¹⁶⁷. “La estación de la transmutación” *maqām al-taḥawul* pertenece únicamente al sirviente puro y absoluto, cuya esclavitud no le permite similitud (*taṣābuh*) con ningún atributo de Dios ni de la existencia¹⁶⁸. Dada su realización total como esclavo, el *walī* llega a aniquilarse, sin tener conocimiento alguno de su poder de transmutación.

La perfección de esta estación es la esclavitud absoluta (*al-`ubūdiyya al-maḥḍa*), lo cual implica no tener nada. La adscripción de los *awliyā`* que residen en esta estación es desconocida porque nada se le puede asociar al esclavo que no posee nada y, como tal, es del nivel más bajo. El gran sufí Abu Yazīd al-Bisṭāmī¹⁶⁹ le preguntó a *Allāh* a través de

¹⁶³ *Op. cit.*, Michel Chodkiewicz, “*Seal of the Saints...*”, p. 109.

¹⁶⁴ *Op. cit.*, Michel Chodkiewicz, “*Seal of the Saints...*”, p.110 (I p. 181).

¹⁶⁵ *Idem.*, p. 110 (II p. 16)

¹⁶⁶ *Op. cit.*, William C. Chittick, “*Towards Sainthood ...*”, p. 178 (III 44.16).

¹⁶⁷ *Op. cit.*, Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur...*, p. 47 (III, p. 43). No encontramos información adicional sobre este personaje.

¹⁶⁸ *Op. cit.*, William C. Chittick, “*Towards Sainthood ...*”, p. 179 (III 44.18).

¹⁶⁹ Abu Yazīd al-Bisṭāmī o Bāyazīd al-Bisṭāmī (804-874) nacido en Bistam, Iran. Conocido por sus pronunciamientos extáticas sobre su unión con *Allāh*.

qué podía acercársele, y Dios le respondió que a través de lo que él no posee: la bajeza y la pobreza. Y el *maqām al-`ubūdiyya* es una estación de bajeza y pobreza¹⁷⁰. Para Ibn al-`Arabī, esta es la estación de los santos más grandes, pero sólo el hombre perfecto puede actualizar la servidumbre total al convertirse en el receptáculo absoluto (*al-ma`luḥ al-muṭlaq*) para la divinidad absoluta (*al-ilāh al-muṭlaq*)¹⁷¹. También explica que nadie ha realizado esta estación a la perfección como lo ha hecho el mensajero de Dios, quien era el sirviente absoluto. Conjuntamente, el *ṣayj* afirma que él mismo ha realizado dicha estación mejor que nadie -aunque pueda que otros hayan obtenido su mismo nivel- ya que ha llegado al límite extremo (*ḡaya*) de la esclavitud donde no tiene conocimiento del Señor (*rububiyya*)¹⁷².

En el vocabulario *akbariano*, las personas que consiguen perfeccionar esta estación viven dentro de “el amplio mundo de *Allāh*” (*`ard Allāh al-wāsi`a*)¹⁷³. Dentro de este mundo, el *walī* percibe únicamente la teofanía divina; de esta forma, el sirviente vive inmerso en la revelación. Ibn al-`Arabī explica que entró a ese mundo en el año 590 H (1195 EC), cuando tenía 30 años, y que ha permanecido ahí¹⁷⁴. Las personas que residen con Muḥammad (e Ibn al-`Arabī) en este amplio mundo nunca cesan de presenciar la cara de *Allāh* en todo lo que ven¹⁷⁵.

5.2.3 El abandono de la estación de la esclavitud *tarak maqām al-`ubūda*

¹⁷⁰ *Op. cit.*, William C. Chittick, “Towards Sainthood ...”, p. 131 (II 214.7).

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 128 (II 603.14).

¹⁷² *Ibid.*, p. 170 (III 41.23)

¹⁷³ Mencionadas en las aleyas 29:56 y 4:97.

¹⁷⁴ William Chittick, “The Muhammadan Inheritance”, en *Horizons Maghrebins. La walaya: Études sur le Soufisme d’ibn ‘Arabi*. Número 30. Invierno, 1995, Toulouse, p. 61.

¹⁷⁵ *Idem.*

Quienes logran sobrepasar la estación de la esclavitud abandonan su relación con el mundo creado. Parecería un abandono completo de voluntad y conciencia ya que lo que caracteriza a los moradores de esta estación es la obliteración de su voluntad por la de *Allāh*. Un ejemplo de la superioridad del poder de *Allāh* sobre la voluntad humana es la aleya 8:17, que dice: “Y no los matasteis vosotros, *Allāh* los mató. Ni tirabas tú cuando tirabas sino que era *Allāh* quien tiraba”. Según al *Šayj al-Akbar*, la realización de la acción divina subyacente en las acciones humanas es un conocimiento que únicamente comprenden los conocedores particulares de Dios (*juṣūṣ al-`ulamā' bi Allāh*)¹⁷⁶ en esta estación. Aquellos aspirantes que no logran salir de la estación de la esclavitud defienden que los humanos no tienen la posibilidad de abandonar su pobreza, la cual forma parte intrínseca de todas las personas¹⁷⁷, y esta pobreza rebaja a las personas que, por el hecho de rebajarse (*dilla*), mantienen su posición servil a menos de que pierdan conocimiento de sí mismos¹⁷⁸ en un momento extático.

5.2.4 La estación de la perplejidad *maqām al-ḥayra* y la estación del miedo *maqām al-al-jawf*

La cercanía a Dios puede resultar en *ḥayra*, o perplejidad. Al comprender que toda la diversidad está unificada en Dios, el *walī* se encuentra totalmente confundido ante la paradoja de la polaridad divina en la unidad de la existencia¹⁷⁹. La estación de perplejidad es una de las estaciones comúnmente enumeradas en los tratados sufíes. El adepto dentro de este *maqām* está tan enfocado en Dios que ha llegado a percibir la presencia de *Allāh* en

¹⁷⁶ *Op. cit.*, William C. Chittick, “Towards Sainthood ...”, p. 138.

¹⁷⁷ La idea que la pobreza existe dentro de cada humano es una interpretación del versículo qur’ánico 35:15: “¡Hombres! Vosotros sois los que necesitáis de *Allāh* mientras que *Allāh* es Rico, en Sí mismo alabado”. Otras traducciones dicen que las personas son pobres, mientras que *Allāh* es Rico.

¹⁷⁸ *Op. cit.*, William C. Chittick, “Towards Sainthood ...”, p. 138 (II 216.15).

¹⁷⁹ *Op. cit.*, Ibn Al-`Arabi, *Fuṣuṣ al-Hikam*, p. 72.

todo a lo que le rodea; así, cada cosa que compone la gama inconmensurablemente variable de la existencia refleja a Dios. Esta intensa manera de percibir el universo lo satura de información y confunde. Parecería que la perplejidad que resulta de esta situación es el extremo del sentimiento que muchas personas tienen cuando intentan absorber más de lo que sus capacidades les permiten procesar. En los instantes entre despertar y salir del sueño profundo, por ejemplo, una gran cantidad de imágenes y sensaciones pasan de la claridad a una mezcla confusa que la conciencia y la memoria persiguen en un intento de entender y separar, y con cada aproximación a un recuerdo nítido, las imágenes previas se desvanecen en el océano de la inconsciencia. Mientras que nuestras facultades humanas limitan nuestra percepción (por ejemplo, las frecuencias que nos son audibles o la periferia que alcanza nuestra vista) el *sufi* que reside en esta estación parece contar con un tipo de omni-visión: está tan centrado en *Allāh* que no tiene restricciones de principio ni fin y, como tal, posee una existencia plena que le permite recibir las verdades de forma directa¹⁸⁰.

La estación del miedo está directamente ligada a la estación de la perplejidad. En ocasiones Ibn al-`Arabī identifica una con la otra, pero en otras sostiene que el miedo precede y es la causa de la perplejidad. La causa del miedo es la contraposición entre dos extremos: disociarse de *Allāh* equivaldría a una anulación de la existencia, mientras que asimilarse aniquilaría a la persona¹⁸¹. El temor a la extinción ante la presencia de *Allāh* se basa en el *ḥādīṭ* que advierte: “Si levantara (los velos), las glorias de su cara quemarían todo aquello que los ojos de sus creaturas percibieron”. El teólogo alemán Rudolf Otto utilizó los términos *mysterium tremendum* y *mysterium fascinans*¹⁸² para expresar la intensidad de la experiencia religiosa frente a lo sagrado que suscita un sentimiento

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 79.

¹⁸¹ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God...*, p. 162 (II 184.7).

¹⁸² Rudolf Otto. *The Idea of the Holy*. London, Oxford University Press, 1923.

simultáneamente aterrador y fascinante. Para Ibn al-`Arabī, el miedo frente a lo divino es una reacción natural que confunde y frena al adepto. A diferencia del miedo hacia un objeto en particular, donde el miedo es un estado (*hāl*), la estación del miedo, como todas las estaciones, están firmemente apoyadas en la divinidad¹⁸³.

El miedo que rige esta estación es el resultado de la gran proximidad del sufi a la realidad esencial de Dios. *Al-dāt al-ilāhiyya* o “la esencia divina” se cubre con los nombres divinos y la existencia para ocultar su esplendor que, de confrontarse sin estos intermediarios, resultaría en la aniquilación. El miedo del adepto no es un miedo cobarde ni un miedo que lo instigue a retroceder en busca de protección, sino que es el miedo incontrolablemente excitante de estar a la orilla del precipicio a punto de iniciar el vuelo, de tener los pies aún sobre la tierra pero emocionalmente cruzando hacia el abismo, donde el querer o poder dar vuelta atrás ya no figuran en la ecuación. El temor de este *maqām* se sobrepasa cuando el *sālik* logra comprender la dicotomía divina entre la existencia y la no-existencia de Dios, y que su luz es parte de la luminosidad divina y, por ende, no se extingue¹⁸⁴. Si regresamos a la analogía anterior, el sufi deja el miedo atrás cuando brinca del precipicio y entiende que en vez de caer y morir, volará y conocerá nuevos estratos.

5.2.5 La estación de la variación *maqām al-talwīn* y la estación de la estabilidad *maqām al-imbkān*

La perplejidad ante la comprensión de la unidad de la existencia puede producir un estado extático dentro del místico donde la diferencia entre Dios y las cosas engendradas se confunde. Dos proclamaciones hagiográficas ampliamente citadas en la literatura sufi

¹⁸³ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God...*, p. 162, (II 184.7).

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 163 (II 184.26).

ejemplifican esta condición: al-Biṣṭāmī afirmó que dentro de su abrigo se encontraba Dios y Al-Ḥallāy¹⁸⁵ proclamó ser “La Verdad” (*ana al-Ḥaqq*, “yo soy la Verdad”) –refiriéndose a uno de los nombres de *Allāh*. En ambas historias, los maestros se identifican con Dios ya que han comprendido que todo es Él. Para los seguidores de Al-Ḥallāy la estación espiritual última del sufi es la unión con Dios interpretada como una aniquilación del ser en *Allāh* (*al-fanā’ fi Allāh*). Ibn al-`Arabī relaciona el éxtasis con la perplejidad y el asombro que vive el sufi ante la transformación constante de la manifestación divina, y explica esta situación como el *maqām al-talwīn*, “la estación colorida” o “la estación de la variación”. La palabra *talwīn* implica algo de varios colores y, como tal, variado. La imagen de una estación donde todo cambia a cada instante es similar a la perplejidad y asombro (*ḥayra*) de la estación previamente mencionada e incluso el *maqām al-talwīn* y el *maqām al-ḥayra* parecen denotar la misma realidad para Ibn al-`Arabī. La simbología de la palabra *talwīn* es similar a la fusión de colores que crea la luz blanca, donde el espectro de matices y tonalidades tan distintamente variados se une para crear un color totalmente distinto. De forma similar, la proyección de una luz intensa y directa a los ojos oblitera el entorno y ciega temporalmente. Aunque no hemos encontrado equivalencias entre el concepto de *al-fanā’* y *maqām al-talwīn* o *maqām al-ḥayra* en las obras de Ibn al-`Arabī, el éxtasis que produce poder reconocer a *Allāh* dondequiera que uno voltee es como una ceguera donde el sufi se pierde completamente al ya no poder identificar las cosas por lo que son.

La falta de perspectiva ocasionada por la perplejidad (que puede ser una estación pero generalmente se trata de un estado) ante la identificación de Dios en todo el entorno es considerada una imperfección para Ibn al-`Arabī. La manera de salir de este *maqām* es la

¹⁸⁵ Maṣūir Al-Ḥallāy, quien muere en Bagdad en 922, es conocido como el mártir del amor que muere por un amor extático que algunos culparon de monismo.

estabilidad (*tamkīn*). “La estación de la estabilidad” (*maqām al-imbkān*) es una estación de perfección puesto que implica permanecer en un lugar sin necesidad de salir. En este *maqām*, los *aḥwāl* desaparecen porque lo fijo confronta y elimina lo efímero¹⁸⁶. La estabilidad es una de varias maneras de describir la estación más alta del camino espiritual, principalmente en contraposición a una trayectoria llena de movimiento y cambio, pero en lo que concierne a la caracterización de la estación más elevada, Ibn al-‘Arabī concibe otras descripciones para expresar la cúspide de la trascendencia mística.

5.2.6 La estación no estación *maqām lā maqām*

La última estación del viaje espiritual es en realidad un rompimiento con todas las estructuras que gobiernan la comprensión humana, ya que el final del viaje significa estar frente a la presencia divina. Así, la última estación es la no estación. La perfección de las personas que alcanzan este nivel se debe a que sobrepasan las especificidades que determinan el universo. Para llegar al nivel de conocer y unificar los nombres divinos, los *sulūk* deben aprovechar la posibilidad de cada cosa y rechazar los límites y las definiciones de cada estación y situación¹⁸⁷.

A pesar de que Ibn al-‘Arabī denomina varias estaciones como la estación última y más perfecta, como la estación de la estabilidad o la estación de Muḥammad, la estación no estación parecería sobrepasar todas las demás en cuanto a que trasciende la doctrina de las estaciones al negarlas. Al estar en la no-estación, el adepto tiene la posibilidad de aceptar o rechazar cada estación; entiende tanto la validez como los límites de cada particularidad

¹⁸⁶ *Op. cit.*, William C. Chittick, *The Sufi Path...*, p. 266 (II 319.4).

¹⁸⁷ William C. Chittick, *The Disclosure of the Intervening Image: Ibn ‘Arabi on Death*, en “Discourse”, Volumen 21, Wayne University Press, Invierno 2002, p. 52.

del conocimiento humano puesto que ve las realidades como las conoce Dios¹⁸⁸. Así, el *walī* realizado ve con el ojo de Dios. Dado que la no-estación representa la perfección humana, quienes alcanzan este nivel permanecen por siempre ahí¹⁸⁹.

Como hemos visto, las estaciones más elevadas representan niveles donde el adepto llega a una comprensión de las distinciones existenciales más profundas de su ser. Al momento de comprender estas características distintivas, dejan de ser separaciones y se vuelven parte de la sabiduría y comprensión del santo. No obstante, que la no-estación sea la absoluta destrucción de toda estructura nos deja con la incógnita de qué pasa después de alcanzar esta unificación en cuanto a la vida cotidiana del *walī*: ¿Es posible dissociarse de las estructuras que condicionan al ser humano y seguir viviendo en un entorno social?, o ¿A caso el conocimiento adquirido solo ayuda a entender la posición de cada entidad sin separarlas de su unidad existencial? Podemos tomar el ejemplo de la vida de Ibn al-`Arabī como una respuesta a esta pregunta- una vez que alcanzó este conocimiento, se dedicó a expresarlo en miles de hojas hasta el momento de su muerte-.

Parecería que toda la obra de Ibn al-`Arabī es una exploración sobre las relaciones entre las entidades, sus significados y su unidad en Dios. En el primer capítulo argumentamos que Ibn al-`Arabī concibe la unidad de la existencia como una coincidencia de opuestos. A esta visión dicotómica le agrega un tercer punto intermediario, la imaginación, que permite unificar dos realidades distintas. Con esta facultad creativa es posible reconocer que el mundo contiene signos divinos y estos signos cambian a cada instante, abriendo un mundo sagrado por explorar. En las estaciones el enfoque revierte hacia los aspectos ontológicos más profundos del ser, donde la comprensión de estas

¹⁸⁸ *Op. cit.*, Willam C. Chittick, *Imaginal Worlds...*, p. 10 y 11.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 37 (II 96.33).

verdades equivale a un conocimiento de Dios cada vez más completo y, en caso de llegar a la última estación, a una comprensión de la unidad de Dios en toda la existencia.

Conclusión

Indiscutiblemente, la interpretación del islam de Ibn al-`Arabī es un ejercicio creativo admirable por sus ideas, su lenguaje y la estimulante belleza de abrir toda especificidad a la interpretación. Para Ibn al-`Arabī la composición sagrada del Qur`ān consiste no solo en lecturas, palabras y letras, sino que en combinaciones con significados variables. Aparte del amor y devoción que inspira el profeta Muḥammad, emular su ejemplo provoca en *Al-Šayj al-Akbar* la aspiración por la *wilāya*, o santidad humana. Como ser humano dotado de facultades sensoriales, racionales y creativas, Ibn al-`Arabī busca entender todo y empieza a estudiar el mundo sagrado a su alrededor, interpretando y estableciendo relaciones entre lo que percibe y su visión del islam. En este trabajo presentamos un gajo de su sabiduría creativa: para entender el nivel espiritual más alto al que pueden acceder los humanos, tenemos las teorías de las estaciones, los estados, los signos, la presencia de los nombres de Dios en la creación, el mundo como local de manifestación divina y la imaginación para ayudar a entender el significado que tienen las personas en relación a Dios. No encontramos respuestas sencillas sino perspectivas por explorar. La teofanía puede manifestarse en infinidad de formas creando la imagen de un conocimiento insaciable, de un océano sin costa, que se abre para desvelar iluminación tras iluminación, o como Ruzbīhān Baqlī describe la percepción de la Verdad (*al-Ḥaqq*): “es un

maestro sentado a la orilla del desierto que le indica al místico otro desierto, llevándolo a un encuentro idéntico al primero hasta que le son desvelados 70, 000 desiertos¹⁹⁰”.

Nota sobre la transliteración

Para la transliteración del árabe al castellano se utilizaron los siguientes símbolos.

ء /'/, ا /ā/, ث /t/, ج /ġ/, ح /h/, ذ /d/, ش /š/, ص /s/, ض /d/, ط /t/, ظ /z/, ع /'/, غ /g/, و /ū, w/, ي /ī, y/.

¹⁹⁰*Op. cit.*, Ruzbihan Baqli, *The Unveiling of Secrets...*, p. 22

Bibliografía

Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn al-`Arabi*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1993.

Asín Palacios, Miguel. *El Islam cristianizado: Estudio del "Sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid, Libros Hiperión, 1981.

Asín Palacios, Miguel. *Vidas de santones andaluces: La "Epístola de la santidad" de Ibn 'Arabi de Murcia*, Libros Hiperión, Madrid, 1981.

Ates, A. En "Ibn al-`Arabī", *Encyclopedia of Islam*, Vol. III, E. J. Brill, Leiden, 1971.

Baqli, Ruzbihan. *The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master*, traducción de Carl W. Ernst, Parvardigar Press, Chapel Hill, 1997.

Chittick, William C. "Divine Names and Theophanies", en Chodkiewicz, Michel (ed), *The Meccan Revelations: Ibn al 'Arabi*, Volume I, Pir Press, New York, 2002.

Chittick, Willam C. *Imaginal Worlds: Ibn al-`Arabi and the Problem of Religious Diversity*, State University of New York Press, Albany, 1994.

Chittick, William C. *The Disclosure of the Intervening Image: Ibn 'Arabi on Death*, en "Discourse", Volumen 21, Wayne University Press, Invierno 2002.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany, 1989.

Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, State University of New York Press, Albany, 1998.

Chittick, William C. "Towards Sainthood: States and Stations" en Chodkiewicz, Michel (ed), *The Meccan Revelations: Ibn al 'Arabi*, Volume I, Pir Press, New York, 2002.

Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1993.

Chodkiewicz, Michel (ed), *The Meccan Revelations: Ibn al 'Arabi*, Volume I, Pir Press, New York, 2002

Corbin, Henry. *Alone with the Alone: Creative imagination in the Sufism of Ibn al-'Arabi*, Princeton University Press, Princeton, 1997.

Corbin, Henry. *Historia de la filosofía Islámica*, Editorial Trotta, Madrid, 1994.

Gloton, Maurice. *Ibn Arabi: Tratado del Amor*, Editorial EDAF, Madrid, 1996.

Hirtenstein, Stephen. "Lunar View, Air-glow Blue", *Journal of the Muhyiddin Ibn al-'Arabi Society*, Vol. XVI, 1994.

Ibn al-`Arabī, Muḥī al-Dīn. *Al-Futūḥāt al-Makkiya* (copia de la edición de Bulaq, Cairo, 1911). Editorial Dar Ehia Al-Tourath Al-Arabi, Beirut, 1997.

Ibn al-`Arabī, Muḥī al-Dīn. *Fuṣuṣ al-Ḥikam* (“*The Bezels of Wisdom*” traducido por R. W. J. Austin), Paulist Press, New York, 1980.

Ibn Ishaq. *The Life of Muhammad* (traducción de A. Guillaume), Oxford University Press, Karachi, 1987.

La Walaya: Études sur le soufisme d'Ibn `Arabi, Hommage à Michel Chodkiewicz, Horizons Maghrébins- Le Droit à la Mémoire, No 30, año 11, invierno 1995, Toulouse.

Leaman, Oliver. *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Polity Press, Cornwall, 1999.

Lings, Martin. *What is Sufism?*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1995.

Massignon, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, Paris, 1954.

Morris, James W. “*Divine Imagination and the Intermediate World: Ibn `Arabi on the Barzakh*”, en www.ibnarabisociety.org/articlepdf/sp_barzakh.pdf.

Morris, James W. “*Ibn `Arabi's Spiritual Ascension*”, en Chodkiewicz, Michel (ed), *The Meccan Revelations: Ibn al `Arabi*, Volume I, Pir Press, New York, 2002.

Nwyia, Paul. *Exégèse Coranique et Langage Mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Dar el-Machreq Éditeurs, Beirut, 1970.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. Oxford University Press, London, 1923.

Palleja de Bustinza, Victor. *Las iluminaciones de la Meca: Ibn al-'Arabi*, Ediciones Siruela, Madrid, 1996.

I. Poonawala, "Ta'wīl". *Encyclopedia of Islam*, Vol. X, E. J. Brill, Leiden, 1999.

Schimmel, Annermarie. *And Muhammad is his Messenger: The veneration of the prophet in Islamic piety*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1985.

Schimmel, Annermarie. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975.

Wasserstrom, Steven M. *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

<http://www.nurelislam.com/hadiz/hsalat.htm>

http://www.quran4u.com/QSpanish/039Zumar_SpAr.htm

<http://www.thereligionislam.com/islamicideology/scienceofhadith.htm>

Índice

Introducción	p. 1
Capítulo 1 Vida de Ibn al-`Arabī	p. 4
1.1 Notas biográficas	p. 4
1.1.1 Contexto histórico	p. 5
1.1.2 La importancia de las obras de Ibn al-`Arabī	p. 10
1.2 La vía mística	p. 12
1.2.1 El viaje místico	p. 13
1.3 La iluminación espiritual de Ibn al-`Arabī	p. 16
1.3.1 El sello de los santos <i>jatm al-āwliyā`</i>	p. 18
Capítulo 2 Aspectos teológicos y cosmológicos de la doctrina de Ibn al-`Arabī	p. 20
2.1 La unidad de Dios: esencia y existencia	p. 21
2.1.1 La esencia de Dios <i>al-dāt al-ilāhiyya</i>	p. 22
2.2 Los Nombres de Dios <i>al-asmā` al-ḥusnā</i>	p. 25
2.2.1 Los nombres de similitud y los nombres incomparables	p. 26
2.2.2 Los niveles de excelencia humana	p. 27
2.2.3 La unión de opuestos	p. 27

Capítulo 3 La importancia del mundo de la imaginación	p. 30
3.1 El significado <i>akbariano</i> de la imaginación	p. 30
3.1.1 El mundo de la imaginación	p. 31
3.1.2 La imaginación como puente enlazador de mundos	p. 32
3.2 Encuentros espirituales dentro del mundo de la imaginación	p. 34
3.3 La imaginación: facultad creativa universal	p. 36
3.4 La interpretación: actividad imaginativa de inspiración divina	p. 38
3.5 El mundo de la imaginación: sede del ascenso espiritual	p. 41
Capítulo 4 La interpretación de signos divinos	p. 42
4.1 La interpretación de los signos de Dios en la creación	p. 42
4.1.1 Los locales de la manifestación divina <i>mazāhir</i>	p. 44
4.2 La presencia de los signos de <i>Allāh</i> en la creación	p. 48
4.3 La hermenéutica <i>ta'wīl</i>	p. 51
Capítulo 5 Las estaciones espirituales	p. 54
5.1 Las estaciones espirituales en la tradición sufi	p. 54
5.1.1 Las estaciones y los estados <i>maqāmāt</i> y <i>aḥwāl</i>	p. 56
5.1.2 El significado de las <i>maqāmāt</i>	p. 57
5.1.3 La unión del engarce y la gema	p. 60
5.2 Clasificación de las <i>maqāmāt</i>	p. 63
5.2.1 La estación de la libertad <i>maqām al-ḥurriyya</i>	p. 65
5.2.2. La estación del abandono de la libertad <i>maqām tarak al-ḥurriya</i> y la estación de la esclavitud <i>maqām al-`ubūda</i>	p. 67

5.2.3 El abandono de la estación de la esclavitud <i>tarak maqām al-`ubūda</i>	p. 70
5.2.4 La estación de la perplejidad <i>maqām al-ḥayra</i> y la estación del miedo <i>maqām al-al-jawf</i>	p. 71
5.2.5 La estación de la variación <i>maqām al-talwīn</i> y la estación de la estabilidad <i>maqām al-imkān</i>	p. 73
5.2.6 La estación no-estación <i>maqām la maqām</i>	p. 75
Conclusión	p. 77
Nota sobre la transliteración	p. 78
Bibliografía	p. 79