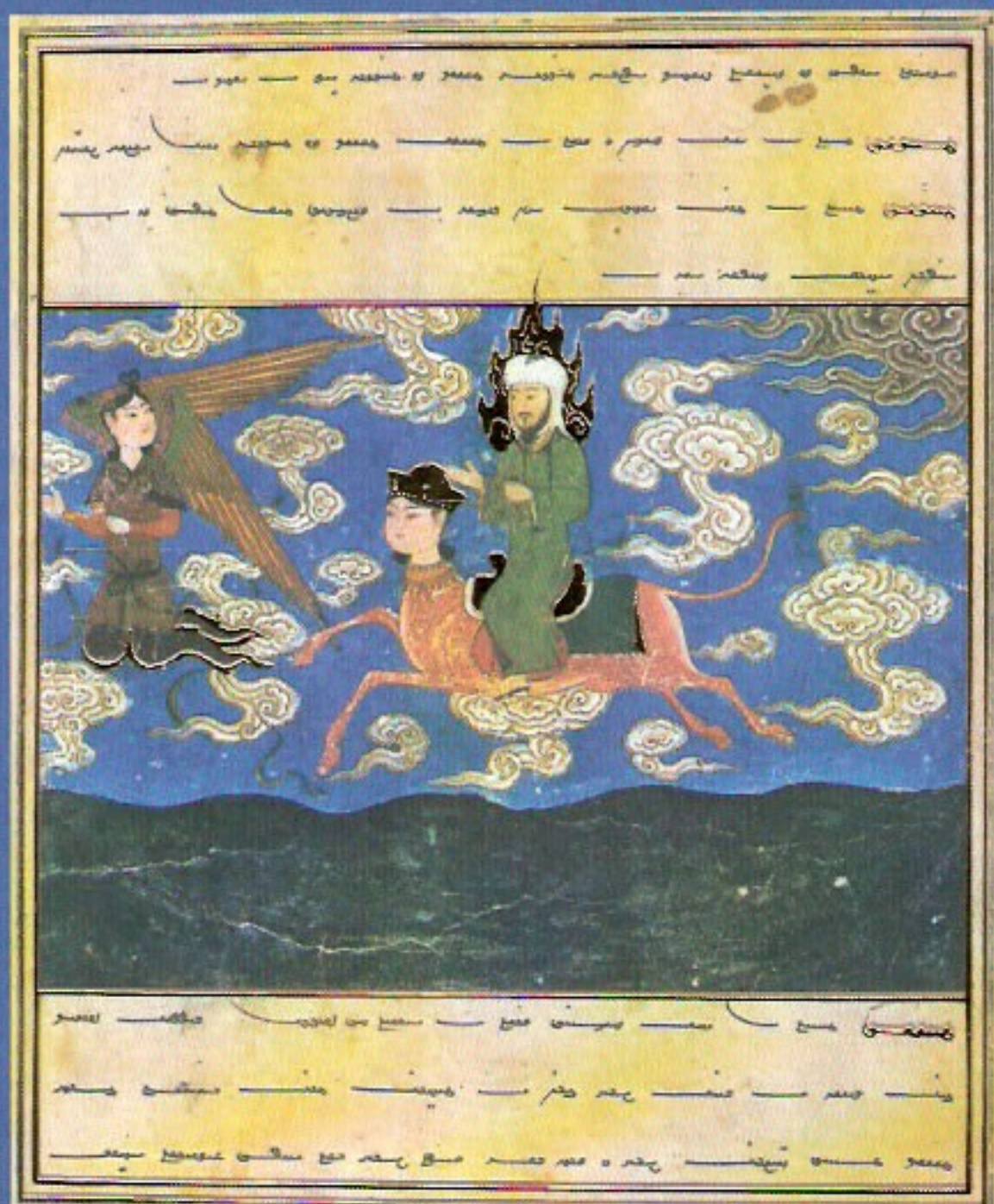


El esplendor de los frutos del viaje

Ibn 'Arabī

Edición de Carlos Varona Narvión

Siruela



Ibn ‘Arabī

**El esplendor de
los frutos del viaje**

**Edición y traducción del árabe de
Carlos Varona Narvión**


Náima web
3.02.10

El Árbol del Paraíso Ediciones Siruela

Índice

Introducción

Carlos Varona Narvi6n

9

El esplendor de los frutos del viaje

51

Bibliografía

177

Introducción

Estoy en camino con mi visión. Soy vagabundo en un viaje perpetuo.

Walt Whitman

El aporte más sustancial del libro que ahora nos ocupa es el vislumbre, ya a inicios del siglo XIII, de que la creación, por armónica y perfecta que pueda ser, en absoluto se trata de algo estático o concluido, sino que constituye una danza de seres y cuerpos celestes sin fin, en fuga y muda constantes. Nos señala repetidamente aquí su autor, Ibn 'Arabī, que si algo comparten tales seres, pasados, actuales o imaginarios, en este u otros mundos que puedan sucederse, es el viaje infinito. Compañeros del devenir cósmico, todos ellos son, somos, peregrinos, cuyo más completo paradigma resulta expresado en el pasaje de Noé y el Arca de la Salvación, en la que éste introduce a una pareja de cada especie, pues todas las criaturas son «el producto de la multiplicación del mundo superior y del inferior». La palabra cardinal y conductora de este *breve* tratado, compuesto más de medio siglo antes de que Dante naciera, y a la que podemos calificar de talismán casi, es, pues, «viaje»; el «viaje» de las criaturas y de las esferas celestes, además del viaje del alma, de los hombres y de los enviados divinos, cuyo cometido fue en las distintas sociedades y circunstancias impartir la profecía monoteísta. Pero todavía hay mucho más que eso, ya que sin apartarse de su ortodoxa intención sunní, y aun a riesgo de parecer herético, como de hecho fue declarado por parte de los doctores (*'ulamā'*) en relación con varias de sus obras¹, el autor desvela una noción de radical importancia ontológica: el hecho de que, de alguna manera, también la propia divinidad «viaja». Y lo hace a manera de «Soplo» vivificador, de Aliento, animando y mante-

¹ Especialmente *Fuṣūṣ al-ḥikam*, obra en la que el Profeta se le aparece en sueños a Ibn 'Arabī para dictársela. Aunque no hay constancia, parece que estuvo prisionero durante un largo periodo en Alepo.

niendo a toda la creación como un gran fuelle sin ubicación ni forma. Mas no se trata el viaje divino, no obstante, de un itinerario ni de un desplazamiento lineal, a semejanza del que las criaturas experimentan, sino de una «creación renovada a cada instante», una suerte de bombeo o latido, que un momento tras otro, cual corazón presente en todas partes y en ninguna, mantiene vivo y despierto al cosmos. Como dice Ibn 'Arabī al comienzo del tercer capítulo de esta obra, si un solo instante dejara de verse sustentada por esta inconcebible fuerza nutricia, que genera el movimiento de las grandes y pequeñas esferas, la vida, en su sentido más amplio, volvería a la nada: «El origen de la existencia es el movimiento. No puede haber en ella inmovilidad, pues regresaría a su origen, que es la ausencia (*'dam*)».

A tenor de los últimos descubrimientos de la física y la astronomía, a nadie pueden escapársele los inquietantes ecos que estas ideas, escritas hace ocho siglos, adquieren, materia sobre la que ofrecemos un apéndice bibliográfico al final del libro, ya que adentrarse en el campo científico actual excede las intenciones de introducción a esta obra².

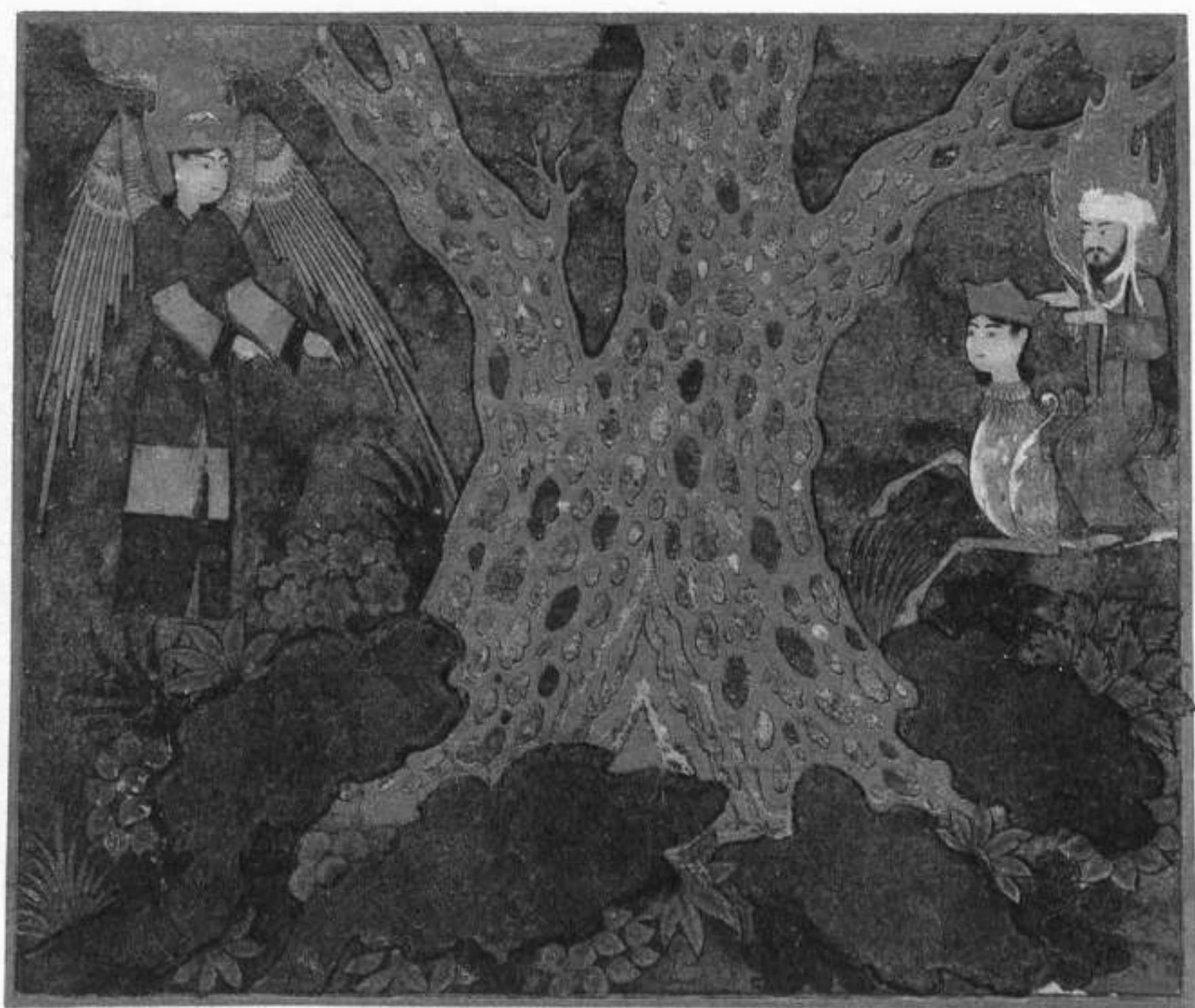
² Uno de los puntos que más llama la atención al leer hoy alguno de los libros de divulgación científica sería que tanto abundan es que el universo no sólo se halla en expansión, como se sabe desde hace décadas y ya formulara Einstein, sino que dicha expansión no puede ser recogida en una fría fórmula física de dinámica inercial, como cuando explota un objeto y sus partes se disgregan por el aire, o en este caso por el espacio. En efecto, sobre la base de muy diversas y contrastadas experiencias en la observación astronómica, ya no se pone en duda en la actualidad el hecho de que todo el cuerpo del cosmos recibe, por causas aún no aclaradas, una aceleración en el impulso de alejamiento de las galaxias y estrellas entre sí, no justificada por la explosión primigenia del Big Bang. Uno de los documentos más recientes e interesantes, además de riguroso a este respecto, es *Historia de un átomo* (Laetoli, Pamplona 2001) de Lawrence M. Graus, uno de los investigadores estadounidenses más prestigiosos (profesor de física y astronomía y director del departamento de Física de la Universidad Case Western Reserve), subtítulo: *Una odisea desde el Big Bang hasta la vida en la tierra... y más allá*. En referencia a un artículo aparecido en la revista *Science*, de dos equipos de investigación cosmológica, y que fue etiquetado como «descubrimiento del año», sobre un «descubrimiento que conmocionó a la comunidad científica», este autor señala que «los datos de los dos equipos implicaban que la expansión del universo se aceleraba. Más aún, el cálculo de la energía requerida en el espacio vacío concuerda exactamente con el deducido anteriormente a base de argumentos indirectos».



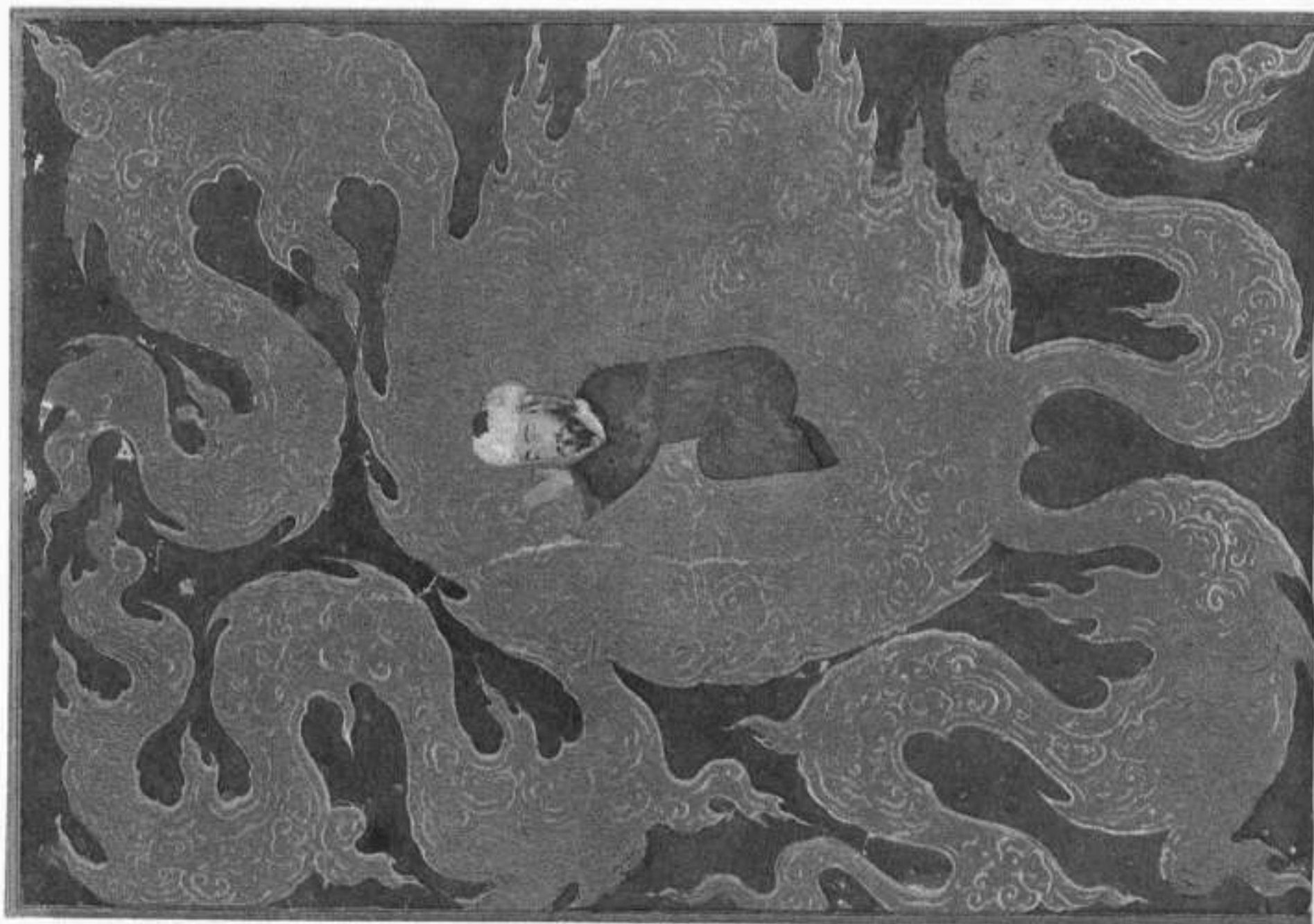
Muḥammad, a lomos de Burāq y precedidos del ángel Gabriel, encuentra al ángel de la muerte en el segundo cielo, fol. 13 v.º



El ángel Gabriel lleva a Muḥammad, antes de abandonar el tercer cielo, ante un ángel con setenta cabezas, fol. 19 v.º



Llegada al Loto del Límite, fin de la ascensión, fol. 34 r



**Muhammad envuelto por las llamas doradas
que emana su cuerpo en el cielo, fol. 36 v.º**

Parecería que nos aproximamos en la presente etapa histórica a un punto, si no de síntesis, sí de convergencia entre espiritualidad y ciencia, dominios que progresivamente están dejando de ser excluyentes, como lo fueron al menos durante los cuatro últimos siglos, para tornarse en las dos caras de una misma moneda: una «realidad» bifronte hacia la que por igual puede accederse de manera demostrativo-científica o metafórica.

No vamos a ocuparnos en esta introducción de elaborar un resumen explicativo, capítulo por capítulo, de cuanto se encuentra en el *Kitāb al isfār...*, o se halla comentado en las notas de nuestra traducción, sino que nos ha parecido más atractivo entresacar algunos de los asuntos que más «innovadores» e interesantes consideramos, los que se hallan explicitados en los primeros párrafos del texto. Tras éstos, en el libro traducido se sigue el recuento «cronológico» de los pasajes coránicos en los que bajo una forma u otra aparece el viaje, tanto material (por ejemplo, el de Moisés) como simbólico (por ejemplo, el descenso del Corán, o el ascenso celestial «*mi'rāy*» del Profeta).

Entre los numerosos *ḥadīth* que del acto creador tratan, el que tal vez aquí más nos interese es aquel por el cual Allāh habría alumbrado el universo mediante su Aliento, o Hálito del Compasivo, formulando así la «renovación de la creación a cada instante por el Soplo» (*ta'yūd al-jalq bi-l-anfās*). En las tres religiones del Libro por igual, Dios insufla su Aliento en el hombre al crearle, como imagen paradigmática de donación de la vida y del alma, que a partir de ese momento son responsabilidad suya proteger y cultivar. En el Génesis (2, 7), por caso, se dice: «Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente». En el Corán, por su parte, la divinidad infunde igualmente su Espíritu (C 38, 72), diciéndoles a los ángeles respecto a su creación del ser humano: «Y cuando lo haya formado armoniosamente e infundido en él mi Espíritu,

Desde luego que a partir de la formulación de la teoría de la relatividad (1905), pasando por la física cuántica y sus descubrimientos sobre la composición más interna de la materia, hasta la actual y discutida teoría de las supercuerdas y la supersimetría, cualquier imagen que nos hagamos del cosmos, de su origen y desarrollo, está sujeta a constantes y sustanciales cambios, que nunca podrán concluir, aun cuando físicos como Hawking se dicen cercanos a una «teoría del todo», pues son imágenes, prefiguraciones de cuanto no acaba nunca de ponerse en claro.

¡caed prosternados ante él!». Existen innumerables referencias en el Libro sagrado del Islam a Allāh como Creador único, y «sin cansancio», quien en seis días hizo que todo existiera «con el fin de recompensar al hombre», los cielos y la tierra, y dejó a quien quisiera comprender el consejo de meditar acerca de tal labor a través de sus «signos» (C 3, 190-191). La revelación islámica ofrece de manera dispersa estas claves para acercarse a la presencia divina, la que disuelve todas las contradicciones; su Clemencia «omnímoda» abraza todas las cosas (C 7, 156) habidas o por haber.

El bíblico «¡Sé!» es idéntico al «¡Sé!» (*kūn!*) coránico, que abarca a cuanto fue creado; por el hecho de «existir», la totalidad se halla por igual ligada a este Soplo o Hálito divinos. Aparece curiosamente este imperativo en una referencia del libro santo musulmán a María, y al poder de Dios de hacer concebir sin concurso de hombre, pues le dice el ángel anunciador (C 3, 47): «Así será. Dios crea lo que quiere. Cuando decide algo, le dice tan sólo: “¡Sé!”. Y es».

Mientras que en otros de sus libros de expresión poética, como el *Tarḡumān al-ašwāq*, o su *Diwān*, es a través de la amada como Ibn ‘Arabī contempla la Creación, en el *Kitāb al-isfār*... se opera la experiencia de esta mostración en el cosmos mismo, y en la tradición de los profetas, como advenimiento (*taḡallī*). En efecto, la creación conlleva el desvelamiento de la divinidad, en lo que de ésta puede ser conocido: sus obras y sus criaturas, según el famoso «*ḥadīth qudsī*»: «Yo (Allāh) era un tesoro escondido, quise ser entonces conocido, y para ello creé el universo»³.

Para la concepción teísta de Ibn ‘Arabī, intensamente dinámica, como antes mencionamos, no puede existir el ser «estático», a la manera del «motor inmóvil» del aristotelismo, una de las bases de toda la filosofía tomista y cristiana posterior. No es aquí la divinidad un «testigo» quieto de su Obra, pues viaja con toda ella, de la raíz a sus afloraciones,

³ William Chittick, uno de los *scholars* americanos que más se ha aproximado a la obra de Ibn ‘Arabī, titula uno de sus últimos libros *The Self Disclosure of God*, con lo cual pone de manifiesto este «desvelamiento», y, por ejemplo, defiende la traducción absolutamente literal «practically word for word» para mostrar «how the original language is used in a wide variety of contexts». *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-‘Arabi’s Cosmology* (Suny Series in Islam, 1998), pág. x.

o, más bien, la recorre permanentemente, como un fuego sutil al carbón prendido; de ahí que diga Allāh estar más cerca del hombre «que su misma vena yugular» (C 50, 16). Su manifestación a nada es ajena, consecuencia del principio *akbariano* del *wahdat al-wu'yūd*, o Unidad de la Existencia. Allāh no puede ser un ente inmóvil, por la sencilla razón de que entonces se limitaría a ser contrario a lo móvil, siendo entonces parcial, imperfecto, mientras que para la doctrina del *taṣṣawuf*, y especialmente de Ibn 'Arabī, Dios es, a la manera cusana, la superación de los opuestos, *coincidentia oppositorum*. Sólo así puede entenderse la aparente contradicción de sus Nombres, pues entre otros muchos aparece como quien acepta el arrepentimiento (Al-Tawwāb), pero igualmente como el Vengador (Al-Muntaqim). Es por tanto paradójica la «dinámica» de la divinidad, respecto a la que se escapa cualquier determinación o figura, al ser cualitativamente distinta de todos los movimientos o acciones del resto de la creación, al no implicar mudanza de ser o lugar. Se aproxima pues esta concepción a la figura leibniziana del «centro del universo (que) está en todas partes y la circunferencia en ninguna», metáfora ésta también acariciada en Occidente por De Cusa, Bruno o Pascal⁴.

A menudo se ha acusado a Ibn 'Arabī, por parte de la supuesta ortodoxia del Islam, de mantener una visión panteísta del cosmos (*ḥulūl*), en virtud de la fórmula que con el tiempo llegó a atribuírsele: la noción de *wahdat al-wu'yūd*, traducible por «monismo del ser», o Unidad de la Existencia. Este término, que como tal no aparece en la obra del *ṣayj al-akbar* pero sí en casi todos sus posteriores comentaristas, representa la síntesis de una de sus más importantes aportaciones al sufismo; se trata de una especie de manzana de la discordia, que a lo largo de los siglos sirvió de acicate a los detractores de Ibn 'Arabī, entre ellos Ibn Taymiyya. En realidad, no significa tal panteísmo, puesto que no sugiere el

⁴ «De este modo, la trama del mundo casi tendrá su centro en todas partes y su circunferencia en ninguna, puesto que la circunferencia y el centro son Dios que está en todas partes y en ninguna» (*De docta ignorantia*, lib. II, cap. 12, pág. 155). Y anteriormente, Thomas Bradwardine (1344), en su obra *De Causa Dei*, decía: «Dios es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna». Y aún antes se recoge esta idea en el *Libro de los veinticuatro filósofos* (Madrid, Siruela, 1999, ed. de Paolo Lucentini), compilación anónima del siglo XII de fuente al parecer pseudohermética y pitagórica, que contiene 24 definiciones de Dios.

que Dios «sea» las cosas, sino que la concepción de Ibn 'Arabī se halla más próxima a la plotiniana de las emanaciones del Uno. En virtud de ésta, lo creado no es en sentido estricto «parte» de la divinidad, sino más bien una manifestación eventual y pasajera, que toma su origen y razón de ser de aquella que es la Existencia, *al-wuḥūd*, pura y única. Hay pues, sin embargo, un hilo conductor tendido entre los infinitos grados del ser, que los ensarta e hila a todos ellos, una especie de eco interno constante en la Unidad de la Existencia. En su inmenso seno, todo se halla en permanente e íntima conexión mediante el Soplo, o Hálito del Compasivo. La tarea, larga y esforzada, del gnóstico (*ārif*) consiste en experimentar la Presencia divina a través de lo creado, aun sin poderla apresar en nada concreto, a la par que en hacerse más y más consciente de la fuente última desde donde irradia, mediante la disciplina personal (gran *ḡihād*), el «hallazgo» (*kašf*) en la contemplación, y la interpretación (*ta'wīl*) de los textos. Tal parece ser el contraste entre el hombre ordinario y quien no lo es, que estriba en esta diferencia de percepción respecto del vínculo interno y profundo que guarda en el universo todo lo existente. Quien se pierde en los puros fenómenos y la exterioridad de los objetos creados no puede intuir dicha fuente surgente que parte de la Unidad, sino que sin remisión se extravía en la periferia, en el natural múltiple y proteico del cosmos. Quien no actúa así, y remonta la corriente en su búsqueda de la Unidad (*tawḥīd*), tomándose un trabajo muy superior al cotidiano de la simple brega por las aguas de la existencia aparente, obra a la manera del salmón, cuando para desovar busca las aguas fluyentes, aunque llegue a su surgidero exhausto o en un salto un depredador pueda por el camino engullirle.

Esta percepción singular del universo, de los grados sutiles y más evidentes de la existencia en ella implicados, que cuanto más hacia el centro se profundiza más reales son, y cuanto más hacia la periferia más ilusorios se tornan, se encuentra, por ejemplo, muy clara en el pasaje del capítulo 39 del *Kitāb al-isfār*..., en el que a Noé le es conferido un misterioso horno, del que dice a sus congéneres «saldrá el agua». Y ellos, a su vez convencidos de que desde todo punto de vista era imposible que de algo surgiese su contrario, se burlaron de Noé diciendo: «¡Eres un mentecato! (*nāqṣ al-'aql*), no has sabido distinguir entre el lugar del fuego y el del agua, por desconocer la sustancia (constitutiva) del mundo y de sus formas. Mas si hubiesen sabido que, al igual que el agua, el fuego es una forma más de la sustancia, no se habrían mofado. Se limitaron a

imaginar que el agua y el fuego son dos elementos distintos, opuestos el uno del otro; afirmando que era un disparate cuanto (Noé) decía, y se mofaron de él». El útil alquímico del horno o atanor se emplea en estos pasajes acentuadamente para indicar la imposibilidad de aislamiento de nada en la creación, así como la circularidad entre el cielo y la tierra, tomados ambos en su naturaleza profunda. Ésta es una forma más de poner de manifiesto que para el Creador todo es posible, incluso invertir los extremos de dos elementos, otorgándoles una función no sólo distinta sino opuesta a la ordinaria, tal como los pares de opuestos: humedad-sequedad, quietud-movimiento, o concentración-dispersión.

Siendo la Esencia de Dios, como es, ignota, e incognoscible por nadie sino por Él, el cosmos representa el ámbito y lugar de su manifestación, haciéndose «visible» mediante los elementos básicos e inducidos, en una cadena que desciende a través de los prismas o modelos esenciales, que son sus Nombres y Atributos. La dialéctica entre el Uno y los muchos, que en toda esta concepción *akbariana* resume la Unidad de la Existencia, es más compleja y ardua de resumir de cuanto podemos hacer en este capítulo introductorio.

La división de todo ello se prefigura en los tres orbes de la Existencia (*wu'yūd*), compuestos por la Esencia (*dhāt*), los Nombres (*asmā'*), y los atributos (*ṣifāt*) de la materia, que se repiten en esta teología con distintos nombres: *yabārūt*, *malākūt*, y *mulk*. Salvo la divinidad, que es puro Ser, en una proporción u otra, existe siempre en la creación una «mezcla» de cuerpo y espíritu que es a donde alcanza su Soplo; por ello se dice que Él está en todas partes (C 57, 4), alumbrando y cubriendo todo lo creado. A nadie se le ocultan las similitudes con el emanatismo neoplatónico y la doctrina plotiniana del Uno y lo múltiple, que sin duda Ibn 'Arabī conoció través de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza⁵.

Esta división de la totalidad en tres planos o mundos (interconectados, al tiempo que meridianamente diferenciados), por otra parte, se halla presente en numerosas religiones, de manera especial en las indoiranias, y posee un puesto central en la ontología-cosmología de Ibn 'Arabī. Abriga ésta una gran importancia a la hora de entender la riqueza del mundo intermedio, *barzaj* o imaginal, que halla su reflejo en las aleyas coránicas (C 55, 19-20): «(Dios) ha dejado fluir las dos gran-

⁵ Affifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938, págs. 174 y ss.

des masas de agua, que se encuentran, pero las separa una barrera que no rebasan». La cosmología persa islámica, y la anterior al Islam, que tan efectivamente ha estudiado H. Corbin, así como la experiencia visionaria de Ibn Sina, Suhrawardī, o Ibn 'Arabī, actúa en este plano ininteligible del *'ālam al-mithāl* o mundo de las semejanzas, que es donde reinan las imágenes puras, alimento y materia prima de la «imaginación creadora»⁶. Uno de los aspectos que en Occidente más han interesado a este respecto de Ibn 'Arabī es su concepción de la «imaginación creadora», habitante natural del mundo intermedio, que nada libremente entre las orillas dibujadas por esas dos enormes masas de agua, las que representan el mundo espiritual y el de la materia, unidos, al tiempo que perfectamente delimitados por un istmo, más allá del tiempo y del espacio.

La capacidad visionaria de la imaginación se articula en dos fases, o caminos de ida y vuelta, que, a fin de que sean efectivos, han de darse equilibradamente combinados: el «intelectivo» y el «activo». Para que ocurra este «acontecimiento del alma», debe accederse a la contemplación de las formas «imaginables», a la luz de la *Xvarnāh* —en terminología irania—, la Luz de la Gloria, para posteriormente verterlas en los entes que conocemos como materiales o perceptibles. La función «intelectiva» o «cognitiva» de la imaginación es la que capta la materia prima, o «sin forma», del mundo intermedio, y la imaginación «activa» o «creadora» es aquella que materializa las visiones, si para ello consigue escapar a los automatismos de la fantasía, que por lo común se encuentran limitados a formas conocidas, y no implican ningún hallazgo (*kašf*). A pesar de que ambos términos, «fantasía» e «imaginación», tiendan en ocasiones a confundirse en el lenguaje cotidiano, la primera resulta ser la enemiga y vulgarizadora de la segunda. La disciplina espiritual y el conocimiento, como anteriormente apuntábamos, a través de la interpretación, son los únicos instrumentos que garantizan al buscador que la «visión» a la que asiste se debe a la «imaginación creadora» y no a mera quimera. No es necesario para su discernimiento recurrir al *māya* indio, o al mundo de los sueños, sino a la propia filosofía occidental desde Kant, ya que todo ello se basa en que la mente del

⁶ Véanse a este respecto las obras de Henry Corbin, que últimamente ha sido justa e intensamente traducido al español, especialmente *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*. Véase bibliografía.

hombre percibe el mundo no como realmente pueda o no ser, sino mediante las representaciones que, a partir de sus sentidos, de él se crea interiormente.

El episodio conocido como el «Viaje Nocturno» (*isrā'*) de Muḥammad, desde La Meca a Jerusalén a lomos del enigmático Burāq, y desde allí su «Ascensión» (*mi'rāy*) al misterio de los cielos, significa la iniciación más profunda tras del velo de las apariencias. Se trata del tránsito a la otra vida, después de pasar por el mundo intermedio del *barzaj*, aun sin haber hallado por ello la muerte. Todo esto se encuentra relatado por el Corán en la azora del mismo nombre (C 17), aunque de forma en extremo escueta que no se corresponde con su importancia en la formación del Islam como religión, ni en su posterior influencia en la espiritualidad de esta fe. Existen relativamente pocos *ḥadīth* o tradiciones del Profeta que de manera directa aludan a esta salida nocturna; fue más bien la posteridad la que a lo largo del tiempo le añadió numerosos complementos y comentarios. El objetivo de éstos fue hacer este pasaje más palpable, pues entre otros extremos más «prácticos», en él se ordenan las cinco oraciones del creyente durante el día (C 17, 78): «Haz la azalá al ocaso hasta la caída de la noche...». También puede haberse debido a que ésta representa una experiencia vivamente íntima, y su mensaje se reduce a una minoría, la de quienes podían llegar a discernir la entidad y contextura de este advenimiento, por lo que tal vez el Profeta no aclaró en sus dichos la verdadera naturaleza de esta vivencia. Esa circunstancia ha motivado que, con el correr de las épocas, se haya discutido largamente sobre si fue «material» su transporte (ya que al parecer su mujer, Ayša⁷, comentó que no se había movido de su lecho, sino que había sido un sueño, como da a entender la aleya (C 17, 60): «No hicimos del sueño que te mostramos...») o una visión, como parece lo más probable. No obstante, la posición ortodoxa sunní es que se trató sin duda de un viaje «físico», un año antes

⁷ Según ésta, sólo viajó con su espíritu (*bi-ruḥihi*), mientras que su cuerpo no se movió de donde estaba (cf. Tabari, Samajshari e Ibn Kazir en sus comentarios a la aleya coránica 17, 1). Según una leyenda que pone el énfasis en el carácter fulgurante del viaje, cuando Muḥammad regresó a su lecho todavía no se había vaciado del todo una jarra caída cuando el ángel Gabriel lo despertó para llevarle hacia los cielos.

del comienzo de la Hégira, en el 621 de la era cristiana, a lomos de la mencionada montura fantástica Burāq (de la raíz BaRaQa = resplandecer, relampaguear).

Quienes mantienen esta última posición dicen basarse en las primeras palabras de la azora (C 17, 1): «Hizo viajar a su siervo...» (*asra' bi-'abdihi*), según la cual, la palabra «siervo» (*'abd*) se refiere conjuntamente al alma y al cuerpo del Profeta. No cuenta esta posición, sin embargo, con ningún *ḥadīth verdadero* que la apoye, mientras que sí hay varios que parecen sustentar la idea de que el Viaje Nocturno y la posterior Ascensión a los cielos fueron metafóricos o espirituales, dado que, entre otros extremos, Muḥammad se encuentra en Jerusalén y posteriormente en el cielo con algunos profetas anteriores a él. Este extremo parece excluir que se tratara de un viaje «real», experimentado con los sentidos corporales, máxime cuando en el Islam se pone énfasis en que son los profetas en su naturaleza hombres, esencialmente como los demás, excluyendo con ellos en la mayoría de los relatos coránicos el milagro, aunque no es ahora esta dilucidación el tema de nuestro interés.

Se trata de sendas emprendidas sobre la tierra, pero dirigidas hacia el cielo, como la nocturna del Profeta, inicialmente de La Meca a Jerusalén, en cuya roca tuvo lugar la ascensión al séptimo cielo; el «Viaje» por excelencia de la mística musulmana, que Ibn 'Arabī trata en este texto como a los demás, pero al que dedica un libro específico del *Kitāb al-isrā'*, y para él mismo de una importancia vital por darse paralelamente a su propio viaje interior. En efecto, de todos los citados por Ibn 'Arabī, el viaje por excelencia es el *isrā'* del Profeta, mediante el que Allāh confirma a Muḥammad como su elegido (*muṣṭafā*), y del que Ibn 'Arabī trata en el capítulo 22 del *Kitāb al-isfār*... «El viaje de la visión por los signos divinos y las expresiones alegóricas.» Cita y comenta la primera aleya de la azora, denominada también *Al-Isrā'* (17, «El Viaje Nocturno»), haciendo especial incidencia en este viaje de desvelamiento de los signos, del que precisa que sucede durante la noche, «como hacen los amantes» (*zamān lil-muḥibbīn*), para confirmar al Profeta en su carácter de amado y próximo a la divinidad. Justamente en el seno de esa oscuridad, Allāh hace ver a Muḥammad las luces sobrenaturales (*ānwār ilāhiyya*), para que en su sutileza pueda percibirlas claramente por contraste con la noche absoluta.

Además de la importancia capital que en el sufismo posee la citada aleya de la azora *Al-Isrā'*, y en particular la vida de Ibn 'Arabī, éste tenía

muy presente el hecho de que entre todos los posibles viajes existen algunos cualitativamente distintos, que actúan a manera de saltos, como fue la experiencia que él mismo tuvo en Fez (en el año 594/1198), y que resultó una revelación definitiva. En efecto, es en esta ciudad magrebí donde se abre a un viaje distinto a los otros, un viaje en el que no se camina con los pies, con el cuerpo carnal, sino que se efectúa con el espíritu, al que a su vez le surgen otros nuevos órganos interiores de percepción. Esta prolongada estancia en el Magreb culminó con un antes y un después, no sólo para nuestro *šayj*, sino para todo el sufismo, con el «Viaje Nocturno» y su confirmación por la comunidad espiritual musulmana como sello de la santidad *muḥammadī*. Este tránsito celeste le hizo igualmente tomar la decisión de emprender la ida definitiva hacia el este, de donde ya no habría de volver más a su tierra (Murcia) ni a Occidente.

«Mi viaje», dirá Ibn ‘Arabī en el *Kitāb al-isrā*’ acerca de su propia «ascensión», «no tuvo lugar más que en mí mismo». Ese en sí mismo es el viaje «en Él» (de las tres modalidades de movimiento con respecto a la divinidad, que indicamos en la página 43), y que el propio Ibn ‘Arabī apunta no sólo como el más largo, sino «sin fin». Tras ser recibido por los profetas, Ibn ‘Arabī accede al séptimo cielo, para contemplar a Abraham apoyado en el *bayt al-ma‘mūr*, la Kaaba celeste, y desde allí continúa hasta el Loto del Límite (*sidrat al-muntahā*), el fin de la ascensión, donde afirma que se convierte todo él en luz.

También en el capítulo 25 del *Kitāb al-isfār*... menciona la servidumbre absoluta del buscador en el viaje, viendo y siguiendo los signos del Creador hasta el Loto del Límite. La ruta celeste da como resultado la llegada a una estación privilegiada, y el poder finalmente contemplar la ausencia de la ausencia (*ḥawla hadha al-maqām al-mujtaṣ bil-‘abd al-ladhi uqīmu fihi fī gā‘yb al-gā‘yb*).

Ibn ‘Arabī también da cuenta, esta vez en el *Kitāb al-isrā*’, de que en su avance interior recibió el sentido de los Nombres divinos, así como el que todos ellos se dirigen hacia «un solo Nombrado y una sola Esencia», de lo que deja constancia al decir: «Yo no había viajado sino en mí mismo y era hacia mí adonde había sido guiado; por eso supe que yo era un mero servidor, sin la más mínima traza de supremacía». El *šayj al-akbar* dedica el capítulo 30 del *Kitāb al-isfār*... precisamente a los Nombres divinos, «sus efectos y su contemplación» (*min athāriha wa mušāḥadatiha*).

Frente al Viaje Nocturno y la Ascensión celeste, aquí en la tierra, en

el mundo sublunar, los viajes se encuentran limitados a los itinerarios reconocibles y las formas palpables, e Ibn 'Arabī los consagra a los profetas, quienes desde distintas perspectivas ofrecen modelos para ser seguidos por los creyentes en su personal «camino de perfección». Esta serie de «enviados», tanto los conocidos como quienes no lo son, ofrecen ejemplos de la imagen divina a través de Sus Atributos, impresa según distintas gradaciones en el ser humano.

Mientras que en su conocida obra *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Las gemas de la sabiduría), con muchos puntos de contacto con respecto a la que ahora nos ocupa, Ibn 'Arabī cita a 27 profetas, cada uno constitutivo de una piedra preciosa dotada de su propio brillo, en la presente aparecen sólo 13, para centrarse en un círculo aún más reducido de 9: Muḥammad (caps. 22-25), a quien, «para hacerle ver sus signos, hizo viajar en la noche»; Adán (caps. 26-31), a quien «forzó a salir de su paraíso, de la tierra de sus delicias y placeres»; Idrís (caps. 32-36), a quien «elevó desde el mundo de las criaturas, para desde su encumbrado lugar hacerlo descender al más céntrico de sus grados»; Noé (caps. 37-40), a quien «condujo en el mar de su diluvio, por entre las embestidas de las olas, (al viajar) en el Arca de su salud»; Abraham (caps. 41-43), «su amigo íntimo, a fin de glorificarle con todos cuantos dones y carismas tuvo a bien disponer»; José (caps. 46-49), a quien «sacó de (casa) de su padre (Jacob), para hacerle seguir (hasta reencontrar a su hijo), y confirmarle con la mejor de las buenas nuevas»; Lot (caps. 44-45) y su familia, a quienes «llevó a viajar en la noche para ponerles a salvo de su venganza»; Moisés (caps. 50-67), «quien dejó a su pueblo para encontrar a su Señor en el tiempo dispuesto para su cita. Para éste obró el que brillara una luz con la apariencia del fuego, a fin de que hacia Él se encaminase, y superara así sus necesidades»; Jesús, a quien «elevó hacia sí, pues era él una de sus palabras»; a Jonás le «hizo partir encolerizado, para confinarle en las tinieblas del vientre de una ballena»; para Saúl, «urdió la partida con sus guerreros, entre quienes se encontraba David, a fin de someterles a la prueba del río, y ver quién tomaba el agua con la mano». A estos cuatro últimos, como señalamos, aunque los cita en el primer capítulo, no dedica posteriormente más comentario, en uno u otro sentido, como sucede con el resto, a quienes consagra al menos un capítulo de la obra. Como el mismo autor señala, esta circunstancia puede deberse a que, en un momento determinado, pudo darse cuenta de haber excedido la extensión que en un principio pretendía dedicar a este «breve» tratado.

Es éste algo más que un leve repaso a las vidas y significación de los profetas, complementadas también por el Viaje Nocturno, y por el del descenso del Corán. Cada viaje, con su particular matiz simbólico y evolutivo, se ve repasado por el autor frente a nuestros ojos, y el conjunto de todos ellos aparece como un gran viaje cósmico, con sus «resultados», o «frutos» (*natā'y*) materiales y espirituales.

Aunque hoy puede parecernos extraña y repetitiva en Occidente esta insistencia en los profetas, especialmente a través de su aparición en el Corán, como virtual base única del saber, debe verse en nuestra opinión bajo la óptica de que cada uno de esos «enviados» es más bien un símbolo depositario de una esencia, de una virtud o circunstancia universal, además de que sus viajes signifiquen «puentes y pasajes» a la realidad (cap. 45). En efecto, el propio Ibn 'Arabī afirma que «estos viajes son acueductos (*qanāṭir*) y puentes (*yūsūr*) erigidos para que crucemos por encima de ellos, hacia nuestras propias esencias y estados, pues Dios ha dispuesto (*naṣaba*) para nosotros un pasaje».

Como en todos sus escritos, tanto en su largo alcance como en las implicaciones más próximas, Ibn 'Arabī lleva las constantes citas coránicas, o las tradiciones del Profeta (*ḥadīth*), mucho más allá de cuanto de ordinario significan en la *sunna*, o dogma ortodoxo habitual. Representan para el autor verdaderas lanzaderas hacia concepciones gnósticas preexistentes, de amplio efecto respecto del cosmos y del hombre, aunque en una original y libre presentación. Con estos modelos humanos, al tiempo que de consecución divina, de búsqueda avanzada de la Unidad, Ibn 'Arabī intenta describir y ejemplificar una experiencia de manera palpable, hacerla viva (tal y como obrara también en su *Fuṣūṣ al-ḥikam*), explorando a través de los pasajes coránicos la unidad de la tradición. Todos estos personajes centrales ofrecen una enseñanza que conforma la realidad determinada de las infinitas existencias, al tiempo que distintas suertes de teofanía de los Nombres divinos. Son éstos, en el universo musulmán, la interiorización de la palabra divina, y resulta más que interesante identificar en dichas apariciones con rostro humano de la profecía las diferencias y similitudes entre los pasajes coránicos y los bíblicos.

Muḥammad, el «sello de la profecía», ocupa un lugar especial en esta obra, de cualidad, no cuantitativo, lugar dedicado a Moisés y al periplo que con su pueblo protagonizó por el desierto durante cuarenta años, como castigo por haber adorado al ídolo confundiéndolo con Dios.

Muḥammad es por excelencia la figura espiritual más consumada del Islam, quien con su ejemplo resume las enseñanzas del Corán y el núcleo mismo de la experiencia mística. Cualquier hombre posee en germen al «hombre completo» (*al-insān al-kāmil*) de la tradición espiritual musulmana, pero sólo él lo llevó a su último desarrollo, por lo que en el Viaje Nocturno y su inmediato ascenso a los cielos fue honrado con la visión del último cielo, ese que linda con la «nube» tras la que la última Esencia se vela.

Dado que en su obra *Fuṣūṣ al-ḥikam*, como decíamos, habla de 27 profetas, aquí nos dice Ibn 'Arabī que «podrían haber sido más viajes» (cap. 9): «Y nosotros, si Dios lo quiere, mencionaremos en este aligerado texto los viajes de los que tenemos conocimiento, ya sea por la ciencia o por la visión, del tiempo de los profetas —con ellos sea la paz—, así como los viajes divinos, y los de los entes espirituales (*ma'anī*), para así mostrar la admonición de cuanto debemos desear de los viajes. A pesar de que Dios menciona en el sagrado Corán numerosos viajes, efectuados a lo largo de centurias, nosotros nos hemos atendido a cuantos aquí siguen».

El Libro, según el propio Corán, viaja también entre Dios y el hombre, como se ve en la «bajada» del Corán en la azora del Destino, *Al-Qadr*, que Ibn 'Arabī recoge en el capítulo 20 del *Kitāb al-isfār*... El Corán desciende y, gracias a él, en su acto de desvelar los signos, el hombre asciende. Existen muchos grados del ser y de la comprensión del texto, tantos como seres humanos, y tras la bajada de éste, la función del hombre es ascender con el significado. En efecto, el Corán desciende, y es la interpretación en el corazón humano la que lo hace ascender de nuevo (C 41, 53): «Les mostraremos nuestros signos fuera y dentro de sí mismos», tiene todos los signos del universo.

El viajero pasa de un mundo a otro, *'abara i'tibār*, de la palabra material, pronunciada, a su desvelamiento; opera el desplazamiento del significado del ámbito literal al vivencial, y a la inversa: formaliza en una enseñanza los signos «vivos» de la existencia y hace palpables los signos «literales» del texto, así como los Nombres divinos en tanto que intermediarios entre los dos mundos. Se dan dos etapas (desde Él) y (hacia Él) ya que (en Él) ya no hay interpretación. Desde esta perspectiva, puede verse la interpretación o hermenéutica como un viaje a la fuente, al origen, *ta'wīl*, procedente de la raíz *Āla*, que significa «volver», «regresar», «conducir», *ma'āl* (llevar a su término). El *awwal* es lo

del primero, *awwalī*, lo primordial, original, elemental, el significado pri-
el mero; todo regreso al origen es un desvelamiento. En éste, el *tafsīr*
en ofrece al creyente los rudimentos con que esclarecer sus creencias, y tras
ri- él o más allá de él es posible el *ta'wīl* o vivencia del significado del
ue Corán; su etimología nos invita a considerar este significado... El «escla-
do recimiento» del *tafsīr* (*fasara*) lleva a desvelar (*kašafa*) el sentido.
la Desde ese punto de vista, el *Kitāb al-isfār*... es una de las obras más
gnósticas de Ibn 'Arabī, pues a través de los viajes de Adán, de Idrís o
27 Moisés se da una sublimación de la materia que hace posibles los viajes
s» posteriores, el de Muḥammad y los del resto de profetas y hombres.

e- La existencia se ve como un largo viaje de descenso, por el sufri-
la miento y posterior ascenso, con el gozo, tras la purificación. La interpre-
-, tación, pues, es un viaje de regreso; de la misma raíz que el sustantivo, el
ra *āla*, el instrumento, el utensilio para tratar algo.

A La creación significa para el Islam, pero muy especialmente para su
s, cara más espiritual, el sufismo, el desvelamiento (*ta'yallī*) sin fin de Dios
os a través del rostro multiforme de sus criaturas. En un famoso *ḥadīth*,
n- entre otros similares, la divinidad declara de sí misma: «Yo (Allāh) era
l- un tesoro escondido, quise ser conocido, y para ello creé entonces el uni-
El verso»⁸. El mundo de lo material también posee pues, desde esta pers-
n- pectiva, un origen supremo, que inspirado en la *reminiscencia* platónica
el hace pensar en los arquetipos, en el reflejo de las cualidades divinas, que
n cual sombra luminosa cae sobre lo palpable. En efecto, el telón de los
s- misterios del Creador posee en esta religión 70.000 velos de luz y som-
a- bras, según afirma también otro conocido *ḥadīth*, que consisten en la
intersección entre las capas o Atributos abstractos, *tanzīh*, de lo innom-
a brable, de cuanto no tiene posible imagen ni palabra para acercársele, y
el de aquello a lo que puede encontrarse una semejanza (*tašbīh*) con lo
n patente y tangible, siendo ésta la faz más «humana» de Dios, esa omni-
s presente cuando quiere vérsela, y de la que el Corán dice: «Adonde
e quiera que os volváis, allí está la Faz de Dios» (C 2, 115).

y Parafraseando un libro de Ibn 'Arabī, cuyo breve título consiste en

a ⁸ Para el concepto de «cosmos como teofanía», véase Sayyed Hussein Nars, *An*
- *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Londres, Thames and Hudson, 1978, y
o *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968.

dos atributos de la divinidad: la Majestad (*al-ʿîalāl*) y la Belleza (*al-ʿîamāl*), podríamos decir en una reducida fórmula que, para su concepción cosmológica, la Creación consiste en *al-ʿîamāl*, la Belleza, su rostro más visible, y *al-ʿîalāl*, su lado recóndito e incognoscible, la Majestad de lo Único⁹. El cosmos resulta ser, pues, un espejo de la divinidad, desde esta visión compuesto de infinitas profundidades, a la manera de corrientes superpuestas en un mar sin fondo. Puede también verse dicho espejo como una suerte de vaso comunicante con lo indecible, con lo irrerepresentable, y cuanto más pulido y limpio se halle, más visible se tornará en él la imagen, pudiendo mejor ofrecer de Él una forma fiel, que a partir de las esencias o arquetipos «fijos» (*aʿyān thābita*) será siempre aproximativa. Ésta es la labor suprema del hombre en el seno de la creación, ser un río emergido, a cielo abierto, calmo, que refleje el azul y en él su constante fluir de nubes, sin mancha y sin huella.

Pero en todo este paisaje de reflejos y profundidades existen fronteras, espacios simbólicos y a la postre físicos de delimitación, interpuestos entre el Creador y su Obra. En el capítulo décimo del *Kitāb al-isfār*..., que ahora nos ocupa, titulado «Viaje del Señor desde la oscuridad al Trono de la rectitud, donde se inviste del Atributo de Misericordioso», se habla de la nube que separa ambos orbes: «(Nos) ha llegado la narración, según la cual algunos hombres preguntaron al Profeta —que Dios le bendiga y dé la paz—: “¿Dónde estaba nuestro Señor antes de forjar la creación?”. Y él respondió —que Dios le bendiga y dé la paz—: “En la oscuridad (*ʿamā*)”, donde no había aire, ni arriba ni abajo”; la partícula “no” (*mā*) puede ser aquí negativa o relativa. Has de saber que esta oscuridad es la protección (*surādiq al-ulūhiyya*) divina, una gran barrera que impide al universo (creado) confundirse con la divinidad, y a ésta fundirse con el universo —quiero decir—, desde los límites esenciales (*ḥudūd al-dhātiyya*)».

La Esencia, el Misterio último, se halla pues rodeada de una «nube» que hace que no sólo estando una realidad en contacto con la otra no llegue a mezclarse o confundirse, sino que al tiempo ésta reciba, como la luna del sol, un impulso vivificador: la luz que la hace existir. Nada hay

⁹ El *Kitāb al-ʿîalāl wa-l-ʿîamāl* fue escrito en la primavera del año 1205 (h. 601) en Mosul. Basado en numerosas citas coránicas, en él trata Ibn ʿArabī de estos dos conceptos máximos de la divinidad, la Majestad y la Belleza, sugiriendo un tercer término, el de la Perfección, como contrapeso entre ambos.

tras esa especie de «nube del no saber» sino el Uno irradiante, la Realidad de realidades (*ḥaqīqa al-ḥaqā'iq*), que no depende ni puede ser contenida por ninguna otra, y cuya primera «aparición» en el espacio intermedio, el de la más alta inspiración humana, son los Atributos o Nombres divinos. Este mundo de la imaginación pura, de las imágenes aún no materializadas (*'ālam al-mithāl*), representa el cruce entre el plano horizontal y el vertical, la franja indeterminada (*al-barzaj*) en la que el espíritu comienza a corporeizarse, y el cuerpo se hace espíritu, asunto del que muy especialmente trata la alquimia, y a lo que la obra de Ibn 'Arabī hace numerosas referencias, entre ellas en *Al-futūḥāt al-maqqiyya*¹⁰.

Aun cuando pesado y opaco, el mundo sensible es de una forma u otra *ta'yallī*, manifestación divina, por lo que «la realidad» sigue siendo trascendente, ya que a Él vuelve, y no podría hacerlo si del todo le fuese ajena. «¡Somos de Dios y a Él volvemos!», reza en el Corán (C 2, 156) la famosa jaculatoria contra la adversidad... El mundo, por tanto, hasta en su materia más inerte es sagrado, representa el desembarco último del espíritu en el fondo de un camino de descenso, que fue hecho posible gracias a Él, que es lo único necesario.

Esta larga gradación del ser, el continuo en la Unidad de la Existencia, posee tres grandes rangos, por así decirlo esquemáticamente, con posibles y diversas subdivisiones, según quieran describirse y pormenorizarse, en referencia a la visión de Ibn 'Arabī. El primero es el mundo de la inmensidad divina (*al-ʿyabārūt*), la Esencia de Dios, que en su lejanía ontológica, en su Unidad absoluta (*aḥadiyya*) respecto de todo lo demás, no tiene manifestación ni vínculo directo con nada; de ahí la imagen vaporosa de la «nube», que de todo lo distancia y aísla. En el paso siguiente, trascendida esa «materia oscura», turbulenta, al tiempo que estática, insalvable desde este lado de la barrera de la percepción humana, la divinidad se da a conocer por medio de sus arquetipos o Nombres (*al-malakūt*), bajo forma de los cuales existe todo en el secreto del misterio absoluto, y a partir de los que surgen, tras la Santa Efusión (*al-fayḍ al-muqaddas*), las esencias (*a'ayān*) concretas o particulares. Éste es el mundo intermedio, al que antes nos referimos, donde las formas no se hallan aún concretadas, aunque ofrecen una matriz susceptible de solidificación. La imagen tal

¹⁰ *Kitāb al-futūḥāt al-maqqiyya*, cap. 63, pág. 403. Edición de Osmān Yahya, El Cairo, Dār al-kutub al-maṣriyya al-ʿamma li-l-kuttāb, 1993. Véanse igualmente en la presente edición los capítulos sobre Noé, y la «confusión» entre el agua y el fuego.

vez más cercana para los sentidos del hombre, en esta transición, sea el contemplar, por ejemplo, cómo durante el invierno en una roca mojada en la montaña el agua va tomando forma propia tras la caída de la tarde, hasta cubrirla con una capa blanca que adapta su molde abierto.

Este camino de descenso, en la irradiación de la divinidad, es lo que en la filosofía antigua y en la historia de las religiones se ha llamado «emanación». Muy resumidamente, significa ésta en una primera etapa un descendimiento, y posteriormente una mudanza, un remonte, en definitiva el que tiene como punta de lanza la reintegración de los seres a su fuente, mediante la evolución de las especies y los cuerpos (selección natural), en el plano general, y el propio esfuerzo en el particular, por los métodos soteriológicos que la humanidad ha desarrollado.

Relacionándolo con esta emanación, Ibn 'Arabī habla asiduamente del Intelecto Primero (*al-'aql al-awwal*) o Logos, como primera «manifestación» de la Esencia, identidad última de la divinidad, de la única Unidad. Aunque intente para ello encontrar en última instancia justificación en el Corán y la *sunna*, son evidentes las influencias neoplatónicas, herméticas, y sobre todo su experiencia e intuiciones personales.

De esta Unidad, que es fuente surgente de sí misma y en sí misma, ella dimana el resto de la creación, más allá del círculo de la «nube» que la envuelve y donde se resuelven todas las contradicciones: al ser estática/dinámica en la visión de Ibn 'Arabī, yendo mucho más allá de la visión ortodoxa sunní, sobre todo en la idea de la existencia «sin fin», constituye una inspirada aportación propia. Sería interesante a este respecto un estudio del *akbarismo* (ya en germen presente en *El Islam cristianizado* y *Abenmasarra y su escuela*, de Asín Palacios) sobre tales influjos helénicos, gnósticos, iranios y neoplatónicos, ya sea a través de los Hermanos de la Pureza, de Ibn Masarra, Al-Gazzālī, Ibn Rušd, etc.¹¹

¹¹ «Con las ideas plotinianas, Abenarabi aporta además al acerbo del pensamiento sufí el léxico griego, traducido o adaptado al árabe. No sólo en la psicología empírica normal, sino también en la metafísica, el vocabulario que emplea para expresar los fenómenos de conciencia, las facultades del alma, los principios o supremas categorías del cosmos, emanadas en jerarquía descendente, del Uno, el tránsito de la unidad a la multiplicidad, etc., está integrado por términos metafóricos cuyo sentido no se revela sin recurrir a la clave de sus modelos helénicos», Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Hiperión, 1990, pág. 260.

En efecto, y desde variadas perspectivas (de Maḥmūd Gurayb a Denis Gril), se ha estudiado mucho el ascendente y presencia del Corán y el *ḥadīth*, y más secundariamente de los filósofos árabes, pero quedan por esclarecer todas estas poderosas trazas no musulmanas, que enriquecen las esferas del pensamiento de las que venimos hablando.

Ejemplo de lo antedicho es que en Ibn ‘Arabī el concepto de Logos, la teología del Verbo creador, tiene una estrecha relación con la de Filón, filósofo en quien confluyen las ramas semita y griego-estoica, por lo que nos parece interesante detenernos unos instantes en este pensador alejandrino. No es la Palabra, en este universo mental, sólo un «decir», sino un «hacer», tal es su diferencia cualitativa; el lenguaje se torna en poder genesiaco. Esta visión, que influencia el Evangelio de san Juan, es cercana a la que se refleja en el Islam, aunque evidentemente no en cuanto «Verbo hecho carne», sino como Verbo creador que hace surgir todo de la nada, o más exactamente, de la Esencia incognoscible. También según Filón, «la sombra de Dios es su Logos...»¹². Él es el único Ser necesario, al haber emanado de Él todas las criaturas: el Amor, la Misericordia y la Clemencia recorren el universo creado, y son su gran motor.

El Logos aparece también en Filón como el piloto del cosmos: «El Logos es el cochero de las potencias y el Legón el que es transportado y quien da órdenes al cochero para conducir correctamente el universo»¹³. En este sentido, y aplicado ahora a Ibn ‘Arabī, en cuanto a la transmisión del conocimiento divino en la Creación, cada Profeta resulta para él una suerte de logos parcial, aunque no sea el Logos, sino tan sólo una parte, pues los enviados a los que dedica este libro representan una faceta o reflejo vital de la Verdad, que no la agota. Sucede de la misma manera en que podemos tener una visión de la llama de una vela más arriba, más abajo, más lejos o más cerca, según variemos nuestra posición, muy cercana, llegando a sentir incluso su calor, haciéndonos llorar si nos situamos muy cerca, pegándola al entrecejo, o, por el contrario, apenas ver

¹² Véase el *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Jean Daniélou, Madrid, Taurus, 1962, pág. 187.

«El Logos está, por una parte, en relación con los ángeles, que son llamados también *logoi*; está en relación con las ideas-arquetipo del cosmos, que también son llamadas *logoi*; y está, finalmente, en relación con el espíritu humano, que también es un logos», *op. cit.*, pág. 186.

¹³ *Ibídem*, pág. 206.

dicha llama si nos alejamos mucho; todo ello es posible, pero en ningún caso tendremos la llama misma.

En Filón, el Logos brota de la Sofía o Pensamiento divino, y guarda estrechas similitudes con la Unidad de la Existencia de Ibn 'Arabī. Según el pensador alejandrino, «el Logos eterno de Dios es el sostén muy resistente y solidísimo del universo. Extendiéndose desde el centro a las extremidades y de las extremidades al centro, recorre el curso de la naturaleza invenciblemente, reuniendo y estrechando entre sí todas las partes»¹⁴. La Unidad de la Existencia, concepto, como apuntamos, que aunque no aparece en la propia obra de Ibn 'Arabī sí se deduce de ella, se basa en que las cosas no pueden ser absolutamente ajenas a la divinidad y constituir una unidad aparte... Él es quien otorga el *wu'yūd*, la «existencia», a los seres y cuerpos.

En el mismo sentido que respecto al Logos, además del Corán y del *ḥadīth*, que dice son sus únicas fuentes, Ibn 'Arabī emplea conceptos claramente tomados de la tradición filosófica griega, como son el Ser, *wu'yūd*, y la existencia. Procede esta palabra, única en árabe para los dos conceptos emparentados aunque distintos, de una raíz muy rica en significados, que significa «encontrar»: *WaYaDa*. Se aplica en términos absolutos a Dios como Ser, y al cosmos como totalidad, aquello que posee una vida y una manifestación. Dios se encuentra en todo, pero no todo se encuentra, o «es consciente» de encontrarse, en Él. Los seres particulares poseen *wu'yūd* en tanto que sustancia prestada o comunicada por Dios.

Nombres

Son los Nombres divinos en el *taṣṣawuf*, y especialmente en la obra de Ibn 'Arabī, arquetipos definidos y relativamente comprensibles por la mente humana, pero no como figuras estancas, como burbujas que en el vacío floten aisladas, sino como grandes líneas maestras de clarificación y división de la existencia, *wu'yūd*. En efecto, los Nombres operan en este orbe mental como una suerte de «filtros» de la primera emanación de la Esencia, como cristales de refracción de la luz primordial e incondicionada. Podemos por ello imaginarlos simbólicamente como grandes

¹⁴ Ibídem, pág. 189.

arcos iris que, a manera de cúpulas de la creación sobre el mundo supralunar, imprimen e influyen cada una, con sus diversas cualidades, en las criaturas y los actos que bajo ellos se dan. Él, la divinidad, no es sus Nombres, no se reduce a ellos, mas tampoco de ellos se distingue, o mejor dicho, de ellos no es diferente.

Lo múltiple posee un plano de existencia, *wu'yūd*, absolutamente distinto de la Esencia, que en sentido estricto es la Existencia Única. Fuera del Ser, que todo lo creó, no hay nada; ella es quien otorga la existencia a todos los seres parciales. Mas de esta Esencia genesiaca desconocida sólo podemos entrever lo que ella quiera, según queda atestiguado en la conocida aleya del Trono, en virtud de la cual los hombres no abarcan «su ciencia», «excepto lo que Él quiere» (C 2, 255).

El Dios de acción combativa y punitiva, manifiesto en algunos de los 99 epítetos o Nombres que de la divinidad aparecen en el Corán, se da conjuntamente con el de los actos amables y compasivos, por más que este último sea con diferencia el mayoritario. A pesar de ese hecho, numéricamente incuestionable, en el Corán aparece un constante contrapeso entre ambos extremos, pues Él es quien honra (Al-Mu'izz), pero también quien humilla (Al-Mudhill), el que acepta el arrepentimiento (Al-Tawwāb), pero igualmente el Vengador (Al-Muntaqim), el que prohíbe (Al-Māni'), y quien concede beneficios (Al-Nāfi'), el que rebaja (Al-Jāfiḍ), y al tiempo el que eleva (Al-Rāfi'), y el Indulgente (Al-'Afuww). Y ello es así porque Allāh se halla más allá de lo creado, y en sí une los opuestos: es el Manifiesto (Al-Zāhir) y el Oculto (Al-Bāṭin), quien constriñe (Al-Qābiḍ) y quien expande (Al-Bāsiṭ); es, en definitiva, el Primero (Al-Awwal) y el Último (Al-Ajīr)¹⁵. Esta aparente contradicción de la naturaleza divina, junto a la necesidad de superarla, se halla, sin embargo, impresa en el Corán mismo. La clave de su resolución consiste en que se trata de un Dios que está constantemente dándose a conocer, al tiempo que siempre se oculta, en una paradójica alternancia instantánea. De ahí que la fe (*īmān*) y el esfuerzo para hacerse con el

¹⁵ «Los nombres más bellos», *al-asmā' al-ḥusnā*, aparecen en número de 99 en el Corán, y según un *ḥadīth* (transmitido por Abū Hurayra) «Dios posee noventa y nueve nombres, cien menos uno. Quien los enumere entrará en el Paraíso. Él es el único, y le place que sus Nombres sean enumerados uno a uno». Distintas escuelas de teología musulmana han expresado la idea de que Allāh posee muchos más Nombres, incluso en número de varios miles, aunque éstos son menos conocidos.

conocimiento (gran *îihād*) deban ir de la mano en un camino de amor supremo e interpretación, que en ningún caso resulta fácil ni inicialmente dado.

Resulta una percepción bastante común el que con el regreso a la propia casa, tras una salida más o menos larga, el aspecto material de los viajes, los nombres y detalles, se olvide, pase, y lo que queda de su transcurso sea el aprendizaje, los momentos decisivos, los «resultados», en definitiva, «los frutos». Ésa es la «ciencia» que según el famoso *ḥadīth* se ha de «buscar aunque sea en la China». El viaje, con sus constantes pruebas, lleva al *sālik* (caminante) a los límites de la percepción, es el gran resumen, la síntesis por excelencia. Es también de señalar en cuanto a los *ḥadīth*, que en el capítulo 53 del presente texto se cite el archiconocido «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor», que, especialmente en el caso de Ibn ‘Arabī, resulta una declaración de principios. Desempeñan un gran papel la reflexión y la inteligencia a la hora de analizar tales enseñanzas, y en ese sentido el viaje es un motivo de interpretación de situaciones paralelas a las que aparecen en el Libro (el Corán), y en ambos casos mediante tal interpretación se descubre el cosmos, y éste explica aquél.

Se trata de viajes «terrestres» al tiempo que «celestes», es decir, aunque en los medios son absolutamente distintos a los recorridos con el cuerpo o con la imaginación, *jayāl*, en lo cualitativo resultan similares, ya que ambos se encuentran unidos por el simbolismo de los viajes. «Cuando el hombre viaja en el mundo de la imaginación, debe llegar a las “realidades superiores” (*ḥaqā’iq*), esencias no manifestadas o arquetipos últimos. Allí ve las cosas tal y como son, recibiendo el don (*wahab*) absoluto, incondicionado por ganancia alguna, y entonces “come por encima de sí mismo (*yakul min fawqihī*) tras haberlo hecho bajo sus pies”».

Cuando se viaja hacia el conocimiento (*tasāfara ilā al-ma‘ārifā*), el hombre se encuentra ciego y perplejo ante la imagen fulgurante de la totalidad, no sirven los sentidos humanos para describir cuanto está más allá del Loto del Límite (véase el capítulo 12); de ahí la importancia del símbolo. El viaje es un ir más allá de los límites habituales, un habituarse a romper de manera constante las fronteras de la mirada, para encaminarse a lo que no se conoce; de ahí la desorientación que en determinados altos causa la ruta. El viaje se convierte pues en símbolo cuando refleja otra realidad que lo trasciende, que se halla más allá de

cuanto los sentidos perciben, aun cuando la marcha terrestre, material, resulta imprescindible para llegar hasta ese punto; el símbolo revela pues, al tiempo que oculta. La imaginación (*ja'yāl*) es el habitante intermedio entre los dos mundos, aquella que accede a ver la teofanía en las formas (*ta'yāli fī šuwwar*) (cap. 60). El viajero es quien transita entre ambos mundos, el *tar'yumān*, el traductor, quien domina el «camino vertical», quien hace pasar al discurso abstruso de las apariencias al significado interno, quien interpreta. Existe para el simbolismo un arquetipo o camino superior, el cual posee también abajo su reflejo, y resulta en ese sentido una hierofanía, una mostración divina, de forma especial en el viaje, que, al igual que todo símbolo, con un ver y sentir «material» destapa, «revela» lo imperecedero. Respecto al símbolo, Mircea Eliade señala que es «una realidad sagrada que ninguna otra manifestación es capaz de revelar», lo cual se aplica de la manera más cumplida al viaje. Paralelamente, la lectura simbólica, el *ta'wīl*, discierne más allá de la aparente distancia absoluta entre lo sagrado y lo profano. Este viaje continuado de la interpretación profunda (*iṣṭinbāt*) es el arte de acceder a la tierra intermedia, al istmo entre los dos mundos (*barzaj*), y en su marcha conjuga tanto la «horizontal», en la que han de interpretarse los signos que aparecen, como la «vertical», la de la revelación de tales signos. La horizontalización de la vertical resulta pues una paradoja del discurso de lo inefable. El camino vertical, hacia arriba, es el viaje supremo, propio del hombre, que nos propone Ibn 'Arabī, antes de la fusión en Él, consistente en la interpretación del mundo intermedio y del cosmos, *'ulūm al-barzajīyya wal-kawnīyya*.

Viaje exterior e interior; el primero es el de la horizontalidad, y el segundo el de la verticalidad, del descenso y de la ascensión, en definitiva, del viaje de la interpretación.

El camino, apegado como se encuentra a la tierra, está también a la vez abierto al cielo, tiene pues un simbolismo tanto telúrico como celeste, y el hombre, habitante ocasional del mundo intermedio, actúa de espejo entre ambos. Se trata de un viaje ejercido desde el rostro humano de uno mismo hacia el Rostro de la divinidad. Exteriormente puede llevarse una vida ordinaria, pero el viaje interior emprendido conduce al descubrimiento de quiénes somos, que para entonces ya es reflejo, tras las máscaras del yo, de otra realidad que nos trasciende.

Desde este punto de vista, el viaje es un juego entre el exterior y el interior. Tal es el caso del viaje de prueba de Jacob, tratado en el capítulo

46 del *Kitāb al-isfār*..., en el sentido a menudo aquí empleado de viaje no como periplo espacial, sino interior, mental: inseparable de sus pruebas y del sufrimiento a ellas asociado.

Se experimentan en este sentido, en ese camino, muchas sensaciones y vivencias por definición cambiantes, unas gratas y otras aterradoras... Son las circunstancias, los estados, *aḥwāl*, de la raíz HALa, que significa «transformarse», «cambiar». Son como fuegos, fugaces y pasajeros. Su papel es a la postre reconciliar todos los opuestos: lo corporal y espiritual, trasunto de lo visible e invisible, del sufrimiento y del gozo, de lo palpable y lo infinito.

Es bien sabido, sobre este particular, que en la terminología del *taṣawwuf* se diferencian meridianamente el *ḥāl* (exterior) y el *maqām* (interior). El camino aquí se recorre paso a paso, dando cuerpo a los atributos divinos. La distinción que Al-Gazzālī opera entre ambos términos es la de *ḥāl* como «acto» y *maqām* como «ciencia». El primero supone el mundo reactivo de las emociones: *ḥusn*, tristeza, y *ṭarab*, gozo; *qabd*, aprieto, y *bast*, expansión; soledad, *wahṣa*, e intimidad, *uns*, además de muchas otras: temor, *jauf*, atención, *marāqaba*, contemplación, *muṣāhada*, amor, *maḥabba*, etc. Es el *ḥal*, pues, una experiencia, mientras en el caso del *maqām* se trata de una conquista por el esfuerzo, de alguna manera construida en el camino de subida hacia la presencia divina (*al-ḥadrā' al-ilāhiyya*). De ahí que proceda de la raíz Aqāma, que significa «establecerse», «residir», es decir, la estancia que se ha conquistado mediante las pruebas anteriores del camino, que se han resuelto y se han constituido en paciencia, *ṣabr*, *riḍā'*, satisfacción, *ṣukr*, gratitud, *ṣiḍq*, sinceridad, etc. Según diversos autores, estas moradas espirituales que motejan el largo camino en pruebas de purificación hacia la Presencia de Dios son 7, 12 o 20, y suponen una consecución, un logro, frente al terreno poco firme de los *aḥwāl*, que son transitorios, y no siempre obedecen a la voluntad y saber del caminante (*sālik*).

Como decíamos, existe un avance lineal, horizontal del camino, y otro vertical, que ejemplifican estos dos casos. Frente a este paisaje, que mira tanto al cielo como a la tierra, en ocasiones desgarradoramente opuestos, está la interpretación, la búsqueda del significado, que trasciende las aparentes oposiciones.

El *ta'wīl* o interpretación espiritual es el lugar en el que los dos mundos o mares se encuentran, donde lo palpable y lo oculto, lo audible y el silencio, se dan la mano, donde como señala un dicho sufí «el espíritu se

hace cuerpo y el cuerpo espíritu». En esto consiste el viaje de la interpretación, que no está teorizado en el *Kitāb al-isfār...*, aunque sí sugerido a lo largo de todo él: en establecer correspondencias entre un mundo y otro, y obtener frutos mediante la purificación y la sublimación, que en este caso significan la búsqueda del sentido último. Se impone la necesidad de la pureza de corazón del intérprete para trasponer las realidades del mundo de la imaginación –visión y sueño– a la «realidad», y a la inversa. Es nadar en las aguas de dos mares al mismo tiempo, por aguas frías y calientes, el mar de la experiencia y el de las similitudes (*'ālam al-mithāl*), el mar de los arquetipos, cuya revelación cambia según quien los «percibe», pero en sí mismos no varían, y el mar de las olas concretas, en movimiento constante. El viaje es, en definitiva, un cruce de un medio a otro, un cruce, *'ubūr*, «de significado por la transposición» (cap. 42); ese pasaje conduce al sentido, «pasar» del sueño a su significación, *ta'bīr al-rū'yā*.

El denuedo por intentar comprender a la divinidad mediante sus Nombres, por el entendimiento, y en su similitud (*tašbīh*) con la naturaleza que a través de nuestros sentidos conocemos, está basado en que nada existe que no la nombre. En el extremo opuesto se encuentra el dios de los filósofos (*tanzīh*), o el del Islam más rigorista, quien a todas luces no puede ser amado, tal vez sí respetado o temido, como se teme o respeta lo desconocido, pero nunca amado. La perspectiva de Ibn 'Arabī, junto a buena parte del *taṣṣawūf*, es por el contrario el *maḥabba*, el Amor como lugar de encuentro y descubrimiento de lo desconocido. Por este motivo, en el plano humano de la necesidad de la comprensión intelectual, pero también del afecto, se propicia una constante dialéctica entre estos dos extremos: aquello de lo que pueden tenerse vislumbres por sus similitudes con la creación, o propiedades del *wuḥūd*, y la abstracción pura. Situado en esta tesitura, y para que de una manera mínima e intuitiva el hombre pueda comprender esta totalidad vertiginosa e inabarcable que se le escapa, precisa ejercer la superación de opuestos, en los que su experiencia cotidiana está basada. Mas la tarea es una «vía» larga y difícil, como queda dicho; de ahí la metáfora constante del viaje sin puerto final de llegada, pues no es posible poner uno de tales extremos totalmente a expensas del otro, sino que es necesario armonizar ambas formas de conocimiento de la divinidad.

Todos los nombres coránicos de Dios representan algún aspecto de la existencia, *wuḥūd*, son signos supremos suyos, cuya última realidad,

como apuntábamos, no está en los seres, sino en la Esencia de la que proceden¹⁶. Dado que ésta es ignota, lo primeramente conocible por la mente humana de ella son sus Nombres, que configuran la relación entablada entre la divinidad y su creación: el cosmos. No son tanto, pues, dichos Nombres, algo «de» Dios abstraído de la existencia, sino el vínculo inefable de la Esencia con los principales semblantes del cosmos, aunque sólo de reflejo o acercamiento, puesto que no se queda de ellos prendida. La lectura en la escala del hombre es que cuanto más se aproxime éste (en su mezcla de luces y sombras en sí mismo) a dicha armonización, y por ende a la unidad, más cerca se hallará de su Señor, y más efectivamente resolverá sus propias contradicciones, las mismas que le plantea la existencia¹⁷.

De entre los 99 que aparecen en el Corán, sobresalen numerosos Atributos de Dios que guardan una relación directa con su papel como Creador (Al-Jāliq). Son los siguientes: el Iniciador (Al-Mubdi'), el Regenerador (Al-Mu'īd), el Vivificador (Al-Muḥyī), el Único (Al-

¹⁶ «For Ibn al-ʿArabī, the divine names and attributes are a bridge between the non-phenomenal and the phenomenal, both epistemologically and ontologically. In other words, without the divine names revealed in scripture, no one could gain full knowledge of *wujūd*'s modalities. The names denote the actual reality of *wujūd*, and hence they delineate the modes in which *wujūd*, comes to manifest itself through its "signs", the things of the cosmos.» W. Chittick, *Imaginal Worlds. Ibn al-ʿArabī and the Problem of Religious Diversity*, Nueva York, State University of N. Y. Press, 1994, pág. 21.

¹⁷ «The "subjective" polarisation of this system –we mean by that the fact that terrestrial position of the human being serving as fixed point to which will be related all the movements of the stars– here symbolises the central role of man in the cosmic whole, of which is like the goal and the centre of gravity.» Titus Burckhardt, *Mystical Astrology. According to Ibn ʿArabī*, Louisville, Fons Vitae, 2001, pág. 10.

El conocimiento de Ibn ʿArabī sobre la ciencia cosmológica era básicamente avicenniano, y proveniente del *kalām*, basado en cuanto se deduce del Corán y el *ḥadīth*, con el vago cúmulo de traducciones de libros helénicos ptolemaicos. La de Ibn ʿArabī, evidentemente, es una cosmología profética (véase W. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, pág. xii) no científica, que el hombre, como microcosmos, puede intuir acerca de la constitución y continuidad del cosmos; a la manera de *Ḥayy Ibn Quzzām* (obra de Ibn Ṭufayl), quien mediante una «filosofía natural», criándose e instruyéndose a sí mismo, deduce la constitución de la vida y accede al conocimiento de Dios, en cumplimiento del *ḥadīth* «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor».

Wāḥid), el Guía (Al-Hādī), el Originador (Al-Badī'), el Permanente (Al-Bāqī), el Formador (Al-Muṣawwir), quien da todas las cosas (Al-Wahhāb), el Sustentador (Ar-Razzāq), quien expande (Al-Bāsiṭ), el Preservador (Al-Ḥafīẓ), y quien da el sustento (Al-Muqīt).

Aunque a otra escala absolutamente distinta, también el hombre posee este papel «constructor» y «guía», por lo que podría denominarse, en este sentido, «creador creado». El hombre (*jalīfa* = representante de Dios en la tierra) aparece en el Corán como el símbolo más destacado de la creación, de alguna manera como su eje; su alma es reflejo del cosmos, es el ser creado que puede tener una visión más próxima de la totalidad, y por tanto de su lugar en ella; lo que ocurre es que tal visión adviene tras un largo esfuerzo común (historia) e individual de interpretación (*iṭtihād*).

La naturaleza del hombre en el seno de la creación consiste pues en ser la revelación visible (*ta'yallī*) de los Nombres divinos. En la medida en que actualiza todas sus potencias humanas, más se aproxima a Dios, tornándose en una manifestación de los Atributos divinos, cuyo último paradigma fue el Profeta Muḥammad, como «hombre total» (*al-insān al-kāmil*), expresión humana del Logos. El objetivo del ser humano, especialmente el espiritual, es el viaje a través del universo, que es su medio natural, y esta cosmología de revelación o simbólica le ofrece ciertas claves para poder hacerlo, sorteando los peligros, identificando las futuras metas y recogiendo de todo ello frutos. Tal viaje es un constante «abrir puertas», imagen que Ibn 'Arabī emplea en varios lugares, lo que lleva a una visión de sus *Futūḥāt al-makkiyya*, su obra máxima, enciclopedia de todas las ciencias y saberes relacionados con el *taṣṣawuf*, como la dilatada serie de tales «aperturas» espirituales.

A la hora de concebir la presentación más adecuada de una traducción, y los comentarios adjuntos a un texto como el presente, caben varias opciones, más o menos válidas, según a quién vayan dirigidas. Una, la mas habitual, consiste en darle un carácter que podríamos llamar crítico-académico, destinado a arabistas y especialistas, con un consistente aparato sistemático de notas y referencias bibliográficas. Suele este caso llevar aparejada una traducción más bien a pies juntillas, al tiempo que tiende a primar, digamos, la «forma» del texto (sintaxis en la frase, etc.) sobre el espíritu del mismo. Dicho de otra manera, literariamente

queda en este caso a medio verter al idioma «puerto», como un metal derretido en una horma y no llegando a cuajar del todo en la otra: con suerte, el oro se convierte en plata. Debe tenerse también en cuenta, en ese sentido, que de no tratarse de una versión con fines únicamente lingüísticos o académicos, serían insostenibles en la traducción a una lengua neolatina moderna las reiteraciones de ciertas palabras, hasta cuatro veces en una sola frase. Tal es, por ejemplo, el caso en este texto, ciertamente difícil y críptico en ocasiones, del vocablo conductor: el «viaje», que hemos traducido por marcha, recorrido, travesía o trayecto, cuando estos ligeros giros o modificaciones de significado nos han parecido justificados —ya que, como es sabido, los sinónimos absolutos no existen—, con el objetivo de no recargar demasiado su lectura.

Algo que de manera general resulta sabido respecto a la lengua árabe, pero que conviene recordar, es la gran polisemia de la que gozan, y a la vez padecen, sus palabras. Un mismo término puede al mismo tiempo significar varias cosas, en ocasiones abstractas y en ocasiones concretas, siendo otras incluso totalmente contradictorias, como por ejemplo *maqām*, vocablo a menudo utilizado en este texto, y que significa tanto «lugar» como «estancia», «situación», «estación», «dignidad», «tumba de santo», etc.

Aun sin prescindir del necesario complemento orientador, creemos que resulta también posible abordar la obra «clásica», no con una pretensión de erudita exhaustividad en su presentación, sino situando el énfasis en el acercamiento a la vivencia, o el conocimiento, que letra tras letra se nos quiere transmitir. Ello resulta especialmente de agradecer en textos de contenido poético o/y místico, en los que no es el lenguaje un mero transmisor, sino una entidad viva y de reflexión en sí misma. Esta última vía o «camino de en medio» del trujimán que quiere orientar sin perder de vista la palabra misma, ni el aliento vivo de quien la escribió, es por la que aquí nos hemos inclinado.

No son, en nuestra opinión, de gran interés para el lector culto en general los extensos cuerpos críticos destinados a los autores clásicos, sean éstos occidentales u orientales, poéticos, místicos u otros, especialmente si ello es a costa de desvirtuar el texto mismo, ahogándolo en una nebulosa de notas y referencias. Resulta más que cierta la dificultad de traducir a Ibn ‘Arabī a una lengua fluida, pues sus frases son reiteradamente entrecortadas, con sobreentendidos y subordinaciones, al tiempo que provistas de numerosos fragmentos intercalados del Corán y *ḥadīth*.

Debe sortearse por ello el riesgo, como Chittick reconoce, de que existen pasajes en Ibn 'Arabī intraducibles, «without mountains of commentary»¹⁸. Este *corpus* de notas puede naturalmente ofrecerse, junto a la traducción, aunque no como una condición *sine qua non* de la misma, sino cuando sirva de orientación y de utilidad real en una ulterior profundización, aunque siempre por añadidura al texto traducido, como un plus instrumental para su esclarecimiento y transmisión. Ciertamente es que en esa medida las capacidades literarias y lingüísticas del traductor son puestas más intensamente a prueba, y la lupa situada sobre la frase puede dar vértigo al literalista. Mas lo literal no está reñido con lo literario. El objetivo de todo ello, pues, aun cuando en castellano sea imposible mantener los juegos de palabras, rimas internas, o los sonidos recurrentes, es concentrar la atención en el escrito mismo y su expresión, por lo que, y a pesar de la dificultad señalada, querríamos conservar una lectura relativamente tersa.

Es a este respecto de la exigencia de la proximidad, el recordar cuando en *Los signos en rotación* Octavio Paz señalaba que en el siglo XX «somos contemporáneos de todos los hombres». Creemos que, más que una aproximación libresca, se precisa hoy una imagen viva y palpable del texto en el que deseamos entrar, dado por entendido que la apoyatura de tal acercamiento no está suprimida, sino comprendida y trascendida, y que su objetivo no es crear alejamiento, sino más bien a la inversa. Aunque en otro campo distinto al que aquí tratamos, Malinovski sugirió que para entender al otro «hay que implicarse en un universo emocional, antropológico». Cuanto más próximo sea el mundo de la obra propuesta, más podrá ofrecerse de lo traducido una imagen enriquecida. Es cierto que puede haber abusos en esa «empatía» con la obra, por lo que siempre se hace necesaria por parte del traductor (trujimán: intérprete) una cierta «distancia», la mínima imprescindible para traducir al autor y no hablar por él. Quien lee, quien reinterpreta una experiencia, un determinado legado, a través de unas líneas escritas, es en última instancia quien siempre juzga. En definitiva, un libro en otra lengua es aquello que se halla «tan lejos y tan cerca» del lector, transmite un conocimiento y unas experiencias que, para que revivan en quien mediante la palabra se aproxima a ellas, deben ser recodificadas. Lo que ha de subyacer en el fondo

¹⁸ En su discurso «no va al grano...»: «There is no "point" because there is no end». W. Chittick, *The Self-Disclosure...*, pág. xi.

del recipiente debe ser una inquebrantable ética por parte del traductor en no «inventar» nada, por el hecho de hacerlo atractivo o comprensible, que no se encuentre justificado en el escrito mismo. A todo esto debe añadirse el hecho de que la enseñanza en el sufismo es tradicionalmente primada de manera viva y directa: a través de la palabra pronunciada, haciéndose así ésta la expresión de la energía interior. Sostenida por el Soplo, por el hálito, siempre va más allá esta transmisión que la libresca y de letra escrita.

Este en el que estamos a punto de embarcar es un viaje en cuanto que «desvela» unos frutos y enseñanzas, y los desvela en la medida en que es un viaje. Como antes señalamos, su tesis principal consiste en que los desplazamientos que conocemos mediante el Texto revelado, y por las tradiciones del Profeta, contienen, «revelan» unos saberes que resultan muy útiles a los hombres, y de los que pueden beneficiarse. El Viaje Nocturno de Muḥammad y su posterior ascensión al cielo, como es sabido, dio toda una literatura inducida a finales de la Edad Media en Europa, cuyo ejemplo máximo fue *La Divina Comedia*¹⁹. El título, que en ese sentido podría ser literalmente vertido como «Libro de la manifestación (o del desvelamiento) de los resultados (o productos) de los viajes», lo hemos traducido –creemos que justificadamente– por *El esplendor de los frutos del viaje*. Poseen estos frutos por sí mismos un singular «esplendor», son «espléndidos» o «esplendorosos», por cómo se revelan o manifiestan a través de los profetas que a lo largo de un viaje eterno los encarnaron; su misión fue la de recorrer un camino divino que, como tal, no tiene fin²⁰.

¹⁹ Véase en la bibliografía *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, de Miguel Asín Palacios.

²⁰ Para describir estos resultados, tanto materiales como espirituales, del viaje, que en su curso, en tanto que «frutos» (*natā'iy*) o enseñanzas, al buscador le son desvelados (*īsfār*), Ibn 'Arabī emplea el verbo *AsFaRa* (brillar, resplandecer, amanecer), con la partícula 'an, que significa «producir, resultar»; es decir, aquello que se revela, lo que resplandece por sí mismo. De la misma raíz procede también el sustantivo *sifr*, que además de «viaje» y «crepúsculo» significa «libro», en especial sagrado.

El propio Ibn 'Arabī destaca en el capítulo 17 que el viaje desvela, *asfara*, su Rostro, *muhayyahu*, al tiempo que motiva la «manifestación de un mundo celestial», *wa nata'ya zuhūr al-'ālam al-'alawī*, así como emplea el término *yusfiru* (= que desvela) aplicado al viaje, pues «desvela los caracteres de los hombres» (*yusfiru āhlāq al-riyā'āl*) (cap. 31).

Es ésta una obra «de juventud» de Ibn 'Arabī, que escribió durante su estancia en Fez, hacia el año 594/1198²¹, y forma parte de los tratados o cartas, *rasā'il*, publicadas en Hayderabad en 1948. De este texto existen diversos manuscritos con ligeras variantes, por lo que ha sido de una gran utilidad la edición elaborada a partir de varios de ellos, que acompaña la traducción al francés (la única hasta ahora existente) de Denis Gril²², a quien desde aquí agradecemos su meticulosa labor.

Este de la creación es pues un viaje paradójico, «dentro» y «fuera» del sí mismo de la divinidad, a través de las innumerables criaturas, entes y cuerpos celestes, pobladores de un cosmos que, con sus casi infinitos componentes y vestiduras, comparte la Unidad de la Existencia, ésta, sí, infinita.

Tal y como nos dice Ibn 'Arabī al inicio del capítulo 2 de la presente obra, «los viajes, según Dios los ha determinado, son sólo de tres especies, y no de cuatro: el viaje desde Él, hacia Él, y en Él. Este último es el del extravío (*altīh*) y la perplejidad (*hayra*)». Y prosigue: «Respecto a la travesía proveniente de Él, su beneficio se encuentra en ser, mientras que por el viaje en Él se gana nada menos que a Él mismo. Los dos viajes (desde y hacia) poseen un fin al que se llega y donde se para, en tanto que el del extravío no tiene límite», pues su medio, la divinidad misma, se halla en constante renovación, en un «proceso» instantáneo y al tiempo sin fin.

El viaje «desde» Él puede ser de «rechazo» o «elección», y comporta las obras y las creencias, mientras que el viaje «hacia» Él consiste en la reflexión, y el viaje «en» Él es la elección misma. Son tres momentos o escenarios los dibujados: dos de ellos significan sendos movimientos activos, de ida y vuelta, siendo uno aparentemente pasivo, estático, aunque en realidad no lo sea, pues la divinidad se halla en un flujo perpetuo por ella generado, que escapa a cualquier descripción²³.

²¹ Aunque no se sabe con seguridad, por su similitud de tema y composición con el *Kitāb al-isrā'*, puede haberlo redactado en fechas cercanas (594/1198), durante su estancia en la ciudad de Fez. Véase Claude Addas, *Ibn 'Arabī ou la Quête du Soufre Rouge*, París, Gallimard, 1989.

²² Denis Gril, *Le Dévoilement des Effets du Voyage*, París, Éditions de L'Éclat, 1994.

²³ El Šayj al-Akbar refiere desde el principio (cap. 2) del *Kitāb al-isfār*... que existen tres tipos de viaje: desde Él, hacia Él y en Él, siendo ésta una gradación resumida de los

El viaje «desde» Él y el viaje «hacia» Él parecen a la postre fundirse, pues transitan por un mismo punto de paso, aunque en dos segmentos invertidos, tomando sendas direcciones distintas.

El cosmos entero se encuentra de camino, *in fieri*, se halla sostenido y secretamente motivado en su infatigable movimiento por el Aliento del Compasivo. No hay galaxia, especie viva, ni siquiera mineral en el seno más recóndito de la tierra, que permanezca absolutamente estático. Todo en la naturaleza participa de la dinámica de la renovación, desde las galaxias a las plantas y los animales; parece dibujar una espiral, inscrita en cuanto existe, por lo que se da siempre un movimiento centrífugo (desde) o centrípeto (hacia). Acerca de la espiral y sus poderes en relación con la geometría sagrada, señala en un interesante libro Jill Purce: «This theme recurs in a more or less explicit form in most traditions of the world materializes and man spiritualizes along the same spiral. It is the breathing of the cosmos. With the exhalation the spirit contracts, creates, and *involves* or winds into matter; this is the creation of the world by the breath of God. With the inhalation, matter expands and *evolves* or unwinds into spirit. Man is the heart and microcosmic controller of this pulse. By becoming conscious he is inhaling – effecting the return breath»²⁴.

Si quisiéramos representar estos tres movimientos, para una mayor claridad figurativa, tal vez podríamos hacerlo en dos posibles imágenes, una espiral y otra circular. En la primera, el movimiento «en Él» sería el origen y el fin de toda dirección, mientras que en la circular lo sería el

múltiples estados del ser, desde la lejanía a la proximidad, desde el inicio del viaje al regreso hacia el Creador. A este último lo llama de «la errancia» (*safar altīh*), pues por lo infinito de su espacio es un viaje sin fin (*wa safar altīh la gāya lahu*). Completa Ibn ‘Arabī esta idea de los tres viajes en el capítulo 7 del *Kitāb al-isfār...*, operando una subdivisión de cada uno de ellos: desde Él (de tres clases) es propio de quien comienza a tener «distinción» y «elección»; hacia Él (también de tres clases) es el de quien siente la familiaridad divina, como los hombres de religión y los filósofos; y en Él (de dos clases): el que sólo transitan los profetas y sufíes.

²⁴ Jill Purce, *The Mystic Spiral, Journey of the Soul*, Londres, Thames and Hudson, 1990, pág. 11. Señala igualmente: «It is significant that, while the simple two-dimensional spiral is one of the most ancient symbols of eternity, it does not ever seem to have been a symbol for the absolute. This is because it is not a *whole*; it can, by its very nature, never be complete. The implication here is that all our conceptions of the Absolute must be *more* than unlimited extension: they must *contain*», pág. 11.

punto central, ese eje o polo inmóvil del que tanto han hablado las religiones, la poesía y la mística.

Ambos movimientos, activos y contrapuestos: «hacia/desde», son como los dos momentos o ciclos de la respiración, igualmente necesarios, tanto como la interfase entre los dos: «en», que significa el codo invisible, posibilitador de la alternancia.

Este viaje indefinido es, en definitiva, hacia el propio centro... Resulta clave el capítulo tercero de la obra que nos ocupa: «Cuando frente a ti aparece una casa, afirmas que en ella se encuentra el final de tu trayecto, mientras que, en realidad, en ella se te abre otro camino, y para emprenderlo, allí te aprovisionas. En efecto, cuando ves una casa, dices: “¡Ésa es mi meta!”, aunque llegado apenas a ella no te demoras en partir nuevamente».

No es casual que el conocido viajero holandés Cees Nooteboom cite extensamente, en la introducción a su *Hotel nómada*, el *Kitāb al-isfār...*, respecto del cual confiesa que leyó su traducción francesa al atraerle el título de la obra, «porque aparecía en él la palabra *voyage*». Y dice: «Hace mucho tiempo, cuando aún no podía saber lo que sé ahora, opté por el movimiento, y más adelante, cuando ya sabía mucho más, comprendí que ese movimiento me permitía encontrar la calma indispensable para escribir, que el movimiento y la calma, en cuanto unión de contrarios, se equilibran mutuamente, que el mundo –con toda su fuerza dramática y su absurda belleza y su asombrosa turbulencia de países, personas e historia– es un viajero él mismo en un universo que viaja sin cesar, un viajero de camino a nuevos viajes»²⁵.

La ética del *taṣawwuf*, que, como la de todas las místicas, hace énfasis en la experiencia cualitativa de la realidad, aun sin incurrir por lo general en ascetismos extremos, conlleva un intenso sentido de la desposesión. Ello es así por la necesidad de cultivar el desapego frente a la naturaleza impermanente de cuanto constituye la realidad cotidiana. El viajero que comprende la entidad imprevisible del mundo, aunque no casual, marcha «ligero de equipaje», y se fuerza a echar sus «raíces» en el fluir permanente, en el cambio constante. Cree ser éste consciente de que ni con la muerte existe para el «ser» una estación *terminus*, sino que el fin y el principio de la vida son dos espejismos, sólo en las palabras reflejados, frente a una realidad superior aún por desvelar. No quiere ello

²⁵ Cees Nooteboom, *Hotel nómada*, Madrid, Siruela, 2002, págs. 11-15 y 211.

decir que el desapego del que tratamos, consustancial al *taṣawwuf*, fomenta el desamor o la frialdad en las relaciones, o que implique el desprecio por nada o nadie, sino que lleva a dejar de actuar desde el ojo de un testigo personalizado, facilitando el alumbramiento de un espacio abierto de percepción trascendente, al poder abrazar todo sin maquinales discriminaciones. Ésta es sin duda la diferencia entre amar y desear, pues el amor es contrario a la propiedad, a la obligatoriedad de la pertenencia.

En el epílogo del libro que acabamos de comentar, Cees Nooteboom nos dice: «Sigo construyendo mi hotel, ese inexistente edificio que sólo existe en mi cabeza, el hotel del mundo próximo y lejano, de la ciudad y del silencio, del frío y del calor. Inexistentes ventanas con vistas a jardines y plazas de cemento, parques y desiertos. Las camas flotan, las paredes están hechas del material de los sueños, los teléfonos hablan únicamente entre sí».

Respecto a esta disciplina del «cambio», parece obligado recordar, entre otras muchas religiones, la costumbre de ciertos monjes budistas mendicantes, quienes han llegado a convertir en una de las bases de sus vidas el no pasar más de tres noches en el mismo lugar. La esterilla donde ese día reposan se convierte en su hogar, y cada instante se hace el propio instante²⁶.

El camino, el viaje, el intensificar la búsqueda y el no detenerse apenas nunca, puede llegar a actuar como una droga, en el sentido de que potencia y profundiza cuanto ya somos; no nos cambia, sino que acentúa y abisma en lo que de lejos nos acompaña. Podemos también ver el viaje como una metáfora, como el gran resumen de la vida, de la vivida, así como la preparación para la otra: «¡Somos de Dios y a Él volvemos!» (C 2,156).

El símbolo del camino (de arriba y de abajo) posee una presencia en el sufismo –y en general en la mística de todas las religiones– rica y

²⁶ Da a conocer Nooteboom en este libro suyo la historia de una joven artista polaca, afincada en Ámsterdam, quien a principios de 2001 trabajaba en un proyecto que llamaba «Desapego», consistente en dormir durante sesenta noches consecutivas en un hotel diferente. *Hotel nómada*, ed. cit., pág. 211. Se diría que se hubiera tomado en serio esta frase de nuestro *Kitāb al-isfār*...: «Cuando frente a ti aparece una casa, afirmas que en ella se encuentra el final de tu trayecto, mientras que, en realidad, en ella se te abre otro camino» (cap. 3).

extensa, que se resume en un ir más allá de los límites habituales, en un aprendizaje para responder y hacer frente a los imprevistos y pruebas habidas en tal o cual itinerario. Ningún viaje es sencillo o lineal. Aun cuando éste o aquél parezcan previsibles, nunca lo serán absolutamente, sino a la postre más bien complejos. La terminología de la literatura del *taṣawwūf* está cuajada de palabras y expresiones que hacen referencia al viaje, al andar, a una marcha de la que se conocen sus puntos de paso y de partida, pero de la que nunca se sabe nada acerca de su fin. Empieza porque el término mismo árabe para camino, *ṭarīq*, ha dado nombre a la «vía» hacia la Verdad, hacia Dios, o *ṭarīqa*, en el seno de la que encuentran común expresión las características y métodos de una cofradía, propios de un determinado fundador o lugar: la Qadiriyya, Mawlawiyya, Naqšbandiyya, Chistiyya, etc.²⁷

Quien «desea» avanzar en este camino, el *murīd*, es llamado también *sālik*, «quien sigue una senda» espiritual a lo largo de una indefinida serie de estados (*aḥwāl*), de paradas, y de estancias (*maqāmāt*), por donde tal o cual derrotero le lleva. El camino hacia Dios es el *sabīl*, y también es el

²⁷ Aparecen en este texto numerosos aspectos cosmológicos de la creación y del Creador, descripciones de los cielos, de los ángeles y los guardianes de los orbes celestes, así como muchos párrafos pietistas sobre los profetas y, como es habitual en el autor, múltiples paráfrasis del Corán. Trata sucesivamente del viaje del «desprendimiento» (*ibtilāʾ*) y la «caída» (*hubūt*) de Adán; del de la «salvación» (*naʿyāʾ*) de Noé y la desaparición de la vida terrestre con el diluvio; del viaje de la «Guía» (*hadāyya*) de Abraham, con el sacrificio simbólico del cuerpo del hijo; de la «dignidad y la elevación» (*al-ʿazz wal-rafaʿa*) de Idrís-Enoc, y su «subida hacia el mundo de su corazón»; así como de los viajes del «tiempo divino» (*miqāt ilāhiyya*) de Moisés, sin duda el profeta a quien dedica un espacio más importante, con su aventura de cruzar desiertos y su ascensión al monte Sinaí para «conocer» la realidad superior, que evita manifestarse ante los sentidos humanos.

Lo que tienen en común todos ellos, además del viaje del «miedo» (*jauf*), del de la «visión» (*rūʾya*), del de la «satisfacción» (*riḍāʾ*), etc., es el aprendizaje que procuran al ser seguidos con constancia; de ahí que la idea gnóstica de remontar el camino de vuelta a la tierra pura, hacia el Creador, esté siempre presente en este texto. Anuncia Ibn ʿArabī en el capítulo 9, en este sentido, que en el Corán son mencionados muchos tipos de viajes de las criaturas existentes (*majluqāt*), mas señala que en este libro suyo se ha limitado a cuantos reflejan la ciencia y la visión de los profetas, ya sean éstos «viajes divinos, o del significado» (*asfār ilāhiyya*, y *safar al-maʿanī*).

sulūk, que igualmente designa la conducta sobria y el ascetismo, de la raíz SaLaKa, que significa tomar un camino, o seguir un método; los *sālikīn* son los peregrinos, quienes prosiguen el sendero del conocimiento. Existe un conocido dicho sufí según el cual «hay tantas direcciones a Dios como personas», como buscadores: se trata de una larga senda de vencimiento de obstáculos en búsqueda de algo que se intuye, pero que de partida se desconoce. En muchas escuelas espirituales del mundo, cristianas y de otras religiones, amén de las del Islam, la superación de pruebas que la propia vida y el camino elegido plantean se denominan «viajes». Se trata de un estado «errátil», que es lo que por otra parte significa *darawaš*, ser errabundo, giróvago, como propiamente lo es el derviche.

La noción del viaje se encuentra, en realidad, impresa en el Islam mismo: además de la peregrinación voluntaria y preceptiva a La Meca, el Profeta es quien viaja, *al-rasūl*, «el enviado». La otra denominación de quien «da noticias sobre la profecía», sobre la revelación: *al-nabī*, es también «quien va de un lugar a otro». De hecho, las vidas de muchos sufíes, o seguidores de tal pista, se encuentran plagadas de largas peregrinaciones por países y tierras diversas, con las constantes experiencias que ello conlleva, como es el caso de Ibn 'Arabī, quien salvo los últimos años de su vida en Damasco no dejó de trasladarse de una ciudad a otra. Tras recorrer numerosos lugares por Al-Andalus, el Magreb y Túnez, y de ahí a La Meca, Jerusalén, Bagdad, Konya, Alepo y Damasco, entre otros muchos destinos pasajeros, muy posiblemente el gnóstico murciano excediera la distancia recorrida en su largo periplo por el viajero Ibn Batuta. Aunque no nos ha dejado un libro de jornadas, o una autobiografía propiamente dicha, así se refleja en sus obras: *Fuṣūṣ al-ḥikam*, *tar'yūmān al-ašwāq*, las *Futūḥāt al-maqiyya*, el *Kitāb al-isrā'*, y sobre todo el *Kitāb al-isfār 'an natā'iyy al-asfār*, que ahora nos ocupa, y básicamente se consagra a este asunto de la marcha, de la ruta, y su presencia en el Corán²⁸.

²⁸ Una de las imágenes y metáforas más compartida por las religiones y la mística universal, en lo que respecta al vínculo del hombre con la divinidad, es sin duda el «camino». Dicho muy en esencia, por lo que toca por ejemplo a las religiones indias: *pāda* significa en el budismo «sendero, camino», en el sentido de vía hacia la Verdad, o la liberación (*mokṣā*). En el hinduismo destaca, por su parte, y para la evolución humana, el triple camino *trimarga*, que es el del conocimiento, la devoción y las obras. Por otra parte, en el cristianismo, los creyentes en la predicación de Jesús de las

Una de las admoniciones de esta obra escrita hace más de ocho siglos y que resulta más inquietantemente actual, «Siempre serás un viajero y no te podrás establecer», nos recuerda al título de un libro, *On the road* (En el camino), que a mediados de los sesenta del pasado siglo sirvió de enseña a parte de una generación...

primeras comunidades no eran aún conocidos como cristianos, sino como «los del Camino».

Dentro de este último credo, destaca el caso de santa Hildegarda de Böckelheim (1098-1179), más conocida como Hildegarda de Bingen. Sus profecías y numerosas visiones, tras una larga y casi mortal enfermedad, le otorgaron un saber y una fama que acabaron convirtiéndola en una de las místicas y científicas más importantes de la Europa del siglo XII. Su libro más conocido, comenzado en 1141 y concluido diez años más tarde, es el *Scivia Vias* (*Scire o vias Domini, o vias lucis*), o «Conoce los caminos de Dios». Es de notar, también en la Edad Media, que santo Tomás denomina «vías» a las cinco demostraciones racionales sobre la existencia de Dios. Por su parte, san Buenaventura, refundador del movimiento franciscano, es tal vez la autoridad religiosa cristiana que más frecuentemente emplea en sus escritos la metáfora del «camino» a la hora de describir la larga peregrinación del hombre hacia Dios. Además de su obra más famosa, el *Itinerario de la mente a Dios*, acerca del decurso y las etapas del conocimiento humano respecto de la divinidad, también nos ha legado un tratado titulado *Sobre el triple camino*. Influenciado por el pensamiento de san Agustín, san Buenaventura expone en su conocido texto las mencionadas etapas de la realización, que arrancan del mundo de los sentidos y de la imaginación, para continuar por la espiritual, que tiene que ver con el entendimiento, y la de la mente y la inteligencia, como receptáculo de la contemplación de Dios.

El esplendor de los frutos del viaje

¡En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso!

¡Que Dios otorgue su paz y bendición a nuestro señor Muḥammad
y a los suyos!

Alabado sea Dios, quien se encuentra más allá de donde la visión alcanza, y en sus Atributos atesora la Majestad toda de su Esencia. Tras haber creado (cuanto existe), desde su tierra hasta sus cielos (caps. 10-12), en la bendita Noche del Destino hizo descender el Corán a este mundo (lit., al cielo más cercano), con sus azoras y aleyas (caps. 18-21). Él obró el que los planetas viajasen, tanto por las casas de la «multiplicidad» (*manāzil al-maza'y*) como por las de la «purificación» (*manāzil al-tajlīs*), elevándose de tal manera por sus poderes (*taqdīrātihi*) a sí mismo (caps. 13-17). Y para que sus signos viese, hizo viajar en la noche a nuestro señor Muḥammad, su servidor —con él sea la paz—, desde la Mezquita Sagrada (de La Meca) a la mezquita de Al-Aqṣa (la más alejada)¹, como si estuvieran a «una distancia de dos tiros de arco, o más cerca» (caps. 22-25). Concibió también el descenso de Adán a la tierra, que quiso fuese la de sus aflicciones, al tiempo que le forzó a salir de su Paraíso, de aquel lugar de sus delicias y placeres (caps. 26-31).

Elevó a Idrís —con él sea la paz— desde el mundo de las criaturas, para desde su encumbrada posición hacerlo descender al más céntrico de sus grados (caps. 32-26)². Condujo al nabí Noé —con él sea la paz— en el Arca de su Salud, por el seno del mar de su diluvio y entre los embates de las olas (caps. 37-40). Tomó consigo a Abraham, su amigo íntimo —con él sea la paz—, a fin de glorificarle con todos cuantos dones y carismas tuvo a bien disponer (caps. 41-43). Sacó a José —con él sea la paz— de (casa) su padre (Jacob) —con él sea la paz—, para hacerle viajar (hasta que ambos se reencontrasen), y confirmarle con la mejor de las buenas nue-

¹ Véase el pasaje C 17, 1; se trata del Viaje Nocturno de Muḥammad desde la Mezquita Sagrada de La Meca a la mezquita «más lejana» de Jerusalén.

² Véanse los pasajes C 19, 56-57 y C 21, 85. Cf. la nota siguiente, correspondiente a los capítulos 32-36. Es ésta una figura no muy clara desde el punto de vista bíblico, que parece obedecer a Enoc, Esdrás o, más probablemente, a Elías; existen muchas referencias dispersas al respecto, prolijas aquí de enumerar, aunque ninguna es segura.

vas (caps. 46-49). Se llevó en la noche a Lot y a su familia, para ponerles a salvo de su venganza (caps. 44-45). Hizo apresurarse a Moisés –con él sea la paz–, quien hubo de dejar a su pueblo para encontrar a su Señor en el tiempo dispuesto para su cita (caps. 50-54). Obró Él que una luz brillase con la apariencia del fuego, a fin de que hacia Él se encaminara y trascendiera así sus necesidades (caps. 61-63). (Tal sucedió) al encaminarse hacia Él Moisés, siendo colmado de atenciones (caps. 55-57). Mas al enviarle como profeta, por sus mensajes ungido (caps. 64-67), hizo que dejara a su pueblo, el que hubo de viajar, a fin de que quien de entre los rebeldes a su Señor la Potestad (*rubūbiyya*, lit., Señoría) le había disputado se ahogara. Obró así el que continuasen con la instrucción de su ciencia, en busca de quien enseñara y confiriese su Saber³, otorgando la Misericordia. Después, hizo proseguir (a Moisés) con su viaje, para enseñarle cómo le hacía partícipe de sus designios (*qaḍāya*) y decisiones (*ḥukūmāt*). En una cesta (*tābūt*)⁴ llevó a su nabí Moisés –con él sea la paz–, cuando todavía no tenía uso de razón, y fue arrojado al mar (*yamm*) de su aniquilación. Elevó a Jesús –con él sea la paz– hacia Sí, siendo él una de sus palabras (lit., una palabra de sus palabras). A su profeta Jonás –con él sea la paz– hizo partir, encolerizado, para confinarle en las tinieblas del vientre de una ballena. Urdió la partida de Saúl

³ El Corán (C 18, 65) cita a un misterioso personaje, no nombrado, al cual Moisés invoca para que le otorgue el Saber, que por la tradición musulmana es conocido como Al-Jadir (el Verde), y, más allá de toda lógica temporal, se ha vinculado a Elías o san Jorge. Reproducimos lo que de él dice el diccionario árabe-español de F. Corriente: «Ha sido comparado con Elías, probablemente reflejado en el legendario san Jorge, y no es aventurado trazar su origen al mentor de Alejandro en el Pseudocalístenes y, en última instancia, al ciclo épico de la búsqueda de la fuente de la vida, que hizo aparición histórica en el poema de Gilgamesh» (Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977, pág. 214).

Para una amplia visión de este «guía espiritual no terrestre», véase *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*, de Henri Corbin, Barcelona, Destino, 1993, donde se hacen numerosas referencias.

⁴ La cesta, *tābūt*, también nombrada como *tābūt al-'ahd* o Arca de la Alianza, designa en árabe tanto un cajón o cofre como un féretro o ataúd. Se emplea también como «canasto» en C 20, 39-40, cuando Moisés es salvado de las aguas del río por la hermana del faraón. En otras ocasiones del presente libro, el Arca es designada con el nombre común de embarcación, *safīna*.

(lit., Tālūt) con sus guerreros, entre quienes se encontraba David –con él sea la paz–, a fin de someterles a la prueba del río⁵ y ver quién tomaba el agua con la mano. Al de los Dos Cuernos⁶ le hizo trasponer el horizonte, para alzar así un muro entre los rebeldes y quienes al servicio divino eran obedientes. Concibió el descenso del Espíritu Fiel (Gabriel) hasta los corazones de las gentes de su profecía⁷, y hacia Él encumbró sobre Burāq⁸ la buena palabra de la obra piadosa, a fin de honrarle con la contemplación de su Esencia. ¡Que la bendición y la paz sean con nuestro señor Muḥammad, el primero de los merecedores de sus Nombres y sus Atributos, así como con sus gentes, compañeros, familiares, sus esposas, sus hijos e hijas!

En este primer capítulo, Ibn ‘Arabī hace un resumen de los subsiguientes, destacando casi a manera de títulos sus contenidos, al tiempo que parece querer ofrecer una imagen inequívoca de que este breve tratado se halla sólidamente anclado en la tradición profética, pues a lo largo de todo él hará constantes citas referentes a los enviados divinos, tal y como aparecen en el Corán y en los dichos, o tradiciones de Muḥammad (*ḥadīth*).

⁵ Véase el pasaje C 2, 249, en el que Saúl vence a Goliat con el apoyo de Dios.

⁶ Acerca del pasaje C 18, 83: «Te preguntaron por el Bicorne...», señala la nota de la traducción del Corán de J. Cortés: «Aunque el Corán no lo nombra, se trata de Alejandro Magno, pero el legendario, no el histórico. Los cuernos son símbolo de fuerza (Dt 33, 17), y son varias las deidades semíticas que han sido calificadas de “bicornes”. Se cuenta que Alejandro tenía a ambos lados de la cabeza dos grandes mechones de pelo que parecían cuernos», pág. 370.

⁷ Respecto al ángel Gabriel como portador del Mensaje, véase C 26, 192-94, sobre la autenticidad de la Revelación: «El Espíritu digno de confianza lo ha bajado a tu corazón...».

⁸ Véase C 35, 10: «Hacia Él se eleva la buena palabra...». Burāq es la montura fantástica de género indeterminado, a veces representada como un caballo alado o una quimera, en la que el Profeta experimenta su viaje nocturno, siendo elevado por ella al cielo.

Los viajes, según Dios los ha determinado, son sólo de tres especies, y no de cuatro: el viaje desde Él, hacia Él, y en Él. Este último es el del extravío (*altīh*) y la perplejidad (*ḥayra*). Respecto a la travesía proveniente de Él, su beneficio se encuentra en ser¹, mientras que por el viaje en Él se gana nada menos que a Él mismo. Los dos viajes («desde» y «hacia») poseen un fin al que se llega y donde se para, en tanto que el del extravío no tiene límite. Los caminos que emprenden los viajeros pueden ser de dos tipos: terrestre o marítimo. Dios –Alabado y Ensalzado sea–, «Él es quien nos ha hecho viajar por tierra o por mar» (C 10, 22). Y en verdad hay aquí un asunto (que debe destacarse), y es que Él –Ensalzado sea– sitúa a la tierra de manera preferente ante el mar, y lo hace para significar que quien pueda emprender sólida su ruta no debe hacerlo por agua, si ello no resulta necesario. Era 'Umar Ibn Al-Jaṭṭāb² –Dios esté de él satisfecho– quien decía: «Si no hubiese sido por este versículo...», y recitaba: «Él es quien nos ha hecho viajar por tierra o por mar», «habría golpeado con la fusta a quien lo hizo por mar», según la indicación coránica (C 31, 31 y C 42, 33): «Hay en ello, sí, signos para todo aquel que tenga mucha paciencia y gratitud», cuyos versículos serían suficientes (para hacerles renunciar al viaje marítimo)³.

¹ Resulta un tanto ambiguo este beneficio del viaje «desde Él», *mā wūyida* (lit., lo que encuentra); puede significar la existencia, el «provenir de», frente al viaje «en Él», que sería la proximidad máxima, la contemplación misma de la divinidad.

² El califa 'Umar Ibn Al-Jaṭṭāb, nacido en La Meca hacia el año 581, fue el segundo de los llamados *julafā' al-rašidūn* (califas ortodoxos), tras Abū Bakr, y gobernó entre los años 634 y 644. Luchó contra los imperios, ya entre sí muy debilitados, persa y bizantino, extendiendo el recién surgido, también por el norte de África. En realidad, fue él quien erigió los inicios del Imperio islámico, que alcanzaría rápidamente los extremos mediterráneo, africano y asiático.

³ En el Corán resulta clara la preferencia de los viajes por tierra frente a los náuticos, basada en que cuando el binomio es citado como disyuntiva, siempre aparece primero la

Respecto a los tres tipos de travesías, digamos tras cuanto precede que nadie las emprendió sin riesgo, a menos que fuese conducido como en el Viaje Nocturno, por el que todo aquel que se halla dirigido obtiene la salvación (*na'ayah*), mientras que quien se aventura por su cuenta se enfrenta siempre a un peligro.

Tras el resumen efectuado por el primer capítulo, éste supone el inicio real del contenido del libro, en el que el autor teoriza sobre los tres tipos de viajes: desde Él, hacia Él, y en Él, idea ésta un tanto oscura y no del todo aquí explicitada, sino que se completa y alcanza todo su significado en el capítulo 7. Puede decirse en síntesis que el viaje hacia Él es largo y posee dos vías de acceso; el viaje desde Él es signo de la elección divina, y el viaje en Él significa estar en el origen de todo, aunque no supone un punto final, ya que la divinidad es infinita, y por ello se halla en constante «cambio», que no se refiere a ella misma, sino a su consideración externa.

tierra; ver entre otros el pasaje C 6, 59. No hay que insistir mucho sobre este particular en lo que concierne al pueblo árabe (salvo los casos de Omán y Yemen), pues incluso siendo habitantes de las costas, sus costumbres y hábitos alimenticios, entre otros, frente a los marítimos, son claramente de pastoreo y tierra adentro.

Se refiere también, y sobre todo, a los peligros a los que hace frente una navegación, por corta que ella sea, especialmente en tiempos del Profeta; véase, por ejemplo, en este sentido, el pasaje C 10, 22: «Se levanta un viento tempestuoso, azotan las olas por todas partes, y creen llegada la hora de la muerte...».

Puede verse también aquí el castigo a los habitantes de Saba, con la «inundación de los diques», citado por el Corán (C 34, 15-19).

El origen de la existencia es el movimiento. En ella no puede haber inmovilidad, pues regresaría a su origen, que es la ausencia (*'dam*). Nunca jamás cesa el viaje, ni en el mundo superior ni en el inferior, e incluso las Verdades divinas (*ḥaqā'iq al-ilāhiyya*)¹ no finalizan su recorrido, yendo y viniendo. Sucede como en el descendimiento a esta tierra, o en el ascenso hacia el cielo supremo², tal como corresponde a la ausencia en Dios de los atributos humanos (*tanzīh*), que significa la carencia de toda similitud (con otro) o parecido posible. Los cuerpos celestes giran siempre en el mundo superior, perpetuamente y sin reposo, ya que si se pararan todo el universo se destruiría, y advendría el fin del orden cósmico. Es para ellos la predecesión en las esferas de los astros³ un viaje, y de la misma manera «Hemos determinado para la luna fases»⁴. El movimiento a cada instante de los cuatro elementos, y de los seres creados, el cambio y las transformaciones generadas con cada respiración, así como el viaje de los pensamientos, tanto en lo loable como lo condenable, el viaje de los soplos de quien respira, y el de las miradas de las cosas vistas en la vigilia o el sueño, junto al cruce de un mundo al otro

¹ Por Verdades o Realidades divinas (*ḥaqā'iq al-ilāhiyya*), una expresión muy extendida en el sufismo y las obras de Ibn 'Arabī, se entiende la esencia de los arquetipos expresados por los Nombres divinos, los 99 epítetos simbólicos que en el Corán aparecen referidos a Dios.

² Para la mención al cielo y sus esferas, véase el pasaje C 2, 29: «Él es quien creó para vosotros cuanto hay en la tierra. Y subió al cielo e hizo de él siete cielos». A lo largo del Corán se dan numerosas referencias a los siete cielos: C 2, 29, C 17, 44, C 23, 17 y 86, C 41, 12, C 65, 12, C 67, 3, C 71, 15, y C 78, 12.

³ En la aleya (C 36, 40) queda determinada la relación orbital entre los dos astros: «No le está bien al sol alcanzar la luna, ni la noche adelanta al día. Cada uno navega en una órbita».

⁴ Esta referencia alude a la creación de la luna y sus fases (C 36, 39): «Hemos determinado para la luna fases, hasta que se pone como la palma seca», es decir, fina y curvada.

con su ponderación (*'itibār*)⁵..., ¡todo ello es sin duda un viaje para la mente (humana)! Algunos creen que el mundo de los cuerpos, desde el momento en que Dios los creó, descienden inevitablemente en su conjunto en un vacío sin fin⁶. Mas, a decir verdad, jamás, en toda la eternidad, cesamos de viajar, desde el momento mismo de nuestra concepción, y de la creación primera de nuestros fundamentos. Cuando frente a ti aparece una casa, afirmas que en ella se encuentra el final de tu trayecto, mientras que, en realidad, en ella se te abre otro camino, y para emprenderlo, allí te aprovisionas. En efecto, cuando ves una casa, dices: «¡Ésa es mi meta!», aunque llegado apenas a ella, no te demoras en partir nuevamente.

Establece en este capítulo Ibn 'Arabī la «tesis» principal que aporta en este libro, referente a que la existencia no puede conocer la inmovilidad, puesto que volvería a la nada anterior a la creación. La razón es que antes de ésta sólo existía el Ser absoluto, sin mezcla alguna de manifestación. Una vez generado el universo, los infinitos viajes que implican sus muy variadas existencias no pueden cesar, ni en un mundo ni en otro, sea arriba o abajo, en una u otra dirección, hecho del que no se abstraen ni las mismas Realidades divinas (*ḥaqā'iq al-ilāhiyya*) o arquetipos celestes. Cuando el viajero llega al aparente término de su trayecto, que en la distancia parecía un logro definitivo, descubre que tan sólo supone una parada previa a un nuevo viaje (*thumma innaka idha waṣalta ilayhi lam talbath an tajru'û 'anhu rāḥilan*).

⁵ Véase el capítulo 42 de la presente obra.

⁶ Sobre el vacío, *jalwā'*, a partir del que Dios crea el mundo, véase *Futūḥāt* II, 150 cap. 78.

¡Cuántos viajes emprendiste en los (múltiples) estadios de la creación, hasta que gracias a la sangre de tu padre y de tu madre llegaste a ser quien eres! Ambos se unieron con o sin el objetivo de concebirte; pasaste del esperma a tu forma carnal, posteriormente a la ósea, después fuiste vestido de piel y aún recibiste otra conformación; fuiste al fin alumbrado al mundo, iniciaste la infancia y pasaste a la adolescencia. De ella transcurriste a la juventud, después a la edad adulta, y de ésta a la madurez; de ella a la vejez, y más allá a la decrepitud, que es el (trance) más aborrecido. A su vez, transitaste de esta última al estado intermedio (*barzaj*)¹, por el que accediste hasta la «congregación» (día del Juicio Final). Tras ésta, emprendiste el viaje hacia el *ṣirāt*², en dirección al Paraíso, ya del fuego alejado. Según fueras o no de su gente, viajaste del fuego al Paraíso, y de éste a la duna (*kathīb*) de la visión divina (*ru'ya*). ¡Jamás cesaste de recorrer el camino entre el Paraíso y la duna! No acababan en el infierno de ir de arriba abajo, y de abajo arriba (*hubūt* y *ṣu'ūd*)³, tal y como sobre la lumbre sucede a los trozos de carne en el

¹ El mundo intermedio o *barzaj* (véase, entre otros, el pasaje C 40, 11) significa «istmo» o «interespacio» entre dos cosas, a las que separa y une al mismo tiempo. Es el periodo sin tiempo, por el que vaga el alma desde que se produce la muerte hasta la resurrección. En el sufismo se hacen costantes referencias a esta vida intermedia, o de interfase entre la muerte y la resurrección, y se dice que el alma del fallecido recorre los jardines del Paraíso o los eriales de infierno, según haya sido su existencia, y de ello dan fe los ángeles. El *barzaj* tiene también en el sufismo, y muy específicamente en Ibn 'Arabī, el sentido de mundo intermedio entre lo visible e invisible, al que se accede mediante la «imaginación activa», o «creadora».

² Es el puente que pasa más allá del infierno, y lleva a quienes se salvaron tras el juicio al Paraíso.

³ La duna, *kathīb*, es una imagen que aparece a menudo en la literatura sufí, y en Ibn 'Arabī en particular; por ejemplo en su obra *Tarîḡumān al-aṣwāq*, donde designa en numerosos versos el lugar donde son convocados los elegidos, así como un oasis paradi-

puchero: «Cuando sus pieles fueron cocidas, las cambiamos por otras para que gustasen el castigo»⁴.

Es el camino entre el infierno y el Paraíso, que supone la vida terrena y su continuación, la cual acaba con el Juicio Final, el punto decisivo que, para deshacer esta ambigüedad existencial, dirige al alma en uno u otro sentido.

síaco. Véase *El intérprete de los deseos (tarýumān al-ašwāq)*, traducción, comentario y notas de Carlos Varona Narvió, Murcia, Editora Regional de Murcia, 2002.

⁴ Según el texto de Ibn ‘Arabī, se corresponde con la aleya C 4, 65, pero la que aparece en la traducción de J. Cortés con este número no guarda relación alguna.

Por tanto, no hay inmovilidad en este mundo, sino que su constante es el movimiento; sucediéndose el día y la noche entre sí, tal y como hacen los pensamientos, los estados y las formas, según su alternancia, conforme a las Verdades divinas. Descienden éstas sobre el Nombre divino el Misericordioso, tanto como sobre el Nombre de Quien llama al arrepentimiento, y el del Clemente, el Proveedor, el Donador, el Vengador, y todos los demás Nombres y la divina Presencia¹. Obran también éstos el que sobre ti descienda cuanto de dádiva poseen, así como de previsión, de venganza, arrepentimiento, perdón y misericordia. De esta manera, se da pues hacia ellas tu ascenso, por quererlas de tu parte, así como un descenso de su parte hacia ti, en forma de don.

Ni en la más sutil esfera de la creación puede existir otra cosa que no sea movimiento y cambio (*fama thamma sukūnun aṣlan bal al-ḥaraka dā'ima*).

¹ Los Nombres divinos son una suerte de arquetipos celestes a través de los que la Esencia incondicionada, Allāh, se manifiesta en su creación. Véase en la introducción el apartado que trata sobre la aproximación cosmológica a *El esplendor de los frutos del viaje*.

El fiel debe emplear de su lado el pensamiento y la reflexión, para así distinguir en el trayecto, al que la Ley divina le obliga, y en el cual su felicidad radica, entre el viaje hacia Él, en Él, y desde Él. (Debe también discernir) en todas esas travesías tanto las que la Ley le impone como las que no, cual es el deber de caminar sobre la tierra para conseguir lo lícito (*mubāḥ*), los viajes del lucro y el comercio mundano, así como otras marchas similares, o el viaje del propio hálito, con su inspiración y expiración. Así es, en efecto, pues no lo impone ni lo determina la Ley, sino que es su constitución (física) la que lo decide. ¡A Dios pedimos un bello fin y el perdón!

Este capítulo supone una introducción al siguiente, en el que se elucida cómo el fiel debe prepararse en esta tierra, desde su respiración a su conducta, como instancia previa y paralela a cuanto hará en el otro mundo.

Existen tres tipos de viajeros procedentes de Él: en primer lugar quien es rechazado, como el Demonio (Iblīs) –Dios le maldiga–, o cualquier otro asociador¹. Se da también el viajero no repudiado, pero cuyo camino es el de la vergüenza, como sucede con los pecadores, quienes por el pudor que les embarga no pueden mantenerse en su Presencia. (En cuanto a la tercera clase) resulta un viaje de elección y selección, tal y como sucede con el tránsito de los enviados, de quienes proceden de Él, (en marcha) hacia su creación, así como con el de los herederos y gnósticos, quienes desde la contemplación regresan al mundo de las almas, con la total posesión, el gobierno y la ley (de sus existencias).

Sucesivamente, se hallan los viajeros que hacia Él se dirigen, quienes también se cuentan de tres tipos. Uno de ellos asocia Dios a otra divinidad, otorgándole un cuerpo, un parecido y una similitud, lo que no es posible, puesto que Él de sí mismo declara: «No hay nada que se le asemeje»². Éste (pecador) nunca le verá, puesto que ha sido rechazado por la Misericordia. Otro de los viajeros es comedido (ensalza en sí a Dios) respecto a todo lo que no es Él, aunque después dice: «Dios es más sabio de cuanto afirma en su Libro», engolfándose así, aun siendo contrario al «asociacionismo» (*širk*) y la semejanza (*tašbīh*), en la transgresión. (Por este motivo), cuando éste llegue (tras el Juicio), hallará la reprensión, pero no el velo ni el castigo eterno. Le recibirán los intercesores (*šāfi'ūn*) y (santos) protectores, y le darán de buenas maneras en la puerta la bienvenida, aunque reprochándole su falta de respeto. Éste es un viajero protegido, al tiempo que defendido por la intimidad y proximidad (divinas).

¹ En el Corán son constantes las advertencias al creyente, a fin de evitar el «asociacionismo» o identificación de Allāh con otro dios, cualquier ser u objeto (*širk*) (C 2, 165; C 6, 79; C 13, 16; C 16, 35, etc.).

² Ver la aleya C 42,11: «Creador de los cielos y la tierra. Os ha dado esposas salidas de vosotros y parejas salidas de vuestros rebaños, diseminándoos así. No hay nada que se le asemeje. Él es quien todo lo oye, quien todo lo ve».

Al contrario de los otros hombres, no sentirá miedo, puesto que les ha superado, y no recaerá: «No les afligirá el gran terror, y los ángeles saldrán a su encuentro: “¡Éste es vuestro día, el día que se os había prometido!”» (C 21, 103). ¡Tales son las albricias que en el más allá recibirán! ¡Tales, hacia Él, se disponen los viajeros!

Los viajeros en Él se dividen en dos grupos: (primero se encuentra) el de quienes viajan en Él mediante los pensamientos y la mente, y se han desviado del camino, al no encontrar como guía en su búsqueda más que su razón. Estos son los filósofos, y quienes en esa vertiente se hallan. El (segundo) grupo es el de quienes viajan con Él, el de los enviados y los profetas, el de los elegidos entre tales santos, cuales son los hombres del sufismo, aquellos que en sí realizaron la verdad, y entre ellos contamos a Sahl bin ‘Abdallāh Al-Tustarī, Abū Yazīd Al-Bustamī, Farqad Al-Sabajī, Al-Ŷunayd bin Muḥammad, Ḥasan Al-Baṣrī, y a todos quienes hasta nuestros días fueron afamados³.

Sobre esta triple dinámica va a girar buena parte del libro: el viaje desde Él, o de la «distinción y elección» de la ley y de la política; el viaje hacia Él, de la familiaridad divina y de la cercanía, propio de los filósofos; y en Él, propio de los profetas y sufíes.

³ Todos estos nombres obedecen a otros tantos reputados sufíes del periodo de formación.

Sahl bin ‘Abdallāh Al-Tustarī (m. 896) escribió varios comentarios y tratados sobre el Corán.

Al-Ŷunayd bin Muḥammad Al-Baghdādī (830-910) es, dentro del sufismo, uno de los representantes de su rama más sobria y ascética, frente, por ejemplo, a Al-Ḥallāy, a quien se enfrentó, por la contraposición de sus visiones respecto a la espiritualidad interna o externa.

Farqad Al-Sabajī (m. 748-749), Ḥasan Al-Baṣrī (Abū Sa‘ūd Al-Ḥasan ibn Abī-l-Ḥasan Al-Baṣrī) (642-728 o 737), asceta y teólogo nacido en Medina, fue uno de los *tabi‘ūn* de la generación subsiguiente a Muḥammad; fundó una escuela en Baṣra, y entre sus discípulos se encontraba Wāsil ibn ‘Aṭā’, el fundador del grupo filosófico de los Mu‘tāzila.

Los tiempos actuales no son, en verdad, como los anteriores, puesto que se encuentran más próximos al otro mundo (la vida inmortal). Los hallazgos resultan (en efecto) mayores entre la gente de nuestra época. Comienzan a aparecer luces y brillos, y los hombres de nuestros días experimentan más presto descubrimientos, así como poseen una mayor visión, un más abundante conocimiento, y una (comprensión) más completa de las verdades superiores, por mucho que sus obras sean menores (en número) que las de sus predecesores. Aquéllos hacían más, pero obtenían menos revelaciones y hallazgos, puesto que se encontraban más alejados (del advenimiento del otro mundo). Debe ser en esto exceptuado el tiempo de los «Compañeros», (quienes) vieron al Profeta —la gracia y paz de Dios sean con él—, y en el descendimiento fueron agradados con la respiración de los iluminados (los ángeles). Aunque aquéllos eran en verdad muy escasos, tales como Abū Bakr, ‘Alī bin Abū Ṭālib¹ y sus semejantes (*amthālihim*) —Dios esté satisfecho de ellos—. La práctica era la que en esa época primaba, tal y como hace la ciencia en la nuestra, intensificándose todo ello hasta la venida de Jesús —con él sea la paz—, de manera que una sola genuflexión (acto de prosternarse en la oración, *rak‘a*) realizada hoy equivale a la adoración de una persona de entonces a lo largo de toda su vida. Como dice (el Profeta) —que Dios le bendiga y dé la paz—: «Quien solo de entre ellos obre recibirá la recompensa de cincuenta hombres similares a vosotros»², lo que es una lograda expresión, y la más sutil de las indicaciones.

Cuanto aquí decimos es con el fin de aproximarnos al suceder y a las manifestaciones de la virtualidad (*ḥukm*) del mundo intermedio (*bar-*

¹ Son éstos dos de los primeros «cuatro califas perfectos» (*al-julafā’ al-rašidūn*).

² Forma parte de un *ḥadīth* en el que Muḥammad responde a una pregunta de Abū Tha‘laba Al-Juṣanī, expresando la virtud de la paciencia, al decir: «En verdad vendrán días en los que será necesaria la paciencia. La paciencia será entonces como agarrarse a carbones ardientes. Quien sea paciente esos días obtendrá la recompensa de cincuenta

zaj). ¿No dijo (el Profeta)? –Dios le bendiga y dé la paz–: «La Hora (del Juicio) no llegará hasta que su pierna no le diga al hombre cuanto su gente (*ahl*, mujer) y la punta de su látigo hicieron», y «El árbol dirá: he aquí a un judío tras de mí, ¡mátalo!»³. Esto tendrá lugar en un mundo procedente de la manifestación de otro, que ¿no es acaso la casa de la Vida verdadera?

Ciertamente, la ciencia, única y al tiempo diseminada, requiere de alguien que la atesore, pues siempre que sean numerosos y piadosos quienes la posean, resplandecerá la bondad. Por esto son tan pocos los que nos preceden, al quererla dominar y no dejar que se muestre. Al ser tan escasos los que a salvo de la corrupción la guardan, el justo la recibe en abundancia, al tocarle la parte de cada hombre corrupto, haciéndose así su heredero. La ciencia, la iluminación (*fath*, espiritual) y el descubrimiento abundaban en nuestros predecesores. Cuando alguien posee algo de dicho saber, por necesidad se manifiesta, ya que su abundancia se le impone. ¡Gloria a quien a todos otorga! El último en llegar es pesado en la balanza con el primero, mas la ciencia divina posee su propia balanza. «Ése es el favor de Dios, que da a quien Él quiere. Dios es el Dueño del favor inmenso» (C 57, 21; 62, 4).

La evolución y acumulación de experiencias de quienes ya vivieron, a juicio de Ibn ‘Arabī, operan esta inversión cualitativa en el segmento temporal.

hombres que hicieran la misma acción». Quienes escucharon al Profeta preguntaron: «¡Oh, Mensajero de Dios!, ¿cincuenta de sus hombres?». Y éste les respondió: «¡Cincuenta de los vuestros!».

³ Este pasaje, fundiendo estos dos dichos, aparece un tanto oscuro en su significado. Véase Al-Bujārī, *ṣaḥīḥ*, *manāqib* 25, IV, 239.

Y nosotros, si Dios lo quiere, mencionaremos en este aligerado¹ texto los viajes de los que tenemos conocimiento, ya sea por la ciencia o por la visión, del tiempo de los Profetas —con ellos sea la paz—, así como los viajes divinos, y los de los entes espirituales (*ma'anī*), para así mostrar la admonición de cuanto debemos desear en los viajes. A pesar de que Dios menciona en el sagrado Corán numerosos viajes, efectuados a lo largo de centurias, nosotros nos hemos atenido a cuantos aquí siguen.

Ibn 'Arabī señala que se refiere únicamente a los que siguen, dando a entender que los viajes de los que tenemos conocimiento, ya sea por la ciencia o por las visiones de los profetas, además de los que aparecen en el Corán, serían muchos más de los aquí recogidos.

¹ Lit., apresurado, *'aýala*.

**Viaje del Señor desde la oscuridad
al Trono de la rectitud, donde se inviste
del atributo de Misericordioso**

(Nos) ha llegado la narración según la cual algunos hombres preguntaron al Profeta —que Dios le bendiga y dé la paz—: «¿Dónde estaba nuestro Señor antes de forjar la creación?». Y él respondió —que Dios le bendiga y dé la paz—: «En la oscuridad (*'amā*)¹, donde no había aire, ni arriba ni abajo»; la partícula «no» (*mā*) puede ser aquí negativa o relativa². Has de saber que esta oscuridad es la protección (*surādiq al-ulūhiyya*)³ divina, una gran barrera que impide al universo (creado) confundirse con la divinidad, y a ésta fundirse con el universo —quiero decir—, desde los límites esenciales (*ḥudūd al-dhātiyya*). Es desde esta oscuridad que Dios —Exaltado sea— dice, según una tradición del Profeta —que Dios le bendiga y dé la paz—: «En nada dudo más que en tomar el alma (hálito = *nafas*) del creyente. Él detesta la muerte y yo el causarle mal, mas ha de volver a mi encuentro». Y su Palabra —Exaltado sea—, «Mi sentencia es inmutable» (C 50, 29), así como: «Y venga tu Señor con ángeles en filas» (C 89, 22), y «¿Qué esperan sino que Dios y los ángeles vengan a ellos en un nublado» (C 2, 210), hacen referencia al día

¹ Lit., nubes altas o espesas, oscuridad; procede de la raíz '*amā*' = ser ciego, ser oscuro, no ver, etc. También en el cristianismo la nube ha servido, tanto conceptual como iconográficamente, para distinguir la frontera entre el mundo material y su Creador; véase al respecto el interesante trabajo de Victor Stoichita *El ojo místico*, y especialmente el capítulo IV, acerca de la «retórica de lo irrepresentable», «la nube luminosa» y la «poética del borrón», Madrid, Alianza Forma, 1995.

En el hermetismo europeo (por ejemplo, Paracelso), la nube separa igualmente al *Mysterium Magnum* de lo creado; R. Fludd define esta frontera imprecisa como la nube más negra y el abismo más oscuro (*Utriusque Cosmi maioris...*). Véase Robert Fludd, *Claves para una teología del universo*, ed. Joscelyn Godwin, Madrid, Swan, 1987, pág. 54.

² Partícula negativa: «no» (*mā*).

³ En el Corán (C 18, 29) existe una mención al *surādiq* (lit., pabellón), protección circular de una tienda; con *surādiq al-ulūhiyya*, designa el autor un cerco o límite, según el Libro: «Hemos dispuesto para los impíos un fuego cuyas llamas los cercarán».

de la Separación y del Juicio. Estas expresiones y otras que se les parecen tienen lugar por parte de la divinidad cuando desea llegar a los seres (lit., *kaūn* = cosmos, universo, existencia). Y como cuando éstos quieren la unión con la divinidad —que Dios le bendiga y dé la paz—, afirman: «No puedo contar hacia ti las alabanzas», y «Has reservado para la ciencia tu misterio (*gaybka*) (lo que Tienes oculto)», además de aquello que Abū Bakr dijo, «el amante de la verdad» —Dios esté de él satisfecho—: «La imposibilidad de percibir es ya una percepción»⁴.

En este capítulo, el Profeta responde que antes de la creación Dios se encontraba oculto tras una «nube», sin posibles dimensiones ni puntos cardinales, la cual ejerce de límite absoluto entre el mundo creado y el increado.

⁴ Relativo a un famoso dicho de Abū Bakr: (*al-'aŷazu 'an darak al-idrāki idrāk*) que Ibn 'Arabī cita en diversas obras suyas, entre ellas en el *Tarŷumān al ašwāq*, referente a que la imposibilidad física de percibir lo más oculto, la divinidad, si se da con la conciencia de tal limitación, es ya por sí misma una percepción válida, indicadora de los propios límites, pero al tiempo de conciencia cierta respecto a la «realidad» del misterio.

Una vez que la esfera omniabarcante del universo comenzó a existir, y después de que se la denominase el Trono más Santo, se precisaba un rey para tal lugar. Y dado que quiso Él la creación (*īyād*), fruto generoso de la existencia divina¹, la Misericordia hubo de determinar la escisión (entre lo humano y lo divino). El Nombre del Misericordioso tomó posesión (del Trono) en los límites de la nube, tal y como corresponde a la divina Misericordia, que es una suerte de «nube del Señor». Este viaje de la Misericordia tiene lugar desde (la) «nube del Señor» hasta el establecimiento (de cuanto existe), y procede de la generosidad, como todo cuanto de abajo o de encima del Trono procede de Él, del Nombre del Misericordioso, que por necesidad despliega su Favor y Misericordia hacia todas las cosas. Cuando este Nombre viaja, con él lo hacen los Nombres ligados a la creación, los jefes de los ejércitos, los custodios y emires, tales como el Proveedor (*Al-Mugīth*) y el Vivificador (*Al-Muḥyî*). (Allí está) quien otorga la vida y quien da la muerte, quien daña y quien el bien hace, así como todos los nombres de las acciones particulares, los cuales viajan con el Nombre del Misericordioso, y si no lo hacen, es tan sólo porque no existen.

Este capítulo constituye una referencia explícita al popular fragmento coránico conocido como aleya del Trono (C 2, 255), que se suele recitar en momentos humanamente difíciles y de apuro: «Su Trono se extiende sobre los cielos y sobre la tierra y su conservación no le resulta onerosa». Se dice en el sufismo que el corazón del hombre es como una fortaleza que protege el trono del Rey soberano, que conforma su tesoro más querido.

El Trono, salido de la «nube del Señor», previa a la creación, se encuentra en el origen de la existencia de todas las criaturas, y es por tanto correspon-

¹ Juego intraducible de sonidos entre *yūd*, la «generosidad» divina del dar nacimiento a las criaturas, y *wu'yūd*, la «existencia», o creación misma.

diente a los Nombres y la «primera emanación», en terminología del gnosticismo, al tiempo que supone el límite o frontera, tan amplia e indefinida, entre la manifestación «física» y la divinidad.

Cuando se desea viajar hacia el conocimiento de aquello que hay más allá de los nombres de los actos y de los pensamientos, éstos salen de la esfera del Trono. Mas no por ello la abandonan ni dejan, sino que anhelan sumarse a lo más santo de la divinidad, reposando en un lugar protegido (*ḥimā*), en los límites de la nube¹, al tiempo que agitándose en torno a ella. Sin embargo, para quienes (hasta Él) llegan, resplandecen unos fulgores divinos que confieren tal conocimiento que el recto llama percepción, y que el Verídico (*al-ṣādiq*) –que Dios le bendiga y dé la paz– de esta manera tilda: «No puedo enumerar los elogios hacia ti». (Allí) se es testigo de cuanto no admite un elogio definido, sino que se ha de decir: «No puedo enumerar...». La perplejidad (*ḥayra*) lo exige, tanto como las gentes de reflexión, que se encuentran en la nube, así como los del desvelamiento². Todos los seres se hallan en la nube, reposando en la ceguera, y el todo está hecho a imagen del todo. En su espíritu y su significado, este viaje es el del paso de la carencia en Dios de los atributos humanos (*tanzīh*) al loto de la similitud (*sidra-l-tašbīh*)³,

¹ Es aquí reseñable la cercanía fonética entre las palabras ‘*amā*’, «nube», y ‘*amā*’, «ceguera», lo que indica una paradójica proximidad semántica entre esa nube, que es semiorigen y paso hacia todo lo existente, y la propia ceguera, que supone la no visión, la imposibilidad de ir más allá en el conocimiento sensible.

² Por seres del “desvelamiento”, así como habla de los seres de “reflexión” en referencia a los hombres esclarecidos, Ibn ‘Arabī se refiere a los privilegiados habitantes del mundo intermedio, tales como los ángeles, que como en otras religiones, especialmente monoteístas y dualistas, también tienen una labor de “enviados” y de “reveladores” en la cosmología islámica.

³ Se refiere a los márgenes del Paraíso descritos en el Corán (C 53 13-15): «Ya le había visto descender en otra ocasión, junto al azufaifo del confín, junto al cual se encuentra el jardín de la Morada». Este azufaifo, o loto de Arabia, *sidrat al-muntaha*, aparece también en algunos *ḥadīth* relacionados con la ascensión al Paraíso, como símbolo de la «sombra» que lo circunda y protege. Con *al-muntaha*, «el límite», o «confín

para que los llamados puedan comprender, y aun esto muestra también la (mencionada) ceguera.

Este capítulo sugiere que todos los seres se hallan parcial o totalmente envueltos en una «nube» durante su viaje de evolución por el cosmos, que es la que separa la Esencia de la representación, lo indecible, de los Atributos, y de los subsiguientes seres concretos.

más lejano», hace mención al límite impuesto por Dios para el conocimiento humano, aunque éste sea elevado, como el de los filósofos y sufíes, quienes comparten con el resto de los seres creados la distancia respecto de la nube, o límite ineludible más allá del saber último.

El viaje de la creación y del orden es el viaje de la Creatividad¹

Dios –Bendecido y Exaltado sea– dice: «Después, se dirigió al cielo, que era humo, y dijo a éste y a la tierra: ¡Venid, queráis o no!». A lo que ellos repusieron: «¡Venimos de buen grado! Decretó que fueran siete cielos, en dos días, y reveló a cada cielo su cometido. Hemos engalanado el cielo más bajo con luminares y lo hemos proveído de protección. Tal es la decisión del Poderoso, del Omnisciente» (C 41, 11-12). Tal obró mediante un desgarrón, y por medio de una grieta: «¿Es que no han visto los infieles que los cielos y la tierra formaban un todo homogéneo y lo separamos?» (C 21, 30). Comienza (la cita) por la palabra «después», tras la creación de la tierra², lo que indica que se trata de un tiempo posterior, el de la creación de la tierra, y la predestinación de sus potencias en los cuatro días de la «constitución» (del universo)³. Dos días para la creación de su esencia y de su ser, un día para su manifestación y testimonio, otro para su interiorización y ocultación, y dos jornadas más para la sedimentación de las fuerzas (en la tierra), manifiestas y ocultas.

Tuvo después lugar la santa equiparación, que fue el objetivo y el criterio para la fisura y división de los cielos. Tras la creación en dos días de los siete cielos, a cada uno de ellos le inspiró su orden, y en ellos colocó a todos los seres, de acuerdo con su composición e influencia, así como conforme a su transformación y tránsito de un estado a otro, por los periodos y los ciclos⁴. Todo ello (sucedió) según la orden divina,

¹ Es la Creatividad o invención (*ibda'*).

² Según el versículo C 41, 9: «Di: “¿No vais a creer en quien ha creado la tierra en dos días y le atribuíis iguales? ¡Tal es el Señor del universo!”».

³ Ibn 'Arabī escribió un breve tratado dedicado a la relación entre la divinidad y los días de la creación: el *Kitāb ayyām al-ša'n*, que forma parte de los pequeños tratados, o *rasā'il*, en los que está incluido el presente libro (publicados en Hayderabad en 1948).

⁴ El cruce o cambio (*tagayyr*) dentro de un mismo ciclo (*dawr*), de un estado (*hāl*), a otro.

regente en los cielos según su Palabra: «Y Él inspiró a cada cielo su orden»⁵, a todas las entidades espirituales y racionales⁶. Dicho orden se evidenció por el movimiento de los cuerpos celestes, gracias a los que la formación (*takwīn*) de los elementos se manifiesta, según la ordenación implícita en el movimiento de tales cuerpos.

El viaje de la creación no se encuentra cerrado, o fijado en unos límites pre-determinados, sino que es intrínsecamente recreador. La divinidad inspira a cada esfera celeste, y todo en los cielos sucede según su Palabra, su dinámica de infinita energía.

⁵ Véase el versículo C 7, 54.

⁶ Estas entidades espirituales racionales (*al-rūḥāniyya al-‘aqliyya*) son los ángeles custodios de cada cielo, pertenecientes a la tradición profética, y muy desarrollados en la angelología chií.

Y cuando la costura (*ratqa*) de (los cielos) se quebró, comenzaron a girar como si en su sustancia y su cuerpo fueran transparentes, dejando traslucir lo que más allá de ellos había. Las miradas (*abṣār*) percibieron las luminarias de las estrellas (*maṣabīḥ*)¹ de la octava esfera, y las imaginaron en el cielo más próximo (lit., en esta tierra). Cuando Dios dice: «Hemos engalanado el cielo más bajo con luminas» (C 41, 12), con ese «engalanamiento» de algo, no necesariamente se refiere a la «protección». Apunta a las estrellas fugaces (*ruḡūm*), que surgen en la esfera del éter, para quemar a los demonios que furtivamente escuchan, para quienes Dios ha dispuesto «centellas» (C 72, 9), esas que son las estrellas más afiladas (*adhnāb*)². Hasta llegar al cielo más próximo sin ver grietas, y allí penetra, atraviesa el aire la mirada, pero se da la vuelta «cansada, agotada» (C 67, 4). Ninguna contradicción observas en la creación del Compasivo. ¡Mira otra vez! ¿Adviertes algún fallo? Mira luego otras dos veces: tu mirada hacia ti se tornará cansada, agotada, de no encontrar en la creación tal error³. A cada uno de estos siete cielos Dios ha conferido un planeta, que según su Palabra brega –Exaltado sea–: «Cada uno navega en una órbita» (C 21, 33 y 36, 40)⁴. El movimiento de las esferas es producido por el de los astros y no por el de los cielos. Los movimientos de los astros dan muestra de que las luminarias se hallan en la octava esfera. Él adornó con éstas el cielo terrenal, ya que la percepción (humana) no alcanza más allá. El Escrito (*al-jitāb*) hace referencia a lo que puede ser percibido con la vista, de ahí que diga:

¹ *maṣabīḥ* (lit., lámparas, luces).

² Este pasaje hace referencia a la continuación de la aleya C 41, 12, tras luminas: «Y lo hemos proveído de protección», en referencia a que «los creó en dos días».

³ Todo ello es referido al pasaje 3-4 de esta azora: «Es quien ha creado los siete cielos superpuestos» (C 41, 12).

⁴ El pasaje coránico completo señala: «Él es quien ha creado la noche y el día, el sol y la luna. Cada uno navega en una órbita».

«Hemos adornado el cielo próximo con luminarias», y no «las creamos», pues un adorno no es una necesidad; la silla y el caballo son, por caso, ornato del sultán, mas en su esencia personal no se hallan.

Este capítulo, un tanto opaco en su expresión, al igual que el anterior, trata acerca de los seis días de actividad divina en la construcción del cosmos, así como de la incardinación de las esferas de la creación. Según la cosmología que en el Corán se perfila, existen siete cielos, a los que se hacen numerosas referencias (C 2, 29; C 17, 44; C 23, 17 y 86; C 41, 12; etc.), más allá de los cuales sólo existen las estrellas fijas, tras las que únicamente se haya la «nube» que vela el misterio último de la divinidad.

El Corán exhorta en varias ocasiones al hombre a meditar en la creación, por ejemplo en el pasaje C 3, 190-91: «En la creación de los cielos y la tierra y en la sucesión de la noche y el día hay, sin duda, signos para los dotados de intelecto».

Al ser ultimada la naturaleza humana, y alcanzar ésta su equilibrio, la orden divina creó el soplo (*nafs*) superior en el movimiento de la cuarta de las siete esferas, logrando así el calificativo de «hombre», con la consumación así de su naturaleza. Al corresponderle a éste dos estaciones: la de la forma, y la del califato (*al-jalāfa*), sólo él logró el secreto divino. La tierra completó su cuerpo, «y ha determinado sus alimentos» (C 41, 10), otorgando a cada cual sus propias facultades en tanto que animales o plantas: la fuerza de gravedad, la digestiva, de cohesión, repulsión, desarrollo, o nutritiva, así como las siete capas: la piel, la carne, la grasa, las venas, los nervios, los músculos y los huesos. Se difundió entonces el secreto divino, que (en el hombre) se transmite cual soplo espiritual hacia el más elevado mundo de los cuerpos, cual vapor ascendente, como el humo, abriendo (*fataqa*) así los siete cielos. El más próximo, que es el de los sentidos, al cual adorna con estrellas y luminarias, como los dos ojos, es el cielo de la imaginación, (siendo los subsiguientes) el del pensamiento y de la mente, el de la memoria, del recuerdo y de la fantasía.

El universo fue creado en seis eras (días divinos) o esferas, correspondientes dos a los cielos y cuatro a la tierra; véanse, entre otros, los versículos C 7, 54 y C 41, 10 y 12. Al ser concebido el hombre en la cuarta jornada, tras el mundo inorgánico, vegetal y animal, recibió el secreto divino, accediendo a dos estaciones: la de la forma divina y la de califa (*jalīfa*) (lit., seguidor, representante de Dios en la tierra). Una vez constituido en sus órganos y materia, el secreto divino se propagó en el hombre como el soplo del espíritu, adquiriendo entre otros los poderes de la imaginación, la reflexión, la memoria y la potencia imaginativa.

«Él revelará a cada cielo su orden», en todo lo tocante a la percepción de las cosas sensibles. No trataremos aquí de este tipo de percepción por disentir a este particular, incluso contando con la ciencia, pues no anulará esta divergencia, y de otro lado la representación de las cosas imaginadas e imposibles para la imaginación, y de las inteligibles para la mente. De esta manera, en cada cielo se configura cuanto le es propio, siendo los habitantes de cada uno de ellos creados de una forma determinada. Los moradores de cada región nacen así con una naturaleza impresa, y el humor (*mizāy*) de cada ser corresponde así al lugar donde fue creado. En cada uno de los siete cielos navega un astro correspondiente a los planetas en giro, que son nombrados según atributos como la vida, el oído, la vista, el poder, la voluntad, la ciencia y la palabra, «prosiguiendo los dos su curso hacia un término fijo». Cada potencia percibe únicamente aquello para lo que fue específicamente creada; así, la mirada no capta más que las cosas sensibles y visibles, y los sentidos se dan la vuelta «ahuyentados» (*jāsā'n*) cuando no ven una grieta por donde penetrar¹. El intelecto lo confirma, y por «decisión del Omnipresente Poderoso, del Omnisciente» (C 41, 12), de ello son testigos en el ser humano los movimientos de los astros.

Las facultades y percepciones de los seres de cada cielo se hallan concebidas de acuerdo a su posición en las esferas de la creación.

¹ Según el versículo segundo de la azora decimotercera, El Trueno, «Dios es quien elevó los cielos sin pilares visibles. Luego se instaló en el Trono y sujetó el sol y la luna, prosiguiendo los dos su curso, hasta un término fijo».

Este viaje desvela su Faz, e indica la carencia en Dios de atributos humanos (*tanzīh*), así como manifiesta al mundo superior. Si a este recorrido se le llama «viaje» es porque desvela (*yusfiru*) los caracteres de los hombres, evidenciando tanto aquellos que son reprochables como los más loables. Se dice también que la mujer se «descubre» cuando se quita el velo (*burqu'*) y deja ver su rostro, el cual se revela a ojos vistas como una imagen fea o bella. Dios –Exaltado sea– habla a los árabes: «¡Por la mañana cuando apunta!» (C 74, 34), es decir, las miradas por las que ellos descubren. Y el poeta dice:

Cuando me encontré a Layla iba velada,
y de madrugada me desconcertó el verla descubierta.

Pues sucede entre los árabes que cuando una mujer desea que se sepa de su enojo, descubre su cara. Quien declamó estos versos lo hizo como argucia para reunirse con quien deseaba, de lo cual se dio cuenta su gente, y al advertirlo, descubrió su rostro. Cuando supo él que ella se hallaba amenazada, sintió temor, y partió recitando este verso: «Y de madrugada me desconcertó el verla descubierta».

En un viaje como éste y otros que se le parecen, nuestro Señor desciende, y mostrando generosidad de Palabra, hace útil la indicación: «Dios, empero, dice la verdad y conduce por el camino» (C 33, 4).

Trata este apartado de la trascendencia en Dios de los atributos humanos, y de su revelación más allá de lo visible.

El poder del viaje es el indicar y desvelar a los seres humanos la trascendencia de su Creador. No podría llamársele propiamente «viaje» si en esa medida no desvelara, *yusfiru*, los caracteres de los hombres, destacando de entre ellos quiénes son bondadosos y quiénes no, al igual que la mujer, que deja aparecer su belleza o fealdad cuando del velo se deshace.

El viaje del noble Corán

Dios –Todopoderoso y Majestuoso– dijo: «Lo hemos revelado en la Noche del Destino» (C 97, 1), o «¡Revelamos la Escritura en una noche bendita!». Se trata en verdad de un descendimiento admonitorio, ya que Él dice –Exaltado sea–: «Lo hemos revelado» (*inna anzalnahu*; lit., «ciertamente lo hemos descendido»). Quiere ello decir que el noble Corán, según tradicionalmente dicen los comentadores, bajó de una sola vez hasta nuestro mundo en la «Noche del Destino»¹, y lo hizo después por partes (*nuŷūman*) al corazón de Muḥammad –que con él sea la paz–. Mientras las lenguas lo reciten (el Corán), tanto en público como en privado, nunca habrá de cesar este viaje de la «Noche del Destino», que en su Verdad perdura en la certeza del creyente, la cual no es otra que la de su alma, cuando ésta es pura y honrada. De tal manera, dice: «En ella –esta noche– se decide todo asunto sabiamente» (C 44, 4), y así el alma fue creada, de forma que todo en ella sea sabio. Por esta razón, (la frase) «Él le inspira sus perversiones» abriga también el sentido de «su temor de Dios» (C 91, 8) (quien inspira al alma para que distinga entre el bien y el pecado). De tal suerte que su corazón representa nuestro mundo (el cielo más próximo), hacia el cual desciende el Corán en su totalidad, para regresar², adaptándose a quienes va dirigido. Mas de Él no participan en igual medida la vista y el oído. Por ello decimos que a tu corazón ha descendido de una sola vez, sin querer con eso decir que lo aprendieras y comprendieses totalmente, siendo como es nuestra Palabra espiritual. Él se halla en ti sin que lo sepas. No era necesario que al descender el Corán el cielo lo retuviese, bajando a ti de forma fragmentaria, y descubriendo la cubierta que te impide verlo³. Yo lo vi en mí mismo al principio, y lo vi en mi maestro (*šayjī*) Abū-l-‘Abbās Al-‘Ūryabī, de la ciu-

¹ Lit., el cielo más próximo, la tierra habitada por el hombre.

² *furqānan*, *furqān*, es un término que designa al Corán, queriendo decir «inspiración divina para distinguir entre el bien y el mal».

³ Este pasaje es una referencia al versículo coránico C 50, 22, en el que Dios habla al

dad de Al-‘Ūlya, en el oeste andalusí⁴. Oí decir a algunas de las gentes de nuestra cofradía (*ṭarīqa*) que habían aprendido el Corán de memoria, o ciertos versículos de él, sin que, como es la costumbre, ningún maestro (*mu‘allim*) los hubiera enseñado. Mas lo encuentran en su corazón y lo pronuncian en árabe, tal y como está escrito, aunque no fuera ésta su lengua⁵. Según Abū Mūsā Al-Dunbulī, Abū Ŷazīd Al-Bistāmī —que Dios le haya acogido—, así sucedió hasta que supo de memoria el Corán, aunque ningún maestro soliera aprenderlo en su totalidad.

La azora 97, *Al-Qadr* (El Destino), pertenece sin duda a la primera parte del periodo de La Meca del Corán. Comienza con una referencia a la revelación de los cinco primeros versículos de la azora anterior, «La sangre coagulada», haciendo pues alusión al inicio de la misión profética de Muḥammad, que comienza cuando Gabriel, el ángel de la Revelación, se dirige a él durante su estancia en la cueva del monte Ḥira, probablemente la noche 27 del mes de ramadán (correspondiente a julio o agosto) del año 610 de la era cristiana, diciéndole: ¡lee! En ese momento, el Profeta del Islam tenía cuarenta años.

acusado en el Juicio: «Estas cosas te traían sin cuidado. Te hemos quitado el velo y, hoy, tu vista es penetrante».

⁴ Acerca de este maestro de Ibn ‘Arabī, véase Claude Addas, *La quête du soufre rouge*, París, Gallimard, 1989, págs. 83 y ss.

⁵ Se refiere a que el Corán está escrito en lengua árabe literal, *fuṣṣḥa* (= pura, clara), mientras que el árabe andalusí hablado distaba mucho de ella.

El descendimiento constante del Corán sobre los corazones de los fieles se halla probado por la imposibilidad de mostrarse dos veces seguidas, tanto como por la imposibilidad de trasladarse de un sitio a otro. Y ciertamente, la memorización del Corán por Zayd no pasa a 'Amr¹, pues cuando el oído escucha, para que éste sea comprendido, Dios hace descender la inspiración del versículo sobre el corazón. Y ciertamente, si el corazón (del creyente) se encuentra abatido por un pesar, regresa al maestro, repitiéndose así el descendimiento del Corán. Éste nunca cesa, y si alguien dijera: «Dios hizo descender sobre mí el Corán», no mentiría, pues se encuentra en un viaje incesante hacia los corazones todos de quienes lo memorizan.

Este capítulo expresa la creencia de que el Corán, una vez revelado a Muḥammad, viaja sin cesar hacia los corazones de quienes lo conocen de memoria. Es de señalar la creencia extendida de que el *ḥāfiẓ*, quien sabe de memoria el Libro, posee una baraca especial, así como poderes curativos, por lo que en determinados lugares, por ejemplo en la mezquita de los Omeyas de Damasco, es corriente ver cómo las madres llevan a sus hijos enfermos para que estos hombres, por lo general ciegos, les curen de un determinado mal.

¹ Nombres pertenecientes a compañeros del Profeta.

Encontrándose (en la cueva de Hira) el Profeta –que Dios le bendiga y dé la paz–, se le aproximó Gabriel –con él sea la paz–, para que comenzara a recitar el Corán antes de que a Muḥammad le fuera conferida la profecía, lo que fue posible gracias a la fuerza de su descubrimiento, pues al recitarlo, Gabriel –con él sea la paz– era consciente de cuanto le había trasladado, tanto que su lengua se apresuraba antes de que (la inspiración) le fuese finalmente otorgada y lo descubriese. Todo esto es admitido por la mayor parte de los hombres. El Señor le inspiró y corrigió, diciendo: «¡No te precipites en recitarlo antes de que te sea revelado por entero!» (C 20, 114)¹, y le ordenó instruirse con Gabriel –con él sea la paz–, quien hubo de enseñarle la palabra correcta, acompañada del buen obrar².

El ángel Gabriel es el «Espíritu» mediador de la revelación, distinguiéndose así del resto de los ángeles, como en el pasaje coránico (C 70, 4) «Los ángeles y el Espíritu suben a Él un día que equivale a cincuenta mil años».

Se refiere al correcto recitado del Libro.

¹ Repite la misma idea en el pasaje C 75, 16.

² Es una referencia al pasaje C 35, 10: «Hacia Él se eleva la buena palabra y Él realza la buena obra»; los párrafos anteriores aluden al poder creador de Dios, tanto a su capacidad de dar la vida como a la de quitarla.

De acuerdo con la verdad esencial, el hombre completo (*al-insān al-kullī*) es el noble Corán, que descendió de la Presencia de sí mismo hacia la Presencia de quien la existencia otorgó, en la bendita noche. El cielo más cercano (el mundo sensible) es el Velo del Todopoderoso, el más inaccesible y el más cercano (*hiyāb al-‘izza al-ahmā al-adnā*)¹. Más allá fue hecha la «distinción»², descendiendo poco a poco, según las Realidades divinas, pues su gobierno se da de formas diversas, de acuerdo con las cuales también el hombre está conformado. De manera fragmentada desciende constantemente (el Texto) desde su Señor, sobre su corazón, hasta reunirse allí, dejando atrás su velo, yendo así más allá del dónde y del quién, hasta ausentarse de la ausencia. Tal y como Dios lo ha nombrado, el Corán descendido es la Verdad, ya que «a toda verdad (material) corresponde una verdad (esencial)»³. Y la verdad última del Corán es el Hombre. Cuando se le preguntó a ‘Ayša –Dios esté de ella satisfecho– por el carácter del Profeta –que la paz sea con él–, dijo: «Su carácter era el Corán», pensando en –según los doctos– el pasaje: «Eres, sí, de eminente carácter» (C 68, 4)⁴. Emprendido este viaje, no has de preocuparte por su dificultad, si Dios lo quiere.

La verdad última del Corán es el hombre (*al-ḥaqīqa al-qur’ān al-insān*), que en definitiva es a quien va dirigido su mensaje.

¹ Expresa la idea paradójica de proximidad y lejanía, de poder absoluto y carácter inaccesible.

² También se designa en árabe al Corán *furqān* (= distinción), la inspiración divina, que hace «distinguir» o «discriminar» entre el bien y el mal.

³ Tomado del *ḥadīth li-kulli ḥaqq ḥaqīqa* (= para todo lo verdadero existe una verdad).

⁴ Según decía ‘Ayša, la esposa del Profeta, el «carácter» del Profeta era el propio Corán. En el pasaje C 33, 21 también se habla del Profeta como «bello modelo», lo que se extiende a Abraham (C 60, 4).

Viaje de la visión, a través de los signos divinos y de los significados simbólicos

«¡Gloria a quien durante la noche hizo viajar a su siervo desde la Mezquita Sagrada a la mezquita más lejana, cuyo entorno bendijimos, para mostrarle parte de nuestros signos!» (C 17, 1).

Gloria a quien en la noche ha hecho viajar a su servidor
para hacerle ver sus signos ocultos.
Cuales son su Presencia en su Ausencia,
su Borrachera en su Sobriedad, y su Ocultación en su Permanencia.
Ve a quien de él toma su secreto,
para dárselo o negárselo.
Le retira la generosidad que por su existencia le ha mostrado.
Y es la pobreza uno de sus cuerpos.
¡Gloria a Él como Señor y Protector,
en su Esencia y Atributos!

¡Alabado sea Dios!, que fundió la Alabanza a este Viaje Nocturno, queriendo erradicar así de los corazones la idea de la «similitud» y la corporeidad divina, propia de quienes imaginan la Verdad de las Verdades (Dios) como una dirección, un límite o un lugar. Cuando dice: «Para hacerle ver nuestros signos», quiere con ello significar que el Profeta —que con él sea la paz— fue conducido en un viaje, y que era éste un asunto suyo —(del) Todopoderoso.

Y lo hizo de noche, para conferirle (al Profeta) la estación del amor (*maqām al-maḥabba*), pues al tomarle como «amigo» (*jalīl*) y «bienamado» (*ḥabīb*) le confirmó diciendo: es «de noche», ya que el *isrā'* designa en árabe el viaje nocturno, y no el que se hace de día, para evitar la duda, y para que se tenga en cuenta que no sólo ascendió su espíritu, o que tuvo lugar durante el día. Pues ciertamente, aunque el Corán fue hecho descender en lengua árabe, va dirigido a todos los hombres, tanto a los de esta lengua como a los demás, amén de que es la noche el momento más deseado para su encuentro por los amantes; por lo que

cada cual se retira con su querido, en esos (privilegiados) momentos. Sucede así también con el fin de que la visión de los signos pueda darse gracias a las luces divinas, sobrenaturales y desconocidas de los árabes (preislámicos), pues la vista nada distingue de los espejos por su propia luz, si no es gracias a la oscuridad, (equilibrada con) la luz, como medio para descubrir las cosas. No es necesario que la fuerza de esta luz impere sobre la de la vista. Si es más fuerte, causa sobre la luz de la mirada el mismo efecto que la oscuridad, no percibiendo así más que ésta, al moverse en lo profundo de la oscuridad más que oscuridad. Para percibir la imagen de aquello que se muestra, se hace pues necesario el que la luz que ilumine sea moderada. Si hubiese tenido lugar la ascensión durante el día, como es claro, la visión de los signos luminosos no tendría sentido, por lo que el viaje sucedió de noche.

Al decir: «de noche», confirmó en verdad que su viaje (del Profeta) —con él sea la paz— había sido efectuado con su noble cuerpo. El «viajar de noche» (*asrā*) presupone la nocturnidad, y dicho momento del día es el objeto del estado de su Servidor, tal y como lo expresa el (siguiente) verso:

¡Oh, vosotros, que partís hacia el elegido de Muḍar!
¡Mientras que le visitasteis con vuestros cuerpos, nosotros lo hicimos
con nuestros espíritus!¹

El Viaje Nocturno (del verbo *asrā*, viajar en la noche) es para el sufismo el paradigma de la visión extática; en el curso del mismo la divinidad condujo a Muḥammad a fin de confirmar su condición de elegido, en cuanto portavoz de la profecía. El énfasis está situado aquí en el periodo más relajado e íntimo del día, la noche, para poner en paralelo el encuentro divino con la reunión de los amantes, modelo humano del hallazgo de cuanto nos supera y pone en comunicación con la «otra» Realidad.

La vista se afina y cambia cualitativamente cuando ésta es capaz de descubrir objetos y presencias en la oscuridad. A la inversa, al darse un exceso

¹ Elegido (*mujtār*), en referencia a Muṣṭafā (el escogido), Muḥammad. Muḍar es el nombre de un antepasado legendario del Profeta, en grado decimoctavo, como Qurayš lo es en el undécimo. Ambos confieren históricamente su nombre a tribus del norte de la Península Arábiga.

de luz, por ejemplo a mediodía en el desierto, apenas puede distinguirse nada, ya que frente a unos ojos desbordados los contornos de las cosas parecen desdibujarse, podríamos decir, como sal disuelta en el agua.

La frase (nominal) «su Servidor» se halla precedida por (la preposición) *bā'*, según opinión de los conocedores de la Verdad y gentes de Dios, por dos motivos. El primero se debe a la relación entre la servidumbre (*'ubūdiya*), que significa sometimiento, y la partícula de «bajada» (la vocalización en «i» –del genitivo–), y de «rotura», ya que todo ser sometido está roto. Por añadidura al «Él», no hay una expresión destacada (para nombrar) a la Verdad (Dios), si no es un nombre defectivo (*ism al-nawāqṣ*) (¡Gloria a...!), que no completa su sentido sino por una oración relativa (*ṣila*), y por el nombre al que se alude, implícito en el verbo «hizo viajar a su siervo durante la noche»¹. El nombre es aquí el Ausente, y «su» es aquí un nombre, que supone la ausencia de la ausencia. ¡Así nos habla (Dios) de la nobleza del Viaje Nocturno!

El recuerdo de estas dos mezquitas, la Sagrada, y la más Alejada, está en relación con cuanto dijimos acerca del adorador, con la partícula relativa, que es el *bi*. La mezquita es un nombre de lugar, que se refiere a donde el fiel se arrodilla, pues la prosternación (*suḡūd*) se debe a una adoración (*'ubūdiyya*). Lo sagrado (*ḥarām*) implica lo prohibido (*mana'*), y esto a su vez conlleva la adoración. La más alejada quiere decir que la adoración se halla en la lejanía extrema respecto de los Atributos divinos (*ṣifāt rubūbiyya*). De esta forma, Dios –¡Exaltado sea!– eligió para su Profeta la nobleza absoluta de estos dos términos, uniendo en él los más altos dones de lo creado, al tiempo que se refiere a la adoración mediante la relación de esta partícula con las mezquitas sagrada y más

¹ Todo este aparente galimatías gramatical, muy difícilmente traducible sin toda una explicación de la estructura de la lengua árabe, se refiere al inicio de la primera aleya de la azora «El Viaje Nocturno»: «¡Gloria a quien hizo viajar a su siervo durante la noche, desde la Mezquita Sagrada a la Mezquita Lejana, cuyos alrededores hemos bendecido, para mostrarle parte de nuestros signos! Él es el que todo lo oye, todo lo ve». Todas las referencias a ese «quien», aunque no se le nombre y esté «ausente», evidentemente aluden a la divinidad.

alejada. Así, y en virtud de la nobleza que conlleva la adoración total, que otorga el conocimiento perfecto, Dios no le confirió ninguno de sus Nombres, que le habrían restringido (*yuqayyadihi*) (en su misión). Pues el culto exige no estar condicionado por un Nombre divino, que sobre el fiel ejerza su influencia (*al-tā'thīr*). Exige, por el contrario, para la divinidad, una total elevación y carencia de atributos humanos (*tanzīh*). Cuando el servidor se encuentra más allá de todos estos aspectos exteriores (*ŷami'al-uŷūh*), honra su adoración, y se hace con todos los Atributos propios de la señoría, la soberanía y la divinidad, pues tal es su grado de imposibilidad de comparación (*tašbīh*). Al asimilar estos Atributos de la señoría, se hace semejante a ellos, y es esta similitud la que le pierde. Pues como Dios —¡Exaltado sea!— dice: «¡Gusta! ¿Tú eres “el poderoso”, el “generoso”!» (C 44, 49)². Y «así sella Dios el corazón de todo soberbio, de todo tirano» (C 40, 35). De la misma manera, no porque la divinidad sea aludida con los nombres que se refieren (*taṭlubu*) a la existencia de lo creado se le otorga al fiel el derecho de ser llamado de tal forma. Ésta implica una suerte de semejanza, pues el señorío (*rubūbiyya*) quiere para sí (*iftiqār*) el efecto que ejerce. La divinidad confiere (*waffī*) con la adoración (*'ubūdiyya*) todo lo que en este Viaje Nocturno ocurre, en todos los órdenes, de forma que ésta confía al adorador cuanto le sucede. Es por lo que viene con el Él y el él del Él, el cual es la ausencia de la ausencia³.

Y cuando (Muḥammad) descendió desde su adoración (*'ubūdiyya*), como ya mencionamos, fue conducido en un Viaje Nocturno hacia la ausencia de la ausencia. Allá pudo contemplar a su Amado; la Verdad, como Una y Única, pues el amor (*maḥabba*) requiere celos (*gayra*), y no quedan ni los restos del adorador. Mas éste conserva un poder (*qādir*) del que no se le incapacita. Así, no se manifiesta de otra manera más que por su Nombre. La revelación es un encuentro nocturno (*musāmira*), al ocurrir en la noche el viaje. De entre todas las formas de parlamento, la nocturna es la más elevada, ya que sucede en sitio apartado, recogido, en el lugar de la intimidad, el de la proximidad y la elección (*muṣṭafa'n*).

² En alusión a las palabras dirigidas al condenado, pues estas aleyas de la azora de «El Humo» tratan del infierno, en el sentido de que quien se cree digno de ostentar los epítetos divinos es por ello condenado, y allí recibe su castigo.

³ Conocido concepto sufí: la «ausencia de la ausencia» (*gayb al-gayb*).

Continúa este capítulo con el asunto del anterior, referido al Viaje Nocturno y ascensión celeste del Profeta. Recuerda a la «renuncia de carismas» de la mística cristiana este no arrogar los Nombres divinos ni siquiera al ejemplo máximo en el Islam de hombre supremo y realizado, Muḥammad, para significar que son dos planos diferentes e inmiscibles.

Por cuanto respecta a los signos vistos (por el Profeta), mientras que unos se hallaban en el horizonte, otros se encontraban en él mismo. Dios –Todopoderoso y Majestuoso– dijo: «Les mostraremos nuestros signos fuera y dentro de sí mismos» (C 41, 53)¹, «y en vosotros mismos también. ¿Es que no veis?» (C 51, 21)². Y el (decir) «Estaba a dos medidas de arco» (C 53, 9) desvela uno de los signos de los horizontes. Gracias a Él realiza frente a su Señor la condición (lit., estación) de siervo, y «más cerca», la estación del amor y del privilegio (*ijtiṣāṣ*). Por (la frase) Él «reveló a su siervo lo que le reveló» (C 53, 10), (se designa) la estación del diálogo nocturno (*musāmira*), donde tiene lugar el Él del Él (*wa huwa huwa al-huwa*), y la ausencia de la ausencia está confirmada por la aleya: «No ha desmentido el corazón lo que vio» (C 53, 10)³. Es el corazón interno (*fu'ād*) el núcleo del núcleo, pues tal y como el corazón posee su propia visión, así sucede con el corazón más íntimo. El mismo que experimenta ceguera cuando se aparta de la Verdad, escogiendo a otro, después de haberse aproximado a Él. («¡No son, no, sus ojos los que son ciegos), sino los corazones que sus pechos encierran!» (C 22, 46)⁴. Pues el corazón interno no se ciega, al desconocer la (imperfec-

¹ Esta azora, la 41, de nombre un tanto complicado: «Han sido explicadas detalladamente», parece haber sido revelada tras la anterior, «Que perdona», y prosigue con el asunto del cumplimiento o rechazo, por parte del hombre, de las revelaciones divinas. El título procede del verbo *fussilat*, presente en el tercer versículo, en referencia a los mensajes coránicos, que fueron «expuestos claramente».

² Estos signos visibles, *āyāt*, para «los que razonan», y que transmiten un mensaje de contenido espiritual al hombre, aparecen también, entre otros, en el versículo 164 de la segunda azora.

³ Lo que vio «su siervo»: Muḥammad.

⁴ Lit., «pues entonces tendrían corazones capaces de comprender, u oídos capaces de oír», todo ello referido a los infieles de La Meca, quienes en un primer momento se opusieron a la nueva religión y a su Profeta.

ción) de lo creado, y no depende sino de su Señor. Mas no existe sino por la ausencia de la ausencia, y por el Él del Él, el relativo a las estaciones y los rangos (espirituales), por lo que afirma: «El corazón no desmiente lo que ve», puesto que la vista se equivoca a menudo, aunque este dicho suyo sea falso, al no errar sino quien un juicio formula, no los sentidos, que son sólo aquellos que perciben. Y quien afirma que en su configuración la vista se equivoca, es porque encara el asunto de forma diferente a como en realidad es, afirmando así en falso. Dios desmiente que pueda esto suceder al (Profeta), ya que la mentira ocurre en el mundo de la semejanza (*tašbīh*) y de la multiplicidad (*kathara*). ¡Y no hay aquí ninguna semejanza! El fiel es en todos los sentidos un servidor, en cuanto a la adoración (*'ubūdiyya*), en su totalidad trascendente⁵.

El corazón, imagen reiterada en este capítulo (de expresión intrincada, como todos los de este grupo), es el órgano de la visión mística (*rū'ya al-qalb*), y «lugar» simbólico donde tiene lugar la manifestación de la teofanía, a través de los signos (*āyāt*) divinos aquí entrevistados, en este centro y eje de la mirada interna.

⁵ Juego de palabras y sonidos con la raíz *'abd* (= adorar): *'ubūdiyya*, así como con la ausencia de la ausencia, y el Él del Él.

Los signos que el Profeta en sí mismo vio suponen unas arduas cuestiones, tales como el sí del sí, la servidumbre de la servidumbre, o la ausencia de la ausencia, para el ojo del corazón del corazón, o el corazón interno. Pues no todos pueden apreciar los signos (que aparecen) en el horizonte, como el Profeta —con él sea la paz— dice haber visto en las estrellas, en los cielos, y en los viajes celestiales (*mi'āray*), el paño (*rafraf*) más próximo, el rechinar de los cálamos, el nivel (*mustawa'*), y cuanto Dios ocultó en el Loto del Límite¹. Todo cuanto alrededor de esta estación se encuentra, para el servidor preservada, para él fue establecido en la ausencia de la ausencia. Así anunció su Palabra, «en torno a la que hemos puesto nuestra bendición». Ni se menciona la baraca correspondiente a esta estación, puesto que se halla más allá de poder ser definida, ante la imposibilidad de describir nada parecido. Tan gloriosa (*'izza*) es esta estación que las gentes se ven (por ella) arrebatadas, y la Mezquita Sagrada es para la Mezquita de Al-Aqsā (la más alejada) como el fuego para el Paraíso, puesto que «el Paraíso está rodeado de terribles pruebas»². «¿No ven que hemos hecho un santuario seguro, mientras que, alrededor de ellos, secuestran a la gente?» (C 29, 67). «El fuego está cercado de encendidas pasiones.» «Hasta la Mezquita de Al-Aqsa, alrededor de la que hemos puesto nuestra bendición.» La cara interior corresponde a la exterior, y a la inversa, puesto que tal viaje

¹ Este oscuro pasaje parece hacer referencia al cálamo con el que el ángel escribe en la tablilla las acciones humanas, y otros fragmentos de la azora de «El Viaje Nocturno», en la cual, como es sabido, Muḥammad viaja desde la Mezquita Sagrada de La Meca a la de Al-Aqsā, en Jerusalén, y a partir de ésta se da su ascensión celeste, en la que visita el cielo y el infierno, estando de regreso en su ciudad antes de que amaneciera.

² Véase el capítulo primero del libro 40 del *Saḥīḥ* de Muslim, referente al Paraíso, su descripción, delicias y gentes (*Kitāb al-ʿyannat wa ṣifāt naʿīmiha wa ahliha*), en el que Anas b. Malik transmite que «el Paraíso está rodeado de pruebas, y el fuego del infierno se halla rodeado de tentaciones».

tiene por resultado la contemplación de cuanto dijimos, concerniente a la ausencia de la ausencia. ¡Detengámonos (aquí)!, puesto que sería prolijo seguir hablando de esta estación. Así es suficiente, pues «Dios dice la Verdad y conduce por la recta Senda» (*wa allāhu yaqūl al-ḥaqq wa huwa yahdī al-sabīl*).

Trata este capítulo sobre la servidumbre absoluta del Profeta en el viaje celeste, al percibir en su ida hasta el Loto del Límite los signos divinos. Dicho viaje, que dibuja una clara línea más allá del mundo terrenal, y de cuanto le es permitido ver y saber de forma directa a la humanidad, posee como uno de sus paradójicos efectos el contemplar la «ausencia de la ausencia» y todas las aparentes contradicciones, puesto que la lógica racional ha perdido aquí su firme suelo.

**Viaje de la prueba, o del descenso desde lo alto a lo bajo,
y por ende de la aproximación, desde lo en apariencia
alejado. Sucede supuestamente en sentido inverso
al viaje anterior, prosiguiendo el mismo camino, aunque
no con la misma fuerza**

Dios –Todopoderoso y Majestuoso– se dirigió así a Adán, a Eva, y a quienes de ellos procedieron: «Dijimos: “¡Descended todos juntos de él!”» (del Paraíso a la tierra). Ya tratamos sobre el viaje del primer padre de entre los seres espirituales, cual es el padre de Adán y del mundo, y la Verdad y el espíritu de Muḥammad –con él sea la paz–. Hablemos ahora del viaje del padre corporal, que es el padre de Muḥammad –con él sea la paz–, y genitor de todos los hijos de Adán. Desde esta posición, ambos son, el uno para el otro, padre e hijo.

Has de saber –que Dios nos favorezca– que cuando Él –Exaltado sea– quiere que algo ocurra lo da a conocer por signos diversos, que se adelantan al propio advenimiento de la cosa, los cuales son llamados introducciones al ser. Así lo sienten quienes se hallan dotados de (especial) percepción. Estos signos se dan en la existencia del mundo sensible, y su manifestación va más allá de lo cotidiano. Se teme entonces que suceda algo que no corresponda con lo que (usualmente) ocurre, y que sea eso que los árabes conocen como mal (*tīra*) o buen presagio (*fāl*), siendo este último el que el alma encuentra favorable, y el otro el que motiva su rechazo¹. Al Legislador² –con él sea la paz– le complace el buen agüero, tal como la buena palabra, y detesta que algo pueda ser de mal augurio. El buen presagio es considerado un bien por los árabes, y el malo una desgracia, «os probamos tentándoos con el bien y con el mal» (C 21, 35)³. No hay buenos presagios sino en Dios, y él (Muḥammad) –con él sea la paz– detestaba que pudiera considerarse de mal agüero cuanto Dios hace suceder, ya que rechazar de Él algo decretado era tenido como una irreverencia hacia la divinidad.

¹ *Tīra* procede de la raíz *tāra* = volar, así como *ṭayr* = pájaro, augurio, suerte (buena o mala), y por extensión pesimismo, *taṭayyur*.

² El Legislador (*šāra'*) es aquí referido a Muḥammad.

³ Lit., «a nosotros seréis devueltos», para ser juzgados.

El bien y el mal, el buen y mal augurio, están ligados al origen de la humanidad, a sus padres y al «pecado» infringido por éstos. En el Islam, sin embargo, no se considera que el ser humano nazca propiamente con un «pecado original», dado que no fue su voluntad, sino una prueba prevista en el plan divino.

Las cosas ocurren tal y como las conocemos por el hábito, gracias a la experiencia que de ellas atesoramos, mas no sucedía así con Adán —con él sea la paz—, (aún) sin costumbre ni vivencias de tal suerte, por lo que no comprendió la prohibición de Dios de comer del árbol, en el pensamiento de que no podía haber interdicciones en el Paraíso. A pesar, pues, de la veda sobre el lugar decretado, comió de él cuanto quiso, y residió donde le plugo. Lo sabemos, porque era necesario que la verdad de ese efecto (*āthar*) se manifestara, y que desde el mundo de la generosidad (*sa'a*) y de la quietud descendiera hacia el de la estrechez y el desagrado. Si Adán lo hubiera sabido, su estancia en el Paraíso no se habría cercenado, haciéndose víctima, en suma, al decir (C 7, 23): «¡Señor! Hemos sido injustos con nosotros mismos»¹, al no tener en cuenta sus indicaciones tajantes y prohibitorias, en el lugar de la liberación (*tasrīḥ*) y autorización (*ibāḥa*). Por esto le fue prohibido, y no recibió una orden (*'amr īyāb*), acarreando desde entonces sobre sus espaldas la culpa para su descendencia. A fin de que ésta pudiera existir, fue necesaria la contravención, mas, una vez la hubo pagado, Adán —con él sea la paz— no se sublevó nunca más contra su Señor. La desobediencia fue su estigma y el de su esposa (*ahlihī*), según la Palabra (C 20, 121): «Adán desobedeció a su Señor y se descarrió»², mientras que la prohibi-

¹ La aleya completa (C 7, 23) dice: «Dijeron: “¡Señor! Hemos sido injustos con nosotros mismos. Si no nos perdonas y te apiadas de nosotros, seremos, ciertamente, de los que pierden”».

² Sobre el hacerse «conscientes de su desnudez», véanse las aleyas C 7, 26-27, en las cuales se sugiere, como en el relato bíblico, que el castigo de Dios les trajo tal consciencia que en definitiva se resume en saber de su fragilidad y total dependencia de Dios. Satán aparece como un simple mentiroso, pues el comer esa fruta indefinida (en el Corán) no les hace todopoderosos, sino que, por el contrario, les fuerza a perder su estado paradisiaco.

De aquí procede, según esta visión, el que el testimonio de la mujer sea en la ley musulmana la mitad de valioso que el del hombre.

ción iba dirigida a ambos, y ambos cometieron el acto, puesto que ella era parte de él, y porque él estaba más cercano a la palabra (sonido, *hawā'*), «pero olvidó» (C 20, 115), a pesar de que la mujer sea más olvidadiza que el hombre; por esta razón, el testimonio de dos mujeres vale lo que el del hombre, dado que Dios dice –Exaltado sea–: «Llamad para que sirvan de testigos a dos de vuestros hombres; si no los hay, elegid a un hombre y a dos mujeres de entre quienes os plazcan como testigos, de tal modo que si una yerra, la otra subsane su error» (C 2, 282). Ello es así porque la mujer es una mitad salida del hombre, y dos mujeres hacen dos mitades, constituyendo ambas lo que un hombre. Su creación es incompleta, y su constitución, desigual, puesto que es una costilla³ y de esta palabra derivan. No se acuerda Eva al contrario de Adán –con él sea la paz–. Mas el olvido (de la prohibición divina) de Adán –con él sea la paz– no se debe sino a la enemistad de Iblīs, ya que Adán –con él sea la paz– no podía imaginar que alguien pudiese jurar por Dios en vano, como Iblīs había hecho, dándoles un sincero consejo, tras el que probaron del árbol prohibido. ¡He aquí una indicación de que no debe ejercerse el esfuerzo personal (*iṭihād*) de interpretación cuando ya existe un texto (coránico, *naṣṣ*) al respecto! La enemistad de Iblīs hacia Eva fue la buena nueva (*bušra*) de su felicidad, pues si bien ella se había colocado de la parte de Satán, él (Adán) no se opuso a ella. (Puede decirse que) la falta se halla ligada a la imagen del lucro, y (no tanto) a quien la comete, pues si esto se aplicara a quien (algo) infringe, le odia-ríamos personalmente, mientras que nuestro rechazo es (más bien) respecto a la desobediencia misma a Dios. De otro lado, también, tampoco es nuestra aversión por la causa de la desobediencia, pues la prohibición puede ser abrogada y hacerse lícita. Si la culpa se ligara a la causa, ésta

³ Sería extenso tratar aquí el asunto de la creación de la mujer en el Corán, ya que no aparece citada Eva de manera explícita en el texto sagrado islámico, como en la Biblia, sino que únicamente se habla de la creación de Adán. De cualquier forma, de la veintena de veces que es traído a colación este nombre, resulta justo decir que lo es más bien como ser humano genérico, más que como estrictamente hombre-macho.

Aunque, por otra parte, no aparece en absoluto en el Corán el que la mujer fuese creada a partir de una costilla de Adán, como sucede en el capítulo segundo del Génesis, recoge aquí Ibn 'Arabī este «mito» judeocristiano, en el que la responsabilidad de la mujer parece ser la mitad que la del hombre, como por otra parte aparece en numerosos pasajes coránicos.

sería siempre repudiable. El asunto es pues sutil, oculto, relativo, poco sólido, y tal es la alabanza. Puedes pues comprender cómo los mutazilíes entendieron un secreto que a los ashariés (*aš'ariyyūn*) se les escapó. Tal secreto es sutil y excelente. ¡Pon en ello tu atención y hallarás aquello que los mutazilíes descubrieron!⁴

Este capítulo trata del viaje de expulsión del Paraíso y de la prohibición a Adán de comer el fruto del árbol, tal y como aparece en el Corán; aun cercano al relato bíblico, nótese las sensibles diferencias que ambos guardan.

⁴ Esta corriente de pensamiento que floreció en Bagdad, la *mu'utāzila*, es una de las más antiguas del Islam sunní (primera mitad del siglo II de la Hégira), y trasciende la pura significación de un movimiento filosófico *mutakallimūn*. Uno de los principios que la caracterizan, además de la pureza del *tawhīd*, o Unicidad absoluta de Dios, es la creencia en la libertad individual del hombre y el poder de su razón, que comporta una responsabilidad absoluta respecto a sus actos. Otra de sus características es sostener que el Corán fue creado por Dios y dirigido al género humano, pero que fue conservado en una Tabla más allá de su materialización terrestre, mientras que el Corán escrito y memorizado por el hombre es frágil, como toda creación, e incluso resulta susceptible de llegar a desaparecer. Como suele suceder en las corrientes artísticas, de pensamiento, o incluso religiosas, el extremar un elemento trae posteriormente su contrario, lo cual sucedió con el movimiento *aš'arī*, subsiguiente a la *mu'utāzila*, en cuanto a que no consideraban la razón un criterio absoluto frente a la fe religiosa, y ponían como ejemplo de ello al Profeta, para reprochar a los anteriores que colocasen la razón individual en una situación de preeminencia frente a las bases de la propia religión. Estos últimos creían por tanto en la identidad del Corán divino y el «humano».

Volvamos ahora a nuestro asunto de interés: cuando a Adán y Eva les sucedió cuanto les sucedió, y cayeron sobre la tierra. En apariencia se trata de un viaje procedente de Él, tal y como hubo de acaecerle a Iblīs¹, quien en su marcha abusó de la posesión y del relajo, que le condujeron a la eterna desgracia. De la misma manera, Adán supo de penalidades, cargas y fatigas, que (finalmente en su caso) hubieron de llevarle a la felicidad. Lo elevado de su viaje consistió precisamente en que partiendo de la concupiscencia de su alma, pudo encaminarse hasta el reconocimiento, en su consagración al servicio divino, ya que, como queda dicho, el Paraíso no está reservado a los goces sensuales: «Tendréis todo cuanto vuestras almas deseen» (C 41, 31).

Acabó aquí Su Señor de vestirle (en la tierra), pues en el Paraíso contaba con un solo ropaje: las plumas (*rīṣ*), al desconocer allí la necesidad de cubrirse. No fue el Paraíso lugar donde hubiera de temerse por nada, ya que todo en él era suave, y la preocupación no tenía sentido, ni de las peculiaridades de esa mansión formaba parte.

Esta azora, «Han sido explicadas detalladamente», cuyo título está tomado de la aleya tercera (del verbo *fussilat*), fue revelada inmediatamente después de la anterior. Prosigue aquí con el tema iniciado en aquélla: la aceptación razonada por parte del hombre de las revelaciones, que son los signos divinos, o

¹ Iblīs, el demonio, es nombrado en el Corán unas 15 veces, por ejemplo a causa de su rebelión (C 7, 11-24), así como por el hecho de que fue el único ángel que no quiso prosternarse ante el hombre al ser éste creado (C 2, 34), siendo expulsado por Dios del Paraíso. El Texto sagrado musulmán lo nombra muchas más veces como *šayṭān* (Satan), palabra de origen arameo que significa «enemigo», y en muchos actos religiosos musulmanes se comienza por una fórmula que abjura de él como *al-raḡīm*, «el lapidado» (la lapidación material con piedras forma parte de uno de los ritos de la peregrinación a La Meca).

bien su rechazo. En un caso conlleva el castigo de los infieles, y en el otro la recompensa de los creyentes. Alude igualmente a los mensajes del Corán, que han sido «expuestos con claridad». El hecho de que Adán cayera en la cuenta de que estaba desnudo posee un significado puramente gnóstico, el de su descenso ontológico desde su primera creación, de índole espiritual, a la material.

Adán continuó adquiriendo conocimientos a lo largo de este viaje, los cuales le fueron conferidos gracias a sus penalidades. Es este mundo para el fiel una casa en la que se completa, y donde atesora conocimientos intelectuales, que no tienen sentido en esta tierra, al estar el Paraíso de ellos desprovisto. Empieza por dotarse de los saberes tocantes al control de sí mismo, y de la distinción entre lo bueno y lo óptimo. Y continúa (aprendiendo) sobre el orden de este mundo, desde sus inicios, y de cuanto no puede tener lugar sino en esta esfera, debido a la densidad de nuestra constitución, tanto como a los efluvios que nos impiden el descubrimiento (espiritual). Por todo ello, el hombre precisa de una capacidad de la que no dispondría si no fuese porque estas dificultades se la procuran, que es por cuanto Sahl bin 'Abadiyya' decía: «La inteligencia del hombre no tiene otra utilidad salvo la de protegerse del poder de sus apetitos; ya que si éstos son los que le gobiernan, la mente no posee sobre él poder alguno».

Estas palabras de Sahl se apoyan en cuanto Dios —Alabado sea— nos reveló mediante el descubrimiento de los enigmas. Gracias a su elevada inspiración, nos hizo ver que los ángeles fueron creados en el conocimiento de los secretos, tanto como los minerales, las plantas y los animales lo fueron en sus necesidades y apetitos sensuales. Éste es el motivo por el que a pesar de su saber, y su piedad por la «hora» (Juicio Final), no da vuelta atrás en sus deseos, a pesar de que le preocupe lo que pueda suceder. Alguien vio que un hombre estaba pegando en la cabeza a su burro, y éste le dijo que era a su cabeza a la que golpeaba. El hombre fue creado con los conocimientos necesarios para (gobernar) sus apetitos con la razón, y es esgrimiendo ésta como puede a aquéllos resistirse.

¹ Sobre el *tafsīr* o interpretación coránica del reputado sufí y teólogo Al-Tustarī, véase Muḥammad Sahl b. 'Abdallāh Al-Tustarī (m. 896), *Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm*, El Cairo, 1911.

Este mundo ofrece al siervo en la fe conocimientos y experiencia, mientras que el Paraíso le confiere el desvelamiento de los secretos de la creación y de su propia naturaleza.

Fue por la desobediencia en su viaje como Adán —con él sea la paz— adquirió el conocimiento de los Nombres de su Señor, y de los efectos que éstos producen, tanto como los de su contemplación, cosa que hasta entonces no podía saber: que fuese Él el Perdonador y el Perdón. Que sea Dios el Perdonador (Clemente) se debe a la gravedad de la desobediencia —en relación con su estación—, equivalente a mil otras infracciones que no fuesen contra Él. Es Dios (en efecto) el Perdonador de Adán, quien sólo cometió una vez una falta contra su orden, y probablemente fuera ésta debida a una (mala) interpretación por su parte. Si hubiese olvidado la prohibición no habría sido castigado, por lo que incumplió sólo cuanto ya mencionamos, logrando así la elección (*iÿtibā'*), el arrepentimiento (*tawba*), la remisión de la culpa (*istigfār*), el perdón y el sosiego tras del apuro, que es aquel que procura la delicia más intensa.

Gracias a su desobediencia, Adán conoce paradójicamente los Nombres divinos, sus efectos y la contemplación de los mismos. Se da por ello a entender, de forma clara, que la vulneración del precepto estaba de alguna manera impresa en el plan divino, lo que indica que un cierto «mal», no reiterado ni explícitamente deseado, y entendido como prueba y aprendizaje, posee su papel determinado en la experiencia humana, a la vez que supone un avance hacia objetivos superiores.

Así pues, uno de los objetivos del viaje fue el conocimiento del orden, de la composición y del análisis (del mundo). Adán supo de esta manera acerca de la textura de su propia constitución (corpórea), por medio de la sucesión de los ciclos: una cosa tras otra, al contrario de la naturaleza del Paraíso, que, para quien sabe verla, es instantánea. Supo también que, siendo puro, en el Paraíso se goza de la dicha y las delicias, mientras que en este mundo se aspira al acrecentamiento de la ciencia, pues mediante la búsqueda el hombre conoce aquí lo que de allí desconoce. Su viaje cuenta con multitud de efectos similares, siendo muchos los viajes posibles, razón por la que temo aquí alargarme. Esta ruta adánica comporta tantos saberes que precisaría de (todo) un libro para referirlos, y tal sucede con cuantos aquí hemos citado o citaremos. Completa (por ti mismo) pues cuanto llamamos, y continúa (profundizando) en aquello de lo que hablamos, y si Dios –Alabado sea– así lo quiere, serás bien encauzado.

Uno de los efectos de este viaje es el conocimiento y análisis de la propia constitución corpórea, y de la sucesión de los ciclos de la existencia. Contrariamente, el Paraíso no está compuesto de elementos a la manera en que los entendemos en el «mundo sublunar», de componentes y singularidades, sino que es la esfera del disfrute de las delicias, frente a la búsqueda y acrecentamiento de la ciencia, necesarios para penetrar intramuros en esa privilegiada esfera. Éstos son los «frutos» de los viajes de los que Ibn 'Arabī habla en el título de este texto; en ellos hay impreso un ascenso, un progreso vertical, y se cierra un círculo de vuelta al Paraíso. Por tanto, en este sentido, y como gran parte de las de su autor, ésta es una obra gnóstica.

**Viaje de Idrís (Enoc) –con él sea la paz–,
o viaje de la Gloria ('azz), y de la elevación
del lugar y del rango**

Dios –Alabado sea– dijo: «Y recuerda en la Escritura a Idrís. Fue veraz, profeta. Le elevamos a un lugar eminente» (C 19, 56-57). Se dice que fue el primer hijo de Adán en haber escrito con el cálamo, y el primero en servirse (*imdād*) del Cálamo supremo. Fue llevado en el viaje nocturno hasta el séptimo cielo, y los cielos se inclinaron ante él –con él sea la paz– en toda su extensión.

Sobre la figura de Idrís se han aventurado muchas conjeturas, ninguna clara o terminante, que la identifican con los bíblicos Enoc, Esdrás o, más probablemente, Elías (en árabe, Iliyās). De él dice la Biblia (1 Re 17 ss. y 2 Re 1-2) que vivió en el reino de Israel durante los reinados de Ajab y Ocozías (siglo IX a. de C.). En el Corán aparece en los pasajes C 19, 56-57 y C 21, 85.

Habéis de saber que Dios –Exaltado sea– ha hecho a todos los cielos depositarios de sus ciencias ocultas (*'ulūm gaybiyya*)¹, emparentadas con los seres que Él trajo al mundo, sean éstos sustancia o accidente, pequeños o grandes, duraderos o transitorios. No es del cielo la ciencia que ha confiado a su celador, pues Dios hizo descender su Orden a la tierra, en los movimientos de sus cuerpos celestes impresa, y en el establecimiento (*ḥulūl*) de sus planetas en las Moradas de la Octava Esfera². Estableció para los astros de estos siete cielos conjunciones y disyunciones, ascensos y descensos. Aclimató también sus diversas influencias (*āthār*), así como las atracciones y repulsiones entre unas y otras. La repulsión fue provocada al situar en una parte lo contrario que en la otra, no porque sean entre sí enemigos, sino porque Dios –Exaltado sea– ha creado a esos seres, que implican oposiciones, de acuerdo con las Verdades superiores. Él los consagró a su glorificación, según (el pasaje): «No desobedecen a su Dios en lo que les ordena» (C 66, 6).

Así (fue creada) la naturaleza de Mālik, depositario del fuego, quien jamás ríe, al contrario de Ridwān, que fue concebido con felicidad y

¹ *Gayb* significa «ausencia», «ocultación», y aplicado al saber (*'ulūm gaybiyya*) alude a la ciencia gnóstica. El origen del Ser, o de la Existencia, es para todas las religiones un misterio insalvable, que se mitiga con el conocimiento que el hombre puede abstraer de las realidades palpables, así como con la contemplación abstracta de dichos misterios. La unión de estas dos vías de conocimiento, más la inspiración o la revelación, han dado en cada religión una vía mística. El «no-ser», lo «ausente» o la «nada» designan la inefabilidad del Misterio, aquello que está más allá de cualquier descripción o vínculo con otra cosa conocida.

² Entre las «moradas» (*manāzil*) o las «estaciones» (*maqāmāt*) de la divinidad se hallan varios hitos simbólicos tales como el «Trono» (*al-'arṣ*), o el «Loto del Límite» (*sidrat al-muntahā*), que operan como lindes o espacios de la emanación, o irradiación, de la divinidad.

gozo³. Ambos son servidores píos y obedientes, no habiendo entre ellos enemistad ni odio. Los efectos de estas oposiciones en el mundo inferior (sublunar) son engendrados por estas realidades supremas. Los celos y la enemistad, que tanto nos afectan, se deben a nuestros intereses, mas hallan su origen en estas «realidades». Por ello, la ausencia de repulsión entre dos seres bien relacionados procede de que uno fue creado de manera diferente al otro, aunque no como su contrario; todo (ser) contrario es diferente, pero no todo (ser) diferente es contrario. El delegado del séptimo cielo se halla en oposición con el del sexto, y así sucede en alguna ocasión en la que el encargado del sexto cielo debe pasar por la autoridad del séptimo; este último estropeará lo que fue hecho por el primero, y viceversa. Por todo ello, no es, como decimos, que el ángel arregle o estropee nada (por su propia cuenta), sino que se pliega al mandato (recibido) por su Señor, dedicándose a cuanto le fue confiado. Ésta es la Orden que Dios ha inspirado a los cielos, según la aleya: «Y reveló a cada cielo su cometido» (C 41, 12).

Cada cielo posee un ángel guardián, con su ciencia y conocimientos propios. El primero de los hijos de Adán que escribió con el cálamo fue Idrís. El influjo del Cálamo sagrado fue primero sobre él, y fue así llevado al séptimo cielo.

³ Dentro de la angelología islámica sunní, el lugar preeminente es el del ángel de la Revelación: Gabriel, quien hace de intermediario entre la divinidad y Muḥammad en la transmisión del Corán. Ridwān está a cargo del Paraíso, y Mālik, del infierno. Por su parte, Asrā'il es el ángel de la muerte, quien toma el alma del fallecido para llevarla hasta el Juicio, antepuerta de su destino final.

Una vez establecido este decreto divino, debes saber que no vulnera el pacto (*'aqd*)¹. Si no, qué sentido tendría la Palabra de Dios –Exaltado sea–: «Las estrellas están sujetas a su Orden» (C 16, 12). ¡Oh, hermano! ¿Acaso las ha sometido a unos y otros al decir: «Nosotros les dispensamos las subsistencias en la vida de acá y elevamos la categoría de unos sobre otros para que éstos sirvieran a aquéllos»? (C 43, 32). Así como: «Y ha sujetado a vuestro servicio lo que hay en los cielos y en la tierra» (C 45, 13)². Dios nos anuncia pues que hay cosas que nos están sometidas tanto en el cielo como en la tierra. Y no es ello disminuir la fe del musulmán, pues éste sabe lo que por su Orden fue inspirado en el cielo y la tierra, y por qué el mundo fue sometido³.

¹ Él ha puesto a vuestro servicio cuanto hay en el cielo y la tierra (*'aqd*). Véase C 7, 172: «Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos: “¿No soy yo vuestro Señor?”, dijeron: “¡Claro que sí, damos fe!”. No sea que dijerais el día de la Resurrección: “No habíamos reparado en ello”».

Según esta aleya, que constituye uno de los temas favoritos de la mística islámica, los descendientes de Adán, antes de nacer, es decir, en una existencia preterrenal, han dado fe de que Dios es el único Señor y deberán dar cuenta, el día de la Resurrección, de su fidelidad a este testimonio (C 7, 102 y 36, 60-61). Lit., «de las espaldas». Traducción del Corán de Julio Cortés, pág. 236.

² Él ha puesto al servicio del ser humano cuanto hay en el cielo y la tierra; pues de entre todos los seres vivos confiere únicamente al hombre la mente racional y creativa, para servirse de todos los elementos creados.

³ De la raíz árabe SaLaMa (= ser sano y salvo), es de donde procede la palabra Islam, que quiere decir «sometimiento», «obediencia» a la voluntad divina. En ese sentido, significa aquí que el mundo fue a Él «sometido» tras Su Creación.

Has de saber que Enoc —con él sea la paz— supo gracias a la ciencia que Dios —Alabado sea— le había inspirado que todas las partes del universo (mundo) se hallan unas a otras sometidas¹. Pudo ver que el mundo de los elementos (*ārkān*; lit., base, fundamento) está consagrado a los seres creados, así como las conjunciones y disyunciones de los astros en las mansiones (celestes), tanto como las diferencias de los seres y de los movimientos planetarios: siendo unos pausados y otros veloces. Supo que disponiendo lentos el decurso y trayectoria de los cuerpos, éstos caerían bajo la égida del movimiento rápido, al ser circular la dinámica (celeste), no lineal, así como que éstos volverían sobre sí mismos en un giro rápido y corto. Y lo supo observando al que lentamente avanza, (deduciendo) la utilidad del que lo hace más rápido.

Mas no observó eso (Enoc) sino en el séptimo cielo, donde en su rotación alrededor de la esfera (toda) del zodiaco permaneció treinta años. En el centro del giro de (cada) planeta se encuentra el conductor (*hāmil*) de tal o cual cuerpo, tanto como el del disco (global) de todas las esferas giratorias, alrededor de las que giran los signos del zodiaco. Cuando (Enoc) tuvo la visión inspirada por Dios respecto del cielo, así como de los planetas cercanos a la conjunción del signo de Cáncer, supo que su Señor iba a hacer caer una cantidad colosal de agua: un diluvio generalizado. Gracias a que recorrió todos los grados de esta esfera, pudo fundar la ciencia (de la astrología), al tiempo de serle conferido un saber general y otro detallado (*'ilm al-ma'ymal wa-l-tafaṣīl*).

¹ Obsérvese la más que avanzada concepción de Ibn 'Arabī de la interrelación de todo lo existente, que más que la visión tomista de esferas y grupos recuerda concepciones absolutamente recientes de la física, tales como la noción de «campo», de «espacio implicado», y en general la idea del universo como holograma, por la que todo él estaría de alguna forma presente en cada uno de sus átomos, que hoy impera a la hora de representarnos visiblemente la constitución del cosmos (véase el apéndice bibliográfico).

Este capítulo trata de la recepción por parte de Enoc de la ciencia de las conjunciones y disyunciones de las mansiones celestes y de los astros, en los que el movimiento es circular y no rectilíneo, así como las diferencias de los seres y de los movimientos planetarios: unos rápidos y otros lentos. De esta manera, pudo contemplar todo desde el séptimo cielo, y proseguir durante treinta años en el centro de la rotación del zodiaco, intimando con las ciencias ocultas de la naturaleza creada.

(Enoc) descendió más tarde, distinguiendo entre los hijos de la religión y de su Ley, en quienes reconoció inteligencia (*dhakā'*) y perspicacia (*fiṭna*). Les enseñó cuanto había visto y cuantos secretos Dios depositó en el mundo superior. Entre éstos, por Él inspirados, se hallaba el gran diluvio, que arrastraría a las gentes a la muerte, y al olvido de la ciencia. Fue así porque quería que ese saber se conservase para quienes tras ellos vinieran, para lo que ordenó que éstos fuesen inscritos en las rocas y las piedras. Igualmente, Dios erigió más tarde un lugar elevado. Descendió a la esfera del sol, que era la cuarta en el centro de las esferas celestes, correspondiente al corazón; encontrándose sobre él cinco regiones (*kuwar*), y otras tantas debajo.

En este viaje, por el cual Dios elevó hacia Él (a Enoc), le otorgó la estación del Polo (*maqām al-quṭbī*), y la permanencia (*thabāt*).

Hizo que todo girara en torno suyo, y en él se reuniera tanto cuanto sube como cuanto baja. Como consecuencia, este viaje le procuró la ciencia de su tiempo y la de los siglos futuros, así como el conocimiento de las más elevadas ciencias infusas, y de las realidades espirituales del día y de la noche, y de lo que en ellas reside¹.

Quien, como Enoc, viaja hacia el mundo de su corazón ve el mundo angélico como el más vasto (de los universos), y frente a él se manifiesta (*taḡallī*) el mundo supremo (*al-ḡabbarūt*) más sublime. Ve también el secreto de la vida, el espíritu que se difunde por todo lo vivo. Y distingue entre el espíritu de lo mucho y de lo poco; a cada cual da aquello que le pertenece, y conoce el rango de las almas inferiores y superiores, por la manera en que los efectos son causados por los principios, y por cómo tales efectos vuelven a sus motivaciones, así como la forma del universo y la sabiduría impresa en el giro, y otros conocimientos similares. ¡Baste con esto para cuanto respecta al viaje de Enoc! —con él sea la paz.

¹ Referencia a la aleya coránica C 6, 13: «A Él pertenece lo que sucede de noche y de día. Él es quien todo lo oye, todo lo sabe».

Sigue este capítulo la tónica y asunto del anterior: Enoc enseñó a su descendencia lo que Dios le había hecho contemplar, los secretos del mundo superior. Fue elevándose a la cuarta esfera, perteneciente al corazón, lo que le otorgó la estación del Polo (*maqām al-quṭbiyya*), y de la constancia o fijeza (*al-thabāt*). Este viaje insufló en él la ciencia de los siglos y de cuanto en el decurso de la existencia del universo pueda suceder, así como las ciencias infusas más sublimes. Uno de sus efectos es el conocimiento de la realidad espiritual imperecedera «del día y de la noche», y de lo que en ellas se oculta (*ma‘ārif al-mawhūba wa natiy lahu rūḥāniyya-l-layl al-nahār wa mā sakanu fīhuma*).

Viaje de la Salvación (*al-na'y ā'*)¹, o viaje de Noé –con él sea la paz

Supo Noé –con él sea la paz– que se aproximaba el momento en que, en su Sabiduría, Dios había determinado la conjunción astral, viendo que ésta tenía lugar en el signo de Cáncer, de naturaleza acuática. Y fue bajo dicho signo cambiante, y no fijo, como Dios creó el mundo (sublunar), y deseó su eclipse y su regreso a la Casa última, para conferirle un ascendente estable, como es el de Leo.

Noé –con él sea la paz– construyó el Arca, mas el signo (de Dios) no consistía en esta conjunción ni en el diluvio, pues algunos de sus doctos compañeros (*ashābuhu al-'ulamā'*) podrían haber tenido la ciencia y compartirla con él. Si hubiese nombrado esta conjunción (*qirān*), se habría tratado de una ciencia, y no de una señal o signo profético, y como tal recibió el Horno (*tannūr*)². Por ello, su pueblo se burlo de él, y tal vez los sabios de su época, quedando tras él su hijo, pues era impío, «y fue de los que se ahogaron»³.

Este capítulo sugiere que Noé sabía que junto al elemento del agua recibía el enigmático «horno», como signo divino. Al significar este elemento la iden-

¹ Significa «salvación», e igualmente «terreno elevado», doblemente significativo en el caso de Noé, por el lugar donde quedó varada el Arca tras el diluvio según algunas tradiciones mediorientales en el monte Ararat (actualmente en Turquía).

² La figura alquímica del atanor sirve aquí para mostrar en un solo cuerpo cielo y tierra; reconcilia así ambos dominios en una sola imagen, pero no a la manera del andrógino, con los extremos mezclados, sino que, a pesar de estar concentrados, los dos elementos siguen siendo cada uno por su parte operativos: el horno es al mismo tiempo fuego y tierra, azufre y mercurio. Véase al respecto Titus Burckhardt, *Alchemy, Science of the Cosmos, Science of the Soul*, Louisville (EE. UU.), Fons Vitae, 1997, cap. 13 («El atanor») [ed. cast.: *Alquimia: significado e imagen del mundo*, Barcelona, Plaza y Janés, 1976].

³ Hijo este al que no nombra; véase n. 40, pág. 289, de la traducción del Corán de Julio Cortés.

tificación de los elementos opuestos y antagónicos en la naturaleza, agua y fuego, constituye una clave sobre la conformación de la materia prima universal, al tiempo que es una prueba para quienes no tienen fe, y no creen que para el Creador este misterio sea posible.

Noé viajó con sus compañeros, y cargó en el Arca «a una pareja de cada especie» (C 11, 40). (Entonces) les dijo: «¡Subid a ella! ¡Que navegue y llegue a buen puerto en el nombre de Dios! Mi Señor es, ciertamente, indulgente, misericordioso» (C 11, 41). Hirvió el horno y las nubes descargaron cuanto contenían¹. Cuando se juntaron las aguas de la tierra y las del cielo, no cesó de navegar el Arca «en olas como montañas», y Noé —con él sea la paz— exclamó: «¡Hijito! ¡Sube con nosotros», y el hijo dijo: «Me quedaré en una montaña que me proteja del agua» (C 11, 43), a lo que Noé —con él sea la paz— repuso: «Hoy nadie encontrará protección contra la orden de Dios, salvo aquel de quien Él se apiade» (C 11, 43), y éstos son la gente del Arca. Lanzó así su invocación: «¡No dejes en la tierra a ningún infiel con vida! Quienes se refugiaron en las montañas y no se hallaban en el Arca se ahogaron. Después vino el llamamiento del Oculto (*gayb*), y se supo quién era Él, pues quien exhorta no se menciona a sí mismo, y no usa el vocativo (*nadā'*). Se tragó la tierra el agua, el cielo cesó (de diluviar), disminuyó la inundación, y el Arca se posó sobre el monte Chudi², en alusión a la generosidad divina (*yūd*). Y en esta estación dijo: ¡Atrás el pueblo impío!» (C 11, 44).

El contenido de este capítulo, acerca del viaje de Noé en el Arca por las olas como montañas (*fī mawī ka-l-yībāl*), con una pareja de cada especie viva, guarda una gran similitud con el pasaje bíblico correspondiente.

¹ Véase la nota 1 del capítulo anterior.

² Probablemente una montaña de gran altitud de la Península Arábiga, no identificada.

¡Oh, sutil secreto instaurado por la Verdad en la morada del profeta Noé! —con él sea la paz—. Has de saber que Dios —Exaltado sea— ha concebido tu Arca con sus manos, y por su Inspiración fue hecha. Si infundió Dios el Arca, (fue porque) se encontraba ya en su Ojo, lo que quiere decir que así se hallaba preservada (*maḥfūẓa*), de forma que la hizo ver a Noé¹, y (el secreto mismo) le preguntó (a Noé): «¿Quién eres, para que la Verdad (Dios) haga bajar hasta ti (*anāniyya*) desde la estación del Yo (divino) tal revelación?».

Tu alma, señalada por el mal, por tu Satán, por tu mundo (inferior) y tu pasión, no dejaron de reírse de ti mientras construías esta Arca, que (significa) la edificación de la Salud. Mas el Horno, el lugar del fuego que junto a ti está, les dijo²: «De él saldrá el agua»; y ellos, convencidos de que desde todo punto de vista era imposible que de algo surgiese su contrario, se burlaron de Noé diciendo: «¡Eres un mentecato! (*nāqṣ al-‘aql*), no has sabido distinguir entre el lugar del fuego y el del agua, por desconocer la sustancia (constitutiva) del mundo y de sus formas. Mas si ellos hubiesen sabido que, al igual que el agua, el fuego es una de las variantes de la sustancia, no se habrían mofado. Se limitaron a pensar que el agua y el fuego son dos elementos distintos, opuestos el uno del otro; afirmando que era un disparate cuanto (Noé) decía, y se mofaron de él³. En vista de lo cual, Dios le dijo: «Tú que trabajas construyendo tu Arca, el Arca de tu Salud, y te preparas para (cumplir) la orden divina, que soy Yo, di a quienes se burlan que perderán algo que jamás podrán recuperar. ¡Embarca en tu nave con el *bā’*, que es el Nombre de Dios, y

¹ Véase el pasaje C 11, 37: «¡Construye la nave bajo nuestra mirada, y conforma a nuestra revelación y no me hables de los que han obrado impíamente! ¡Van a ser anegados!».

² El horno mismo habla como una entidad, dirigiéndose a Noé.

³ En referencia al pasaje C 11, 38: «Y mientras construía la nave siempre pasaban por allí los dignatarios de su pueblo y se burlaban de él».

alza el *alif* de la Unidad, entre el *bā'* y el *sīn* del *bismi*⁴. Tú, ciertamente, no verás la Misericordia del Misericordioso, pues nosotros estaremos detrás de tu Arca». Su navegación es posible gracias al *bā'*, partícula que rige con el genitivo, así como su amarre a la ribera de la generosidad divina (*yūd*). Pues de cierto, esta generosidad se ha manifestado con la existencia (*wu'yūd*), y sobre el monte *Yūdī* se ha revelado cuanto el Arca contenía⁵. Haz salir de ella «a una pareja de cada especie», para engendrar y procrear, ya que tú y todos los seres creados sois el producto de la multiplicación del mundo superior y del inferior. La presencia de las parejas es imprescindible para este viaje de la perdición⁶.

Este capítulo trata de la generosidad (*yūd*) en la expansión del espíritu, y de cómo ésta trae el florecimiento de la vida, y por ende de la existencia (*wu'yūd*).

⁴ Este juego de palabras intraducible hace referencia a la *basmala* o fórmula por la que empiezan todas las azoras coránicas; el *alif* de *ism* se halla oculto, representando así la esencia ignota de la divinidad. La partícula *bā'*, como en su posición de inicio en la mencionada *basmala*, contiene el resto de la fórmula. Ésta es una alusión al versículo (C 11, 41): «Dijo: “¡Subid a ella! ¡Que navegue y llegue a buen puerto en el nombre de Dios!”».

⁵ Nótese el juego de sonidos entre *yūd*, *wu'yūd* y *Yūdī*.

⁶ Es el viaje del anonadamiento: *safar halāk* (*halāk*; lit., pérdida, ruina, destrucción).

El agua representa para la ciencia el dominio de la vida, tanto en el sentido sensible como en el espiritual. La aparición del agua pareció contraria a la lógica, por provenir del Horno (*tannūr*), y no creyeron en ella, rechazando la ciencia que (Noé) directamente les había comunicado mediante el horno de su cuerpo. No alcanzaron a comprender que de esa manera traducían cumplidamente el significado (del Horno), que es la luz absoluta (*al-nūr al-muṭlaq*). Con el agua del Horno ocultaron el Horno, y no supieron ver que se trataba de la luz (*nūr*), a la que se añadía la *tā'* de culminación (*tamām*), por la naturaleza (propriadamente humana) que es el cuerpo. La luz se hizo atañor en el mundo (de la soberanía *mulk*), y la luz del *tā'* lo fue en su lugar de aparición¹.

En su ignorancia, dijeron que era un absurdo (*iḥāla*) su transmutación. Si hubiesen mirado el Horno, lo habrían descubierto como el origen mismo del agua. Se mire por donde se mire, no hay contradicción, pues el frío es universal (*ḡam'*). Ignoraron el secreto de Dios en la singularidad del Horno (*ijtiṣāṣ*), y así perecieron.

Perecieron todos a quienes Noé se había dirigido, por el agua del Horno, pues es la única que habían rechazado, mientras que el resto murió tanto por esa causa como por el agua del cielo. Ésta es el líquido elemento de la noria (*dawlab al-dāyr*), que recoge el fluido, en el alambique destilado por el intenso frío (*al-zamharīr*), y a su origen regresa.

¹ Este pasaje de difícil lectura escenifica un juego de palabras entre *tannūr* y *nūr*, con la letra *tā'* de diferencia entre ambas palabras. Ellos no comprendieron que se trataba de la luz, *nūr*, del horno, *tannūr*. Con la *tā'* se introduce la luz del Espíritu divino, deviniendo cuerpo, y transmutándose la luz en fuego. Al no ser capaces ellos de ver la naturaleza interna de la creación, denuncian el aparente absurdo de las transmutaciones, y mucho más el que puedan darse simultáneamente los supuestos contrarios: el agua y el fuego. En la alquimia tradicional, por cierto, dos elementos paradójicos clásicos, perfectamente codificados y elaborados, son el agua «ígneas» o «seca», así como el fuego «húmedo».

Dios –Alabado sea– hace perecer por el fuego, mas aquí éste fue (prodigiosamente) inserto en el agua, gracias al mensaje (*risāla*) profético, cuando «la pierna no fue todavía descubierta»². El calor fue sorbiendo entonces las humedades (*ruṭūbāt*) y los vapores (*bujārāt*), sublimándose más y más. Hizo con el aire lo mismo que la noria al sacar el agua, y continuó elevándose hasta alcanzar el más intenso frío, para volver a caer en gotas, conforme a la decisión (*taqdīr*) del Sabio y Todopoderoso, en forma de lluvia. No cesan los giros del destino en la esfera de la formación (de los seres) en este mundo, ni en el del más allá³. El propósito de este viaje es hacer saber que la Sabiduría divina puede detenerse, prosiguiendo en la capacidad poderosa (*qudra al-mufīda*) de generación de las parejas, pues no es auténtico, si no es divino su propósito, y la generosidad (*yāwd*) está ligada a la salud (*naḡā*).

¿No viste acaso que Moisés –con él sea la paz–, cuando invocó a su pueblo antes de que éste pereciera, le pidió (a Dios) que lo castigara por su avaricia? Murieron por ser codiciosos, haciéndose así claro que todo ser creado en el mundo recibe la palabra. A partir de lo no manifestado del no Manifiesto, no se dice si se trata de la voz, como (cuando se dijo)⁴: «Ese día se traerá la gehena» (C 89, 23). «Y se dijo: ¡Traga, tierra, tu agua!» (C 11, 44). Tanto como cuando queda dicho (en el Corán): «Dijimos...», o «Dijo Dios...», o «Tu Señor dijo...», pues toda frase depende del nombre al que se la vincula.

Quien efectúe el viaje de Noé conocerá las ciencias del mundo intermedio y las de la creación (*'ulūm al-barzajīyya wa-l-kawnīyya*). En este viaje se aprende la Obra, que concluye con la Generosidad, que es la razón de su existencia. Baste con lo dicho hasta ahora para tratar del viaje de Noé, pues sería prolijo (hablar sobre) su secreto.

² En referencia un tanto oscura al pasaje coránico (C 68, 42) «El día en que las cosas se pongan mal y sean invitados a prosternarse, no podrán», lo que significa que cuando llegue la hora y una realidad hasta entonces oculta sea a los ignorantes revelada, provocará un miedo que hará huir de la Verdad.

³ Los círculos de la determinación no dejan de girar, *qura al-inšā' la tazāl ābadān*.

⁴ Todo ser es creado por la Palabra divina. En el Corán, a pesar de que «Él es Quien todo lo oye, Quien todo lo ve» (C 42, 11), la divinidad no está en Sí misma manifiesta, sino oculta, por más que puedan resultar ambiguas estas alusiones «antropomorfizantes» de «ver» y «oír».

Aparece la naturaleza en este capítulo, cercano a la simbología alquímica, como alambique y noria, en la formación y sustentación de todos los seres creados. El agua primigenia, origen de la vida, está ligada al Horno, ente desconocido e inefable, como fuente de todo el cosmos y de cuanto lo habita. Dice que «ignoraron el secreto de Dios en la particularidad del Horno (*ijtişāş*)», es decir: confundieron el poder absoluto sobre la mutación de las formas con las formas cristalizadas y palpables.

El viaje de la Guía, o de Abraham, el amigo íntimo (de Dios)

«¡Voy a mi Señor, Él me guiará!» (C 37, 99). (Abraham) le ofreció en ofrenda a su hijo cuando hacia Él bajaba, mas el placer (*ladhdha*) aumentó en la misma medida que la aflicción (*guṣṣa*). Y tras recibir la buena nueva por el ruego que había formulado, dijo: «¡Señor! ¡Regálame un hijo justo!», mas ello le supuso una fuente de aflicciones, al solicitar de Dios otra cosa que no fuese Él (mismo). Y éste, celoso de sí, decidió poner a Abraham a prueba, exigiéndole el sacrificio (de su hijo), que le era más querido que su propia alma, lo que le convirtió en enemigo de sí mismo.

A pesar de darse a Abraham el apelativo de *ṣiddīq*, «amigo íntimo» (de Dios), la imagen del sacrificio de su hijo muestra que fue un viaje errado, en cuanto a la interpretación de los signos divinos. Confundió la imagen percibida por los sentidos con la imagen «real», ya que, según esta visión, el carnero nunca dejó de ser carnero, a pesar de que en él viese a su hijo a punto de ser sacrificado.

Quien quiera efectuar este viaje de la Guía de Dios debe tornar real el mundo de su imaginación, tras lo que sobre él descenderán las Realidades (supremas). Lo difícil de este alto (*manzil*) es que se trata de un lugar de paso (*ma'abar*) no por sí mismo querido, sino por cuanto con él se logra. Y sólo consigue superar (esta prueba) el hombre (puro), quien es llamado a interpretar sus sueños (*ta'abīr al-ru'ya*). Tal expresión (*'ibāra*) quiere decir que el significado (*tafsīr*) «pasa» del sueño a lo que de él resulta. Como el Profeta –con él sea la paz–, que «pasa» de la estrechez (*qayd*) a la certeza (*thabāt*) de la fe, y de la leche a la ciencia¹. Cuando llegó, el «amigo íntimo» de Dios –Alabado sea– se encontró con que su hijo se había convertido en carnero (*kabš*), con lo que si hubiese podido ver su ofrenda antes de su consunción, se habría atenido con el corazón calmo a la orden (divina), gracias al conocimiento de su fin². Mas el agravio (*thulma*) de su petición y demanda a su Señor le

¹ El Islam tomó buena parte del saber sobre la interpretación de los sueños de la antigüedad del Oriente Próximo, como sugiere este «pasar del sueño a la interpretación», *ta'abīr al-ru'yya*; véase por ejemplo la obra *Tafsīr al-aḥlām* (Interpretación de los sueños), de Ibn Sirīn: ver *Ibn Seerin's Dictionary of Dreams: According to Islamic Inner Traditions*, de Muhammad M. Al-Akili, Muhammad Ibn Sirin Muntakhab Al-Kalam Fi Tafsir Al-Ahlām, Pearl Publishing House, EE.UU. (1992).

Esta frase se debe a un *ḥadīth* según el cual el Profeta se ve a sí mismo beber leche, y dar el resto a quien sería más tarde el califa 'Umar. Según éste, el Profeta dijo: «Mientras dormía, me dieron (en el sueño) un jarro lleno de leche, del que bebí hasta notar que me tapaba la nariz. Le di entonces el resto a 'Umar bin Al-Jaṭṭāb». Las personas que se hallaban sentadas alrededor de Muḥammad le preguntaron en esa circunstancia: «¿Qué interpretaste (acerca del sueño)? ¡Oh, Enviado de Dios!». A lo que él respondió que la leche era el conocimiento (religioso).

Véase el *saḥīḥ* de Al-Bujarī, 9.135, narrado por Abdullāh bin 'Umar.

² Nótese las diferencias y los puntos en común de este relato con el bíblico, de Abraham.

arrojó a la oscuridad, obligándole a atravesar ese (difícil) pasaje, en el que no se sabe dónde poner el pie, que le (hizo correr el riesgo) de no llegar a conocer las delicias y gracias divinas. La ofrenda consistió en el borrego (*ḥamal*), noble casa zodiacal³, y centro del espíritu del mundo, la más excelsa y elevada de las Casas. Fue cambiado sólo por el cuerpo (de Ismael) y no por su espíritu, pues ambos (casa y cuerpo) tienen en común que el sacrificio no afecta sino al cuerpo, y que la destrucción (*hadam*) y la ruina (*jarāb*) no afectan más que a las cosas (materiales).

El presente capítulo trata acerca de la imaginación y del sueño, como potencias del ser humano para habitar y comprender el mundo intermedio, ese que se sitúa entre la Realidad última y la vida cotidiana. Entre estos dos extremos, por los que está conminado a transitar el hombre espiritual, se da un «difícil pasaje». Éste es el que conoció Abraham al subir el cerro –identificado por la tradición hebrea como el primer Templo de Jerusalén y por la musulmana como el lugar de la Cúpula de la Roca– para ir a sacrificar a su propio hijo. La recompensa por el paso en este difícil tránsito, por estar a punto de matar a la propia descendencia (material y espiritual), es el pasar de la «estrechez» a la «certeza».

Según el Corán y la tradición islámica Abraham (Ibrahim) intenta sacrificar por mandato divino a su hijo Ismail, el primero que tiene con Agar, la esclava de su esposa, ya que según el texto sagrado poco después del frustrado sacrificio Sara se queda embarazada, tal vez como recompensa divina por la fidelidad a Dios por parte de Abraham (Ibrahim). Como es bien sabido, y según la Biblia, es Isaac, su segundo hijo, nacido de la anciana Sara, quien estuvo a punto de ser sacrificado.

Todo ello es metáfora del «sacrificio», o esfuerzo en la interpretación del Texto sagrado y de sus signos.

³ El signo de Aries posee en árabe el mismo nombre.

Mas cuando el hombre viaja al mundo de su imaginación, debe sobrepasarlo, para acceder así al de las Verdades (superiores). Verá allí las cosas tal y como son, y recibirá el don absoluto (*wahb muṭlaq*), que no se halla hipotecado (*yataqayyad*) por el lucro (*kasb*), y come por encima de sí, tanto como por debajo¹. El don (de Dios) (otorga en Él) la Permanencia, al contrario que la contemplación (*mušāhada*), pues aquélla supone la pulverización (*saḥq*)² y no aniquilación (*maḥq*). Quien es pulverizado ve separadas todas sus partes, y se encuentra aún más alejado que en el estado de aniquilación. Si (Abraham) no hubiese comenzado diciendo: «¡Señor! Regálame un hijo justo», habría recibido la buena nueva de la contemplación, y no a Isaac. Isaac pulveriza (*aṣḥaqa ishāq*, juego de palabras) al pedir un ser y alejarse de la aniquilación, en referencia a la imposible estación de la lejanía. Las cosas divinas nunca descenden si no es por la disposición (*isti'idād*) (a ser acogidas) en un lugar (*maḥall*), (para lo que Abraham) no estaba lo suficientemente desposeído (*mutayarrid*). ¿Cómo iba así a otorgarle Dios –Alabado sea– el don de ser (*al-'ayn*) si no fuese merecedor de los tres epítetos: el Donador, el Sabio y el Conocedor. El momento se erige en juez y el hijo procede del mundo de la disipación³.

Los dones divinos descenden según la predisposición de su receptáculo. Por ello, cuando el hombre viaja por el orbe de la imaginación debe llegar más

¹ Con «come por encima de sí» (*yākul min faūqihī*) hace referencia a las ciencias infusas y las adquiridas por las obras, según la cita coránica (C 5, 66): «Si observaran la Torá, el Evangelio y la Revelación que han recibido de su Señor, disfrutarían de los bienes del cielo y de la tierra».

² Juego de palabras entre el nombre Isaac, en árabe *Ishāq*, y el participio activo del verbo *aṣḥaqa*, que significa «aislar», «aniquilar».

³ *Tabdīd*, sentido negativo del don.

allá, hasta las Realidades superiores; allí recibe la recompensa de ver las cosas tal como son, no como las supone.

Este apartado, de expresión crítica y apoyado en juegos de palabras, escenifica el estado de carencia de Abraham respecto a Dios, a pesar de su título de «amigo íntimo».

(Este capítulo trata acerca) del viaje hacia el frente (*iqbāl*), sin volver la vista atrás, o el viaje de Lot hacia Abraham, «el amigo íntimo» —con él sea la paz—, y de su reunión con él en la Certidumbre (*yaqīn*)¹.

Conocida es la historia (*jabar*) sobre este asunto, rememorada por los sabios, mas en su expresión debemos inquirir su significado. Has de saber que el nombre de Lot, así se pronuncia (*Lūṭ*), es noble y pleno en majestad (*ḡalīl al-qadr*), pues confiere la proximidad de la Presencia divina, por aquello que (Lot) dijo: «¡Ah! Si os pudiera... o si pudiera recurrir a un apoyo fuerte...» (C 11, 80). Por «apoyo» entendía la tribu, al no poder cambiar un sostén divino por otro creado. El Profeta de Dios —con él sea la paz— refirió de su parte en testimonio (de esto): «Dios se apiade de mi hermano Lot y tenga un apoyo sólido»². ¡Cuán excelentes son los testimonios, y por quien se testimonia! Ya en Dios se apoyaba y adhería, en la ciencia divina (*‘ilm allāh*). Cuando fue llamado Lot, y no se le relacionó con nadie sino con Él, le gratificó con el viaje nocturno (*surā*), que es una marcha a lo desconocido, y cuyo término no se emplea sino para el desplazamiento en la noche. Por ello le fue dicho: (Al decirte) «¡ponte en camino con tu familia durante la noche!», (se refería) a la expresión misma, y no a su interpretación, es decir, a la totalidad de tu esencia, para que contemples todas las realidades (superiores), «excepto tu mujer» (que se volverá). La relación de ella con vosotros es la de la orden de abandonar el mal, el mismo que no toma parte en la ascensión celeste (*al-mi‘rāy*) del corazón. Y se encaminó así hacia la certeza (*al-yaqīn*), que es un lugar conocido por este nombre. Y allí esperó a Abraham, «el amigo íntimo» —con él sea la paz—, por lo que el Profeta —con él sea la paz— dijo: «Tenemos más razón en dudar que Abraham»³,

¹ Juego de palabras con la localidad de nombre *Yaqīn*, entre Jerusalén y Hebrón, donde, según la tradición, Lot se refugió tras la huida del incendio de Sodoma.

² Al no contar Lot con un apoyo humano, se refugia en Dios.

³ En referencia a la cita coránica (C 2, 260) «Y cuando Abraham dijo: “¡Señor, mués-

sabiendo que Abraham, «el amigo íntimo» –con él sea la paz– estaba en la certeza (*al-yaqīn*). El nabí Lot vino a esta estación; y así le llegó al alba la certidumbre, pues al elevarse el sol se hizo visible cuanto antes estaba oculto, dándole la razón sin asomo de duda.

En una lectura simbólica entre luces y sombras, en este capítulo, con el alba y el elevarse el sol, se da el desvelamiento de lo visible, y tras su ocultación, procura una «certeza» sin duda ni sospecha.

trame cómo devuelves la vida a los muertos!”, dijo: “¿Es que no crees?”. Dijo: “Claro que sí, pero es para tranquilidad de mi corazón”».

He aquí un ejemplo que podemos extraer del viaje de Lot, y de cuantos caminos aquí trato. Hablo siempre de acuerdo con mi ser (esencia = *dhāt*), y no conforme a la exégesis de las historias reales que les sucedieron. Estos viajes son acueductos (*qanāṭir*) y puentes (*ʿūsūr*) erigidos para que crucemos por encima de ellos, hacia nuestras propias esencias y estados, pues Dios ha dispuesto (*naṣaba*) para nosotros un pasaje: «Te contamos todo esto, sacado de las historias de los enviados, para confirmar tu corazón. Te llegará con ellas la Verdad, con una exhortación y una amonestación para los creyentes».

¡Cuán acertado es decir!: «Te llegará con ellas la Verdad, con una exhortación» (lit., un recuerdo) de lo que en ti hay, y olvidaste. Cuanto te he contado te recuerda así tu posesión, sobre la que llamo tu atención, para que sepas que tú eres todo, en todo y de todo.

Pues yo, si de todo soy,
con la Verdad (Dios) en todo vivo.

Si soy una sombra por Él manifiesta,
sombra soy que se extiende¹.

Lo mismo, hacia Él son mi caída y mi ascenso,
y la fortuna de los buenos augurios en todos los seres revierte.

Mi recto curso en todas direcciones camina,
y mi extravío² con todos los extravíos marcha.

¹ *Fay'* es la sombra que se desplaza con el sol.

² Rimas internas intraducibles entre «recto curso», *ruṣd* y *ruṣdī*, o *gayyī* y *qai* (= extravío, error).

Así como con todo lo vivo y lo muerto está,
y tanto con lo encogido como con lo extendido se encuentra.

«Y Dios dice la verdad y guía por la recta senda.»

Este capítulo explicita que Dios ha concebido y hecho en la Creación, de toda vivencia, un posible pasaje hacia Él.

Viaje de la Astucia y de la prueba en el relato de Jacob y de José¹

Has de saber que cuando Dios honra a un servidor suyo con su Adoración (*'ubūdiyya*), le hace viajar. Y dice –Exaltado sea–: «¡Gloria a quien hizo viajar a su siervo durante la noche!» (C 17, 1) llamándole con el más noble de los nombres, pues no cabe al fiel embellecerse más, sino por su Servicio. El destinado a quien no confiere el Señorío, con todos sus ornatos, más que a quien la estación de la Adoración conquista.

¡Oh, tú, que en belleza a José te pareces, acompaña (también)
a quien a Jacob se asemeja!

Su paciencia, (al soportar) vuestra lejanía, a la de Job aventaja.

Si por nuestra imperfección no fuera, satisfechos nos diríamos,
aunque no sea eso lo que yo busco.

Lo que quiero de Él, Él lo sabe,
tal es mi deseo.

Y lo que me separa de cuanto pido
es la unión con mi amado.

Debes saber que quien alcanzó la estación de la Adoración (*'ubāda*) se encuentra por su Señor expuesto a la Prueba, además de que nadie puede en esta tierra poseer todo el reposo y la dignidad. Cuando José –con él sea la paz– recibió el don de la máxima belleza, fue vendido «por contados dírhemés» (C 12, 20), de tres a diez, lo que significó una mayor humillación si cabe hacia su sublime belleza.

Después Dios arrebató la misericordia del corazón de sus hermanos,

¹ Viaje de la Astucia (*makr* = ardid, subterfugio), y de la prueba (*al-ibtilā'* = el infortunio), en el relato de Jacob y de José.

por más que la belleza suela ser por la misericordia respetada. Ello pone de manifiesto que los seres creados no poseen de la Orden divina más que la gestión (*taṣrīf*), a Él sometida. Mediante esta inmensa humillación se refuerza la belleza exterior, y desde entonces (José) conserva durante su viaje su alma, por la Virtud divina ennoblecida. Dado que la historia es conocida, no queremos repetirla en su propio mundo, aunque sí resulte útil rememorarla desde el punto de vista de su alma en el nuestro, es decir: en el mundo humano.

Este capítulo trata del viaje de la prueba de la Adoración, o de la Servidumbre (*'ubāda*), realizado por Jacob. Tales trayectos no son necesariamente espaciales, sino interiores, mentales.

Has de saber que cuando Dios –Alabado sea– quiso que hacia Él el alma del creyente viajara, la compró a sus hermanos, (que representan) al alma haciéndose reproches a sí misma, por un precio infame y tras una rápida oferta (*'araḍ*). La separó (al alma) de su padre, el Intelecto (*'aql*), quedando entristecida, y no cesó de llorar, pues la inspiración divina y el apoyo del Señorío que recibe (la mente) no es sino para tal alma. Gracias a ésta, el intelecto se explaya (*yatamazah*) con la Presencia divina, al tiempo que separada de ella gime y gime hasta perder la vista. No siendo de nacimiento invidente, cuando las sombras se tupen y ocultan lo visible, cae la ceguera, y aun permaneciendo la vista, sólo hay sombras. ¡Es la tristeza un fuego que brilla! Por lo que fue dicho: «Y, de tristeza, sus ojos perdieron la vista» (C 12, 84), pues la blancura, en cuanto color material, representa la luminosidad, la luz espiritual.

La inspiración divina es recibida únicamente por parte de quien a ella está destinado, y por este motivo sólo él puede recibirla.

Cuando (José) fue puesto a la venta y obró en poder de su propietario, le fue dicho a la mujer, expresión del alma universal (*'ibara 'an al-nafs al-kull*): «¡Acógele bien!» (C 12, 21). Y por generosidad hacia él, ella se le ofreció, así como fuera de sí mismas todas las almas (*al-nufūs al-ŷazā'iyya*) exclamaron al verle: «¡Éste no es mortal, éste no es sino un ángel maravilloso!». (Y tal fue), ya que pudieron contemplar cómo a sí mismo se santificaba, al situarse más allá de los deseos. Ésta era la señal de su impecabilidad (*'iṣma*), aquello que le hacía no querer sino el bien, puesto que no abriga el ángel maldad alguna. Les da por ello la razón el Alma universal, diciéndoles: «Pero él ha permanecido firme. Ahora bien, si no hace lo que yo le ordeno, ha de ser encarcelado» (C 11, 32). Cuando «él la deseó» (C 12, 24) para tomar las Verdades (superiores), sin que Dios se lo permitiera. Tuvo (la Verdad) celos de que su servidor actuara sin habérselo ordenado e hizo que en su fuero más interno (*sirr*) surgiera la prueba (*burhān*) de su Adoración. Recordó entonces (José) a su Alma, y mucho se cuidó de no obrar sin la Orden de su Señor, al retener (*ḥabasa*) al alma en su prisión corporal (*siŷn haykalī*). No dejaba de implorar a su Señor en su fuero interno, hasta que el Alma (*āqarrat*) dijo ser ella quien le había llamado, y no Él; con lo que el Señor confirmó así su inocencia y fidelidad. Si (por el contrario) se hubiera propuesto alguna maldad, habría quebrantado su fidelidad, dejando de ser inocente. Por cuanto Dios dijo: «Fue así para que apartáramos de él el mal y la ceguera» (C 12, 24). Pensar mal (ya) es un mal, y en tanto que se hallaba protegido (*maṣrūf*) no podía hacerlo. La amistad (*walaya*) y la realeza con las que (por Dios) fue investido siguieron a la Adoración exteriormente (rendida), en tanto que ser creado.

La visión proviene del mundo de la imaginación, que representa la inmensa esfera intermedia entre el Intelecto o *nous* y los sentidos.

Arrasó más tarde una sequía el terreno (*maḥall*) del intelecto, que representa al padre, quien oyó acerca de la prosperidad (*raja* ') que en la ciudad de su hijo había, mas a causa de la ceguera ignoraba que de él se tratase. (Sin embargo), José le envió (a su padre Jacob) (la prueba) de su parentesco (*riḥma al-muttaṣila*) para darle algo de cuanto le había sido confiado (*ummīna*). Así, le mandó una vestidura (*thawb*) suya con su olor¹, con lo que, al serle lanzada a su cara la camisa (*qamīṣ*), le vino su imagen al olfatearla. Así, (Jacob) se puso en camino hacia él (José), viajando con grandeza ('*azza*), al contrario de lo que se vio obligado a hacer su hijo. Y cuando estuvo ante él, su maestro, se arrodilló, pues era él a quien Dios había conferido cuanto su esencia constituía, haciendo de su existencia una delicia.

Resulta notorio (*tabayyana*) el que el alma se vea aquí representada de varias maneras por José. Una de ellas es la mencionada de la venta y de la compra, y otra el: «¡Señor! Tú me has dado dominio!» (C 12, 101). En el reino (de la existencia *mulk*) se encuentran el obediente y el rebelde, quien está conforme y quien es contrario, como en cuanto toca al alma se dice: «Instruyéndola sobre su propensión al pecado y su temor de Dios» (C 91, 8). Y es también (otra enseñanza) la que dice: «Me has enseñado a interpretar sueños» (C 12, 101), y «He aquí la interpretación de mi sueño de antes...». La visión procede del mundo de la imaginación, que es el intermedio, entre el mundo del intelecto y el de los sentidos.

El alma habita en el intervalo entre el orbe del Intelecto y del sentido. Por eso ella fue entregada (*dufi'at*) a la mujer, por la victoria (*qalaba*) de la feminidad, aunque no fuera verdaderamente femenina, a pesar de la belleza (de José). Si hubiese ganado la masculinidad, no habría sido entregada al alma². Gracias al amor y a la misericordia que hacen sen-

¹ Según el pasaje coránico C 12, 93, José dijo a sus hermanos, a quienes confió su camisa: «¡Llevaos esta camisa mía y aplicadla al rostro de mi padre: recuperará la vista!».

² Hace referencia al Alma universal, que representa aquí la mujer de Putifar.

tirse al hombre tranquilo con la mujer y viceversa, al contrario que la mujer con la mujer y el hombre con el hombre, pues entre éstos el amor no se consolida. Si no fuese por el parecido que se manifiesta entre las mujeres y los muchachos jóvenes, nadie los ansiaría (*ḥanna*). Es el cariño (*ḥanān*) en realidad hacia la mujer, ya sea real o por el parecido, de tal forma que cuando en la cara del chico (*gulām*) surge el vello o su bigote asoma, se desvanece el amor y la misericordia que hacia él antes provocaba; de ahí el verso:

Dicen que es el vello las alas (*yanāḥ*) del amor,
(pues) cuando (aquél) aparece, vuela éste de su nido.

Esta estrofa me fue recitada en Sevilla por su autor, el literato y escritor Abū ‘Amr b. Mahīb. Lo compuso (a propósito) de Ḥamū b. Ibrahīm b. Abī Bakr Al-Mīrqī, uno de los más bellos de su tiempo. Lo vio (Abū ‘Amr) en nuestra casa durante una visita suya, cuando comenzaba a apuntar su vello, y a propósito le dije: ¡No ves qué bello rostro! Con lo que él compuso los siguientes versos:

Dicen que es el vello las alas (*yanāḥ*) del amor,
(pues) cuando (aquél) aparece, vuela éste de su nido.
¡Mas no es así! ¡Diles!

Cuando se empieza (diciendo): «¡Las mejillas de su rostro
son perfectas!»,
se acaba con el «¡Ay de su piel!».

Se dice también que de la faz de los jóvenes muchachos se ven rasgos parecidos a las huríes (del paraíso). ¡Oh, alma inexpugnable (*munī‘a*)! ¡Sé precavida en el viaje para no descuidarte de tus deberes para con tu Señor en la observancia de sus límites, y guardar el respeto hacia Él! Si tal haces, será en su Veneración generoso, te hará invulnerable y otorgará el don de su gracia (*na‘amatuhu*).

Este capítulo trata sobre la ceguera del padre de José, quien por el contrario es visto como símbolo de la clarividencia y de la belleza. Es ésta una metáfora de las torpezas que el hombre ha de superar mediante las pruebas espirituales.

La humanidad gira en torno a estos dos extremos, estando siempre el más bajo dispuesto a sacrificar y «vender» al más elevado, tal y como sucedió con la venta de José por parte de sus hermanos.

El reflejo de la belleza suprema en el rostro humano concluye cuando aparece en la piel el vello, es decir, cuando la parte animal/material vence a la espiritual, que «vuela». El significado último del presente capítulo es que los bienes de este mundo han de estar siempre en función de (y sujetos a) los del «otro», cuya recompensa es el Paraíso.

Viaje de la cita divina (*mīqāt al-ilāhī*) de Moisés –con él sea la paz–
«Cuando Moisés acudió a nuestro encuentro...» (C 7, 143).

Más encendido se hará un día el deseo,
cuando las casas hacia las casas se aproximen¹.

Has de saber que el fiel, si realmente lo es, tiene para con el Supremo Señor (*al-ŷanāb al-ilāhī al-sīyyadī*) todas las atenciones y deferencias. Está siempre con Él alerta, y atento (hasta de) la propia respiración, sabiendo que «Él conoce lo secreto y aun lo más recóndito» (C 20, 7). Nada de Él codicia, y prosigue constante, sin moverse del puesto de su Adoración, al tiempo que ninguna ambición (*šawq*) le hace abrigar deseos de beneficio (*minḥa*) de su Señor, y menos aún el que hable, se siente, o se quede conversando de noche en su Presencia². El deseo permanece siempre oculto en la naturaleza (*fiṭra*) humana del fiel, como lo hace el fuego en el interior de la piedra.

Escondido el fuego está en las piedras.
Y mientras no se entrechocan no prende.

(El deseo) no se manifiesta sino como respuesta a cuanto le es ajeno, y a su ser se añade. Si el Señor a su fiel promete que podrá hablar y sentarse (en su Presencia), oculta la sed en su pecho (*ḍulū'* = costillas), y anhela que la promesa de su Señor (se realice), aun ignorando cuándo habrá ésta de sorprenderle, pues ni en el tiempo ni en el espacio le es

¹ Casas (*diyār*). No está claro el significado de este verso, que traducimos literalmente (*wa abraḥu ma yakūn al-šaūqu yawman īdha danati al-diyāru min al-diyāri*).

² De aquí procede la palabra castellana «zambra»; se trata de la sesión poético-musical, o de la simple conversación nocturna.

anunciada. Tal es así, pues si estuviese esa promesa comprometida para un momento determinado, el deseo desbordaría sus límites antes de su consumación. La urgencia se apodera del servidor y Él le pregunta: «¡Moisés! ¿Por qué te has dado tanta prisa en alejarte de tu pueblo?» (C 20, 83). A lo que a manera de excusa replica (Moisés): «Son ellos los que me persiguen. Yo he corrido hacia ti, Señor, para complacerte» (C 20, 84).

Se inicia aquí una larga serie de capítulos (hasta el 70) sobre el profeta Moisés, quien también cuenta en el Corán con una extensa presencia, y sobre quien Ibn 'Arabī irá desgranando imágenes y citas a partir del encuentro con su Señor en el Sinaí. Según este apartado, el deseo de la divinidad se halla escondido en el servidor (*'abd*), en potencia, o en germen, tal y como se encuentra la chispa en la piedra, que para que salte hay que entrechocarla con otra.

Toda cita supone un emplazamiento (*āyāl*), y sus términos se fijan (tal y como) cuando oíste: «...Y decretó a cada uno su plazo. Ha sido fijado un plazo junto a Él» (C 6, 2). Dios dijo: «Y pactamos con Moisés durante treinta noches», lo que constituye un plazo determinado, para añadir: «Que completamos con otras diez. Así, la duración con su Señor fue de cuarenta noches» (C 7, 143). Esta bien determinada cita era por ese mismo motivo (sin embargo) oculta, pues los significados (*madlūlāt*) concuerdan siempre con sus indicios (*ādilla*). El plazo fue fijado por treinta noches, a fin de no atemorizarles desde el principio, declarando que era de cuarenta¹. Estas cuatro (decenas) indican la constitución corporal (*haykal*) cuaternaria (del hombre), de ahí la relación entre el 4 y el 40. Has de saber que este compuesto corpóreo se basa en cuatro constituyentes, (que a su vez derivan) de otros cuarenta (inducidos). Igualmente, no descansa la constitución corporal sobre cuatro (componentes) simples: calor, frío, sequedad y humedad, sino sobre otros tantos complejos: la bilis, atrabilis, flema y sangre; estando cada uno de ellos hecho

¹ El número 40 es en el Islam una cifra simbólica, tanto como lo fue en la Antigüedad grecorromana y en el cristianismo, ya que por ejemplo Cristo es tentado por el demonio durante cuarenta días (Marcos 1, 12-13), y la cuarentena se basa en el ayuno del cristianismo primitivo entre el Miércoles de Ceniza y la víspera de Pascua. Se utiliza, por ejemplo la palabra *barzaj* (istmo, estado intermedio) para designar los cuarenta días que tradicionalmente, en el Islam, se cree permanecen las almas en el purgatorio antes de reunirse con su Creador. Igualmente, Muḥammad recibió la revelación a los cuarenta años (nació en el 570), y ese número es muy importante en esta religión, por ejemplo en la agrupación de los *hadīth*, los cuarenta que tienen que ver con la moralidad, con las bendiciones del Profeta, la adoración de Dios, etc. Asimismo, se cree que el germen del feto se genera en cuarenta días, y que la naturaleza básica del mismo se desarrolla en tres grupos de otras tantas jornadas.

El retiro espiritual (*jalwa*) de cuarenta días (*arba'niyya*) es uno de los más respetados por la tradición sufí, que arranca del mismo Profeta.

de frío y humedad, como la bilis (*ṣafrā'*); de calor y humedad, como la sangre; de frío y sequedad, como la atrabilis (*sawdā'*); y de frío y sequedad, como la flema².

² La constitución corporal reposa en la medicina de la Antigüedad sobre cuatro principios complejos. Los cuatro humores corporales son ya básicos en la medicina hipocrática, en dos pares inversos: la sangre y la bilis negra, la flema y la bilis amarilla, representando una visión del hombre como microcosmos, en unión íntima con los cuatro elementos de la naturaleza (tierra, agua, aire y fuego), que a su vez lo ligan a un ámbito superior. La sangre, por ejemplo, es siempre caliente y húmeda, como el aire, y crece con la primavera; por su parte, la bilis negra es seca y fría, como la tierra, aumentando en otoño; la flema, fría y húmeda, como el agua, crece en invierno, y finalmente, la bilis amarilla es caliente y seca como el fuego, teniendo su época de aumento en verano. Ya desde la Antigüedad, igualmente, fueron observadas las relaciones entre los humores y los temperamentos, de tal forma que el dominante en el temperamento melancólico, por ejemplo, es la bilis negra.

La promesa llamada de «los cuarenta» (días)¹ fue (hecha) «junto a Él», y los treinta fueron mencionados por el motivo aducido, así como los cuarenta significan lo que ya explicamos. Lo que sucedió en el servidor tras el Encuentro no dejó en él ni traza (*rasm*) de sí mismo. (Por ello), si de una conversación se trata, él se hace todo oídos, y si de contemplación, todo él se torna ojos. Queda así eximido de la condición que su esencia (de ser hombre) exige. No habiendo aún gustado (*dhāq*) (Moisés) de esta estación, ni contemplado tal promesa (lit., estado), que le parecía tan inalcanzable, dijo:

Todo mi ser se hace vista cuando (Él) se me aparece.
Y al llamarme, todo yo soy oídos.

El servidor (*'abd*) sigue a su Señor, de tal manera que en la conversación se hace todo oídos, y en la contemplación es todo ojos, al realizarse la teofanía, y mudarse su esencia de hombre en la de elegido.

¹ Este capítulo trata de la subida de Moisés al monte Sinaí, donde recibió al final de su retiro y ayuno de cuarenta días la revelación de la divinidad, así como la entrega de las Tablas de la Ley (C 7, 142-146). El número cuarenta adquiere una gran importancia, pues fue el número de años que Moisés caminó a la deriva con su pueblo por el desierto, tentado por la idolatría, tras la salida de Egipto, hasta ver la Tierra Prometida en Palestina, adonde ya no pudo llegar, pues murió en un monte a sus puertas.

En la Cuaresma cristiana la simbología del número cuarenta está asentada, además de en el pasaje del Sinaí (Ex 24, 12-18; 34), en las otras tantas jornadas que Elías (1 Re 19, 3-8) vivió en el desierto alimentado por una comida y bebida misteriosa, sobre todo en el periodo de igual cuantía que Cristo (Primer Domingo de Cuaresma) vivió las tentaciones (Mt 4, 1).

La cita más directa del Corán es:

«Y nos dimos cita con Moisés durante treinta días, que completamos con otros diez. Así, la duración con su Señor fue de cuarenta días. Moisés dijo a su hermano Aarón: "Haz mis veces en mi pueblo, obra bien y no imites a los corruptores"» (C 7, 142).

Cuando Moisés hubo completado las treinta noches en un principio consagradas al Encuentro, operó (Dios) en él una purificación, para que resplandeciese así en la consumación (*tamām*) de la cita. Se limpió la boca con el palillo (*siwāk*), y pensó que, con las otras diez noches, Dios le concedería otra promesa. Una vez se hubo purificado con el aseo de la boca¹, se refugió (*layā'*) en la observancia (*taḥafuẓẓ*), y no se movió de nuevo hasta recibir la orden divina. Mas cuando hubo alcanzado la santidad, salió de su Adoración, ya que la santa Presencia (*al-ḥadra al-muqaddasa*) no se aplica sino al fiel, y no le pertenece la santidad sino a Él. (La Presencia) es celosa como para dejar que junto a ella entre alguien que sus santos Atributos dispute, y más aún si sucede sin una orden divina. No es así visto el poderoso, por quien tiene un poder mucho más grande, sino que tal sólo puede verle el humilde, no encontrando qué poderle ofrecer. Cuando el poderoso está en presencia del poderoso no hay nada que pueda darle sino el poder (*'azz*). El fiel no puede acceder pues a la Presencia divina más que mediante las realidades de la Adoración. Es también por esta razón por la que añade diez noches, para apartar la santificación deseada por Moisés. Éstas son las causas divinas que Dios (la Verdad) ha instituido en el mundo, para así hacer visible su Sabiduría en su Creación. Completa de tal forma la cita, y libera al fiel del cumplimiento del plazo, para que no sea servidor sino de Dios —Alabado sea—. Él cumple su promesa, santifica su oído y le habla, le da la Palabra en su totalidad, tal y como el Oído había hecho. Todo oídos es en la escucha, tanto como lengua en la recitación. Sabe, por su gusto y contemplación, que el todo recibe al todo, y es único en cada presencia. Este viaje, pues, es el del rango de lo oculto, tanto como del espíritu y del tiempo. Se manifiesta en la lengua *muḥammadī* por su palabra: «Quien dedica a Dios un culto durante cuarenta mañanas, a tra-

¹ El palillo (*siwāk*), que aparece a menudo en la poesía árabe clásica, se extrae de un arbusto originario de la Península Arábiga (el *arāk*).

vés de su lengua surgen de su corazón las fuentes de la sabiduría»². Escucha él pues su corazón, al tiempo que su lengua dice cuanto su corazón oyó y retuvo.

Éste es el viaje de lo no manifestado. La divinidad otorga la Palabra y el Oído en su totalidad a Moisés, así como el gusto y la contemplación.

² *Hadīth* poco conocido, y espúreo, considerado como «no santo».

Quien en este viaje parte ha de dejar a alguien que entre su gente le represente. Hablamos del viajero; piensa pues, ¡oh, hermano!, en un vicario que tome parte. Cuando tiene lugar la teofanía (*ta'yallī*), las montañas viajan, derrotadas por la majestad de quien se manifiesta. No poseen las montañas el poder de resistir la presencia del Oculto: «Si hubiéramos hecho descender este Corán en un monte, habrías visto a éste humillarse y henderse por miedo a Dios» (C 59, 21). Si tal sucedió con (su) descendimiento, ¿qué no habría sucedido al escuchar sin mediación la Palabra? ¿Y cómo habría sido con la vista? Medita sobre este capítulo, y contemplarás una copiosa ciencia. ¡Loado sea Dios!¹

Esta imagen de la majestuosidad y el poder absolutos de la divinidad, en cuya contemplación directa hasta una montaña se partiría, está presente en innumerables mitos y leyendas de la humanidad. La imposibilidad de la visión de Dios es una constante no sólo de las religiones monoteístas, sino que, entre otras, también está presente en la mitología griega (Sémele) e hindú (Shiva).

En otro conocido pasaje coránico (C 7, 143), cuando Moisés pide a su Señor que se muestre, éste le contesta: «“¡No me verás! ¡Mira, en cambio, la montaña! Si continúa firme en su sitio, entonces me verás.” Pero cuando su Señor se manifestó al monte, lo pulverizó, y Moisés cayó al suelo fulminado».

¹ Es la Palabra sin intermediario.

Viaje de la satisfacción, que es la Palabra de Dios –Alabado sea– por boca de Moisés:

«Yo he corrido hacia ti, Señor, para complacerte» (C 20, 84), dice cuando Él le pregunta: «¡Moisés! ¿Por qué te has dado tanta prisa en alejarte de tu pueblo?» (C 20, 83).

Hacia mi Señor me apresuré para que de mi celeridad estuviera satisfecho.

Y cuando llegamos, preguntó (Él): «¿Por qué se apresuró el fiel?».

«El juramento generoso a ti nos condujo,
más no veo que éste se haga realidad», (dije).

A lo que el Misericordioso me repuso: «Cumple con los dictados
que encomendados os fueron»,
tras lo que, el «lejos» o el «cerca» desaparecieron.

Y también:

La satisfacción es mi origen,
según el que fui creado.

Solo estoy, y a ningún otro vi,
volviendo de Él y hacia Él yendo.

Sin fin son los dones de Dios, pues no existe uno que sea el último, que signifique su desaparición. Los fieles cumplen, según sus capacidades y posibilidades, cuanto Dios les impuso, lo que confirma y afianza la satisfacción divina por ellos y sus obras, tanto como el contento de ellos hacia Él, por sus dones sin fin: «Dios está satisfecho de ellos y ellos lo están de Él» (C 5, 119). La satisfacción es pues una característica de la Verdad (Dios) y de la Creación, aplicada tanto al Creador como al creado, aunque éste no pueda prescindir de la asistencia divina, siendo,

como es, pobre en su ser, en su necesidad constante en su vida y su subsistencia de ser apoyado. ¡En mi satisfacción reside la suya; soy yo el sabio (*hakīm*) de mi tiempo, dando la existencia vueltas en torno a mí, estando a mi servicio:

Es al sabio a quien las criaturas sirven,
pues es él quien en su debido lugar a todo hace reposar.

A todo aquel que de ojos está dotado se aparece,
y no dice más, sino que la Verdad desciende.

Cuando su Verdad a mis ojos se muestra,
¡sin dudarlo, a su encuentro marcha mi ser!

Vemos a Moisés apresurarse al encuentro de su Señor abandonando a su gente, pero no por egoísmo sino por un sincero deseo de tal encuentro. Por el contrario, el hombre ordinario se apresura por naturaleza, y sin necesidad de ver los «signos» divinos. En efecto, el hombre es por esencia pobre, pues su compleja naturaleza le hace siempre estar necesitado de algo. La satisfacción plena es una cualidad sobrehumana, que otorga y acerca a la divinidad. El término para «apresuramiento», *'aîal*, proviene de la misma raíz que *'iîil*, «el carnero», proximidad fonética doblemente significativa en este caso, pues tanto la prisa como el carnero son la causa de la impiedad.

Has de saber que el hombre ignora tanto su estado como su situación, ignora a quien se ignora, y se ignora a sí mismo, tanto como a quien a sí mismo se ignora. E ignora a su Señor, tal y como ha dicho el Enviado de Dios –Alabado sea–: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor»¹. Y le conoce, bien negativamente, o de la manera común, por su apariencia², o mediante un conocimiento especial que poseen las gentes singulares (*ahl al-juṣūṣ* = gnósticos)³. Por lo que respecta a nosotros, aunque nos alineamos con esta última forma, el conocimiento común une el fin con el principio, y hacia él ha de volver, tanto el común de las gentes como el iniciado. Has de saber esto, y de tu parte ser esclarecido, por lo que respecta a tu Señor. Tal vez, si Él quiere, un testigo salido de ti mismo sea el motivo de tu felicidad, y te contarás así entre quienes Dios –majestuosa es su Alabanza y esplendorosa su Grandeza– el bien ha concedido.

Este capítulo se inicia con un juego de palabras para introducir el conocimiento apofático o negativo respecto de la divinidad.

¹ Este famoso *ḥadīth* no es tenido por «verdadero» en cuanto a su transmisión, pero aquí Ibn ‘Arabī, en cuanto a su significado, lo da por cierto.

² Respecto del conocimiento negativo o apofático en Ibn ‘Arabī, también dedicado a otros escritores místicos como Plotino, el Maestro Eckhart o Margarita Porete, véase el magnífico estudio *Mystical Languages of Unsayings*, de Michel A. Sells, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

³ Se refiere a los iniciados y hombres espirituales, a quienes Ibn ‘Arabī y numerosos autores sufíes suelen aplicar el término de «gnósticos» (*‘ārifīn* = quienes saben).

Cuando Dios –Alabado sea– preguntó a Moisés –con él sea la paz–: «¿Por qué te has dado tanta prisa en alejarte de tu pueblo?», él no contestó en el momento, explicando por qué obraba así: «Son ellos quienes me persiguen» (C 20, 84), al mandato de quienes siguen (a los profetas); y después mencionó sus prisas: «Yo he corrido hacia ti, Señor, para complacerte (C 20, 84). Ciertamente me apresuré para responder a tu llamada, cuando me llamaste a mí y al pueblo que me seguía». Dios –Alabado sea– dijo: «Hemos probado a tu pueblo después de irte, y el samaritano les ha extraviado» (C 20, 85)¹. «Éste es vuestro Dios y el Dios de Moisés» (C 20, 88). El motivo es que Dios vio el velo que cubría la vista de quien a Moisés –con él sea la paz– seguía, creyendo que el trono que llevaban, con un brazo en forma de toro, era el del propio Dios. Ante su pueblo hizo aparecer el becerro, sabiendo que Gabriel no pasa junto a algo sin darle la vida. Tomó un puñado de tierra de las huellas dejadas por su caballo y lo lanzó sobre el becerro, con lo que éste revivió y se puso a mugir, puesto que era un becerro y tal es el ruido (que con su boca) hace². Y les dijo: «¡Es vuestro Dios y el de Moisés». Cuando los samaritanos le preguntaron –olvidaron–: «¿Es que no veían que no les daba –el becerro– ninguna contestación y no podía dañarles ni aprovecharles?» (C 20, 89). Aaron –con él sea la paz– dijo: «Vuestro Señor es el Compasivo. ¡Seguidme y obedeced mis órdenes!», tal y como Dios lo dice en su Libro.

¹ Se refiere a la adoración del becerro de oro por la comunidad samaritana.

² Al contrario que el samaritano, Gabriel da vida a la tierra cuando pasa sobre ella. Véanse las aleyas dedicadas al Becerro de Oro (C 20, 85-98), referentes de manera especial al puñado de tierra (C 20, 96) cuando Moisés dijo: «He notado algo que ellos no han notado. He tomado un puñado de polvo pisado por el enviado y lo he arrojado. Así me lo ha sugerido la imaginación».

Moisés responde en el contenido de este capítulo que se apresura por llegar pronto ante la presencia de su Señor.

El samaritano (*al-sāmirī*) es el personaje que primero labra el ídolo, confundiendo una parte del Trono divino con el Dios de Moisés.

Viaje de la cólera y del regreso

Dios –Alabado sea– dijo: «Y Moisés regresó a su pueblo, airado, dolido» (C 7, 150 y C 20, 86)¹.

Conmigo mismo, conmigo me encolericé,
y no encontrando a otro sino a Él, me dije: ¡contra el transgresor
se vuelve el pecado!

No dejo de ser feliz y de golpear,
por cuanto hice al llegar a la edad del arrepentimiento.

Si fuese Dios, no sería Uno para Él,
y si criatura fuera, no habría de hablar el primero.

«Encolerizado» y «enojado» se hallaba contra su pueblo, después de que éste hubiera tomado al becerro por Dios, siendo (como era simplemente) un carnero. El samaritano anduvo con Moisés –con él sea la paz– entre los setenta que le acompañaban². Dios quitó la venda que cubría sus ojos, yendo éstos a parar frente a uno de los cuatro ángeles en los que el Trono descansa. Y he aquí que uno de ellos tenía la forma del león, otro del águila, otro más de toro, y el cuarto la de ser humano. Al ver al toro, el samaritano creyó que Dios hablaba a Moisés, y dijo: «¡He aquí a vuestro Dios y al Dios de Moisés». Así, le dieron forma con sus túnicas, para que sus corazones pudieran seguir tras sus posesiones.

¹ Continúa la aleya: «Dijo: “¡Pueblo! ¿No os había prometido vuestro Señor algo bello? ¿Es que la alianza os ha resultado demasiado larga o habéis querido que vuestro Señor se airase con vosotros, faltando a lo que me habéis prometido?”».

² Véase el versículo coránico (C 7, 155) «Moisés eligió de su pueblo a setenta hombres para asistir a nuestro encuentro», y comparativamente el bíblico Éx 24, 1-2.

En este capítulo se ve a todo un pueblo descarriado por la adoración del ídolo, confundiendo el don divino de la vida con la vida falsa y arrebatada.

Aarón les exhortó: «“¡Oh, pueblo mío, habéis sido seducidos”, puestos por él (el samaritano) a prueba, para convertiros en argumento cuando seáis por Dios interrogados. “Vuestro Señor es Misericordioso”, y por misericordia hacia vosotros os ha concedido un plazo, y alimentado, mientras que por vuestra parte abrazasteis a un dios al que rendisteis adoración, aunque no fuese Él –Glorificado sea–. Después les dijo: “¡Seguidme!”, en el convencimiento de que ir tras de él era un bien. “¡Seguidme y obedeced mis órdenes!”, pues Moisés –con él sea la paz– lo había situado entre ellos como sustituto. Y repusieron: “No dejaremos de entregarnos a su culto hasta que Moisés haya regresado”» (C 20, 91)¹. Él, que nos ha sido enviado, y en quien hemos recibido la orden de creer. Esto era para ellos un velo que les impedía considerar la orden de Aarón –con él sea la paz–. Y cuando Moisés hubo regresado a su pueblo, les habló de tal guisa que de sus manos «arrojó las Tablas», «y cogiendo la cabeza de su hermano la arrastró hacia sí» (C 7, 150) para darle un castigo frente a su pueblo. Aarón –con él sea la paz– invocó el nombre de su madre, pues era ella el abrigo de la caridad y la ternura (C 20, 94).

Este capítulo expresa el fallo de interpretación por parte de las gentes mal guiadas, en el episodio del becerro, como referencia a la equívoca teofanía en las formas sensibles.

¹ Culto al becerro de oro.

Moisés volvió su rostro hacia el samaritano, preguntándole: «¿Qué es lo que tienes que decir?». Y éste le refirió cuanto había visto de la imagen del toro, que no es sino uno de los brazos del Trono, y que (equivocadamente) tomó por Dios, el mismo que a Moisés se había dirigido. «Yo fabriqué de esta manera, para ellos, el becerro, sabiendo que Gabriel no pasa por un lugar sin vivificarlo, y tomé una de sus trazas, pues sabía que la vida estaba en ese puñado (de polvo), “y lo he arrojado” (C 20, 96) sobre el becerro, que se puso a mugir.»¹

El samaritano no había obrado sino a partir de una interpretación, con lo que se extravió, descarriando también (a los demás), pues no todas las interpretaciones son exactas, dado que el conocimiento de que la teofanía (*taÿalli fī šuwwar*) procede de las leyes divinas (*šarā'*), en las que impera la carencia de Dios de atributos humanos (*tanzīh*). Moisés aceptó la disculpa de su hermano y (Moisés) «dijo: “¡Señor! ¡Perdónanos, a mí y a mi hermano, e introdúcenos en tu misericordia! Tú eres la Suma Misericordia”» (C 7, 151). Por lo que toca a quienes adoraron al becerro, no se detuvieron a pensar tanto como deja suponer el texto, y Dios no les ha perdonado.

¹ Véase la nota 2 del capítulo 57.

Viaje del desnudo por su gente

Gracias a un hermoso esfuerzo por mi parte, hallé a mi Señor, quien (*'ināyya*) por mi trabajo mostró su atención.

Si no es por ellos, no habría sido un íntimo servidor,
ni uno de quienes el señorío y el favor recibieron.

Mas, si se lo hubiese impedido, no habría mi alma continuado ocupándose
de las criaturas, por el más recto de los caminos.

Como el elegido (me vi), a la sombra de su Trono,
cuando con los Anṣār llegaron los profetas¹.

Dios –Alabado sea– dijo: «Cuando vio un fuego y dijo a su familia: “¡Quedaos aquí! Distingo un fuego. Quizá pueda yo traerlos de él un tizón o encontrar la buena dirección con ayuda del fuego”» (C 20, 10). ¡Contempla pues la fuerza de la profecía, puesto que Moisés halló la Guía! Y eso quiere decir que fue el fuego lo que vio. Todo fuego posee luz al arder, y quema sin posible falla a los cuerpos combustibles. Tal y como dice un dicho profético «verdadero»: «Los resplandores de su Cara abasaron a cuantas criaturas su mirada alcanzaba». Los resplandores son las luces, y esta tradición nos informa de que los mencionados brillos poseen un efecto similar a la percepción del ojo.

Este capítulo introduce el asunto de la Guía del pueblo, y de la visión del fuego en la zarza ardiente, la única posible y simbólica manifestación de la Verdad.

¹ Los Anṣār era el clan que apoyó al Profeta en Medina, ciudad que se llamaba Banū Kayla en tiempo preislámico. En el Corán son citados en dos ocasiones (C 9, 100-101 y 117-118), con el nombre de «auxiliares» o «aliados».

Has de saber que un mismo hecho puede abrigar distintos aspectos, y presentándose de una manera difiere a si lo hace de otra. La cosa vista no es como la cosa sabida, o como la oída, aunque la percepción se refiera en sí misma a una realidad única, e independiente de sus vínculos (*ta'alluqāt*). Dirigiendo la atención hacia la realidad única, puede decirse que se la oye, se la ve, se le habla, etcétera. Alguno de los puntos de vista confieren a cada modalidad una percepción particular, diferente entre sí, y que las hace múltiples. No somos nosotros quienes pensamos así, y nombramos sólo esta forma para que el lector (= oído) la conozca. La diferencia en las relaciones es causada por lo que a éstas se refiere, y no dependen del sujeto mismo.

En su esencia es la cosa una, y distinta en su estatuto¹.

Demasiado es grande Dios como para que sus designios respecto de la Creación puedan ser conocidos,
mas Él diseminó signos y expresiones.

Majestuosa en demasía es la divinidad como para que la mente pueda concebirla, pues su descomunal medida por el ser humano no es alcanzable. Como la Palabra dice,
las formas contienen otras formas.

Que dependen de quien a todas ha creado.

¡Como ves, a cada forma corresponde una azora!²

¹ Esta palabra, *ḥukm*, es muy polisémica, pues además de «gobierno» significa también «principio» o «régimen».

² Es éste un juego de palabras y de significados basado en la diferencia entre las letras «ese» enfática y no enfática: *ṣād* y *sīn*, ya que *ṣūra* significa «imagen», de la raíz *ṣawwara* = copiar, reproducir, y *sūra*, «azora coránica», en el sentido de hilera, de alineación de un texto en el seno de otros.

Has de saber que todo bien procede del esfuerzo que se hace por los demás, y del denuedo por la propia gente. La nobleza de la familia depende de quienes la componen, de manera que el *ḥadīth* señala que «las gentes del Corán lo son de Dios y de sus elegidos». La recompensa más grande para quien por Dios se esfuerza no es sino la pertenencia a sus gentes. Comprende pues que el cuidado divino por la gente de la Casa del Profeta Muḥammad fue tal que en su Libro (C 33, 33) nos dijo: «Dios sólo quiere libraros de mancha, gente de la casa, y purificaros por completo»¹. Cuando Al-Farrā² fue preguntado sobre lo que esta «mancha» quería decir, señaló que era la «suciedad» (*qadhar*). Si Dios quiere pues purificar a las gentes de la casa del Profeta, para que se hallen libres de mancha, ¿qué pensaría respecto de las gentes del Corán, que son sus gentes, y sus elegidos? ¡Gloria a Dios, que me ha hecho uno de ellos! Su capacidad (*ahliyya*) comporta como mínimo el acarrear sus letras, guardadas en sus pechos. Por lo que si el hombre se hace y se crea (a la medida de) aquello que lleva... ¡Bien hecho sea!³

En la ciudad de Fez me refirieron lo siguiente sobre Abū ‘Abbās Al-Jaššāb, compañero de Abū Madyan⁴: En una ocasión un hombre vino a

¹ *Riys* = torpeza, villanía, suciedad.

² Gramático y comentador del Corán originario de Kufa, muerto en el año 207/822.

³ Se refiere a cómo el poder recreador de los Nombres divinos y los mensajes coránicos contenidos en el Libro actúan en la naturaleza del hombre cada vez que pronuncia sus letras y sonidos.

⁴ Abū Madyan Šu‘ayb ibn Al-Ḥusayn Al-‘Anṣārī, 1115/1116-1198, fue un renombrado poeta y maestro sufí nacido en Cantillana, cerca de Sevilla, y enterrado en Al-Ubbād, a las afueras de Tlemcen (Alger). Véase al respecto *The Way of Abu Madyan. Doctrinal and Poetic Works of Abu Madyan Shu‘ayb ibn Al-Ḥusayn Al-‘Anṣārī*, traducido y editado por Vincent J. Cornell en la Islamic Text Society (1996). Véase también, de Claude Addas, «Abū Madyan and Ibn ‘Arabī», en *Muhyiddin Ibn ‘Arabī – A Commemorative Volume*, págs. 163-180.

su casa llevando con él un libro sobre la Vía (*ṭarīq*), y de él leyó una buena parrafada; mientras, Abū ‘Abbās guardaba silencio. Pasado un rato, el hombre le preguntó: «¡Señor! ¿Por qué no dices algo?». «Es a mí a quien debes leer», le repuso Abū ‘Abbās. Comoquiera que esto le pareció grosero, fue el hombre a nuestro maestro Abū Madyan, diciéndole: «¡Oh, maestro! He estado en casa de Abū ‘Abbās, donde le he leído un libro sobre conceptos (espirituales), y al pedirle que me comentara algo sobre él, me respondió: “¡Léeme!”». «¡Abū ‘Abbās estaba en lo cierto!», repuso. «¿Sobre qué trataba el libro?», preguntó. «Sobre el ascetismo (*zuhd*), el poder espiritual (*tafwīḍ*), y sobre cuanto conlleva el camino hacia Dios». El jeque preguntó entonces si trataba de algo que no fuese el estado (*ḥāl*) de Abū ‘Abbās, y le contestó que «no». «Si los estados (espirituales) de Al-Jaššāb son los mismos que contiene este libro, ¿qué provecho puede hacerte que te los repita? (De esa forma) él ya te ha hablado, ¡y cómo!, de su estado (espiritual).» (Tras el episodio) el hombre se alejó así avergonzado.

Esta historia fue referida por el ḥayy ‘Abd Allāh Al-Mawrūrī⁵ en el curso de una reunión en Sevilla. ¡Considera pues, amigo mío, la bondad y la sorpresa de los caminos en los que Dios nos coloca! ¡De Él es el Poder!

⁵ ‘Abd Allāh Al-Mawrūrī era otro discípulo de Abū Madyan.

El viaje del miedo

De mí hacia Él huí,
pues de Él por Él temí.

Y tal era así, al mi alma ignorar
que a Él ha de volver.

Dios –Alabado sea– dijo –por boca de Moisés–: «Tuve miedo de vosotros y me escapé. Mi Señor me ha regalado juicio y ha hecho de mí uno de sus enviados» (C 26, 21). Y también: «Y salió de ella, temeroso, cauto» (C 28, 21)¹.

No hubo día que a Él no decretara nuestro regreso,
que no llorase.

Todo cuanto he visto está en sus manos.
¡Seguir la ley de mi tiempo es seguir su Ley!

El miedo forma parte de la estación de la fe, por la que Dios –Alabado sea– dijo (C 3, 175): «Pero, si sois creyentes, no tengáis miedo de ellos, sino de mí». Y de los ángeles señaló: «Temen a su Señor, que está por encima de ellos, y hacen lo que se les ordena» (C 16, 50). Y ha dicho como elogio: «Temen el día en que los corazones y las miradas sean puestos del revés» (C 24, 37)². Si bien te das cuenta de ello, a cada momento de la existencia corresponde un miedo determinado. Los diferentes temores no dependen sino de cuanto de Dios procede, y habla sobre el miedo.

¹ En referencia a que salió de una ciudad egipcia, dirigiéndose hacia Madián. «Quizá mi señor me conduzca por el camino recto» (C 28, 22).

² En referencia al día del Juicio Final.

El asunto de este capítulo, «El viaje del miedo», revela en su realidad la contingencia de la existencia, mas forma también parte de la estación de la fe. Los seres creados no saben por su naturaleza lo que de ellos quiere la divinidad, ni dónde los llevará.

Por cuanto respecta al miedo de los ángeles al descenso de un rango (*martaba*) a otro inferior, ¿acaso no se dice que Iblīs era en la Creación de sus (de Dios) más grandes veneradores? Y sin embargo, lo que cosechó fue ser expulsado, y apartado de la felicidad, a la que por la adoración de Dios –Alabado sea– tanto deseó. Cuando se le hizo presente la palabra del castigo, volvió a su origen: el fuego, que para él fue creado, y en el que sólo él es torturado. ¡Gloria, pues, al Juez Ecuánime! Los hombres de Dios temen su sustitución, lo que en cada respiración les hace proteger sus estados en relación con Dios –Alabado sea–, quien dice: «Y si volvéis la espalda, hará que otro pueblo os sustituya, que no será como vosotros» (C 47, 38). Es decir: frente a la desobediencia que habéis mostrado ante la orden recibida, opondrá el más firme pie en el cumplimiento del deber para con Dios.

Nunca habría sido conocida la estación si no es por Dios; ni detrás ni delante habría existido.

Este capítulo prosigue la línea del anterior, con la idea del temor respecto a Dios por parte del creyente.

¡Por Dios existimos! Hacia Él fuimos llamados, y a Él somos devueltos: «¿No es Dios el fin de todo?» (C 42, 53). Al situarnos en la estación del miedo, temí mirar a mi sombra, y que entre mí y Él hubiese un velo. No sería cosa segura este mundo de tal forma, incluso con las buenas nuevas con las que el hombre cuenta, sino lugar donde mermen sus dichas, por la imposición de la Ley. Desde el momento en el que ésta cesa, sustituida en el discurso del Legislador por la orden, la prohibición deja de tener peso sobre el fiel. Queda sólo el miedo reverencial a la contemplación divina. Así describe el poeta la majestuosa presencia de algunos:

(Los miran) como si sobre sus cabezas hubiera pájaros,
no por el miedo a la injusticia, sino por veneración.

¡Que Dios nos tenga entre las gentes de la reverencia (*hayba*) y de (su) alabanza (*ta'azīm*)! Así es, pues, el poder de la Grandeza (divina): del corazón del fiel se apodera la solicitud (*mu'utanā*), en la contemplación santa y divina.

Queda aquí expresada la certidumbre coránica de que por Dios venimos a la existencia, y que por Él somos llamados a otra nueva.

Has de saber que (la palabra) *jafā*¹ puede querer decir en la lengua (común) «salida», «manifestación», como cuando Imrū Al-Qays dice:

Les hizo salir (*jaffā-hunna*) de sus madrigueras².

Se expusieron los roedores (jerbos) a la vista de sus enemigos pero colocaron dos puertas en su madriguera. Al presentarse un cazador por una, escapan por la otra. Este agujero se llama *nāfiqā*, razón por la que el hipócrita es conocido como *munāfiq*. Posee éste dos caras, una con la que hace frente a los creyentes y se declara de su parte, y otra con los infieles, mostrándose de veras con la suya. Dios dice de quien quiere «un agujero en la tierra» (C 6, 35): Si los enemigos te persiguen, por un lado, puedes escapar por el otro para buscar la paz (*salāma*). «Si Dios hubiera querido, les habría congregado a todos para dirigirles.» Seríais gentes de una sola puerta. Los hipócritas, en tiempos del Profeta de Dios —Alabado sea—, se dirigían a los creyentes, mostrando de un lado una cara, y diciendo a otros: «No hacemos más que burlarnos» (C 2, 14-15). Éste es un efecto de los ardides divinos, como cuando dicen: «Urdieron una intriga sin sospechar que nosotros urdíamos otra» (C 27, 50). Pues si se pone de manifiesto, no es entonces una argucia³.

¹ *Jafā* significa «ocultación».

² Imrū Al-Qays es sin duda el más conocido de los poetas preislámicos.

³ El término que utiliza repetidamente, *makr*, significa argucia, subterfugio. En el Corán representan a los incrédulos, como en (C 14, 46): «Urdieron intrigas, pero Alá las conocía, y eso que eran intrigas como para trasladar montañas». Significa que por mucho que los incrédulos e impíos busquen subterfugios para escapar a la voluntad divina, Dios se adelanta a ellos y desactiva sus argucias.

Este capítulo, un tanto hermético, expresa la contradicción entre ocultarse, *jafī*, y *jafā'*, que por el contrario, y a pesar de proceder de la misma raíz, significa «manifestarse». Es común en la lengua árabe el que dos términos cercanos o incluso el mismo posean dos significados absolutamente contradictorios, lo cual puede ofrecer al lenguaje poético un plus de significación, pero sobre la lengua comunicativa arroja una ambigüedad en ocasiones insalvable.

Viaje de la precaución (*al-ḥadhr*)

Me llegó en la noche la preciosa revelación, que tomó a mi alma, y a los míos al mundo de la creación y de la Orden condujo.

Pues el Dios verdadero, mi Señor, para el enemigo de la religión la muerte en las tinieblas del mar decretó.

Dios –Exaltado sea– sentenció en referencia a aquello que una persona dijo¹: «Todos nosotros desconfiamos (*ḥadhirūn*)», puesto que el recelo es resultado del miedo. (En este sentido) Él señaló: «Tened cuidado» (C 4, 71)², pues quien su sospecha muestra hacia a alguien no es tomado por él por sorpresa, sino que más bien es sorprendido por aquello que creía tener sobre seguro. Resulta por ello necesario que el hombre inteligente no se sienta seguro sino del lado de Dios –Exaltado sea–, ya que su Palabra es cierta: «Lo falso no viene a ella ni por delante ni por detrás», (C 41, 42) y verdadera. Esta desconfianza resulta provechosa si está destinada (*qadr*) a que le sirva de ayuda. Como queda dicho: «La desconfianza no libra del destino»³, salvo que tal desconfianza no forme parte de la predestinación, en cuyo caso será enriquecedora. Sobre todo esto dijimos:

¡Oh, desconfianza de la desconfianza!
¡Si de algo me sirviera la desconfianza!

¹ Con esta «persona», hace referencia al faraón en el episodio de Moisés. Estas aleyas no están tomadas de la traducción de Julio Cortés, pues en ellas no aparece específicamente la palabra «desconfianza», la cual es un verdadero *leitmotiv* en todo este apartado.

² Con el sentido de: ¡Sed desconfiados!

³ Cita implícita de un *ḥadīth* (Aḥmad ibn Hanbal, Musnad 5:234), en el sentido de que el *iṭtihād*, o esfuerzo personal e interno de interpretación, es el único que hace discernir claramente entre lo que debe hacerse y lo que no, no siendo, propiamente hablando, la precaución o la desconfianza.

En este capítulo se trata del viaje de la desconfianza o la prevención. Dios no puede ser directamente conocido, pues no reside en ninguna forma concreta; nunca puede decirse, pues, que sea tal o cual cosa. Él es el único que da forma a los seres, manda a los enviados y, en sentido estricto, es el Creador.

Mayor desconfianza no cabe que la falta de confianza en la desconfianza¹. En (su) Misericordia, Dios –Exaltado sea– nos ha puesto en guardia contra sí mismo, lo que excede a la mayor de las desconfianzas, al afirmar: «Dios advierte que tengáis cuidado con Él. Dios es manso con sus siervos» (C 3, 30). Por compasión, nos ha puesto en guardia ante Él mismo, cuando dice: «No hay nadie que se le parezca» (C 42, 11). Nunca podrá ser conocido sino por la imposibilidad (*'aâyaz*) de conocerle. Decimos por ello que no es tal ni tal otro, afirmando cuanto Él ha dicho de sí mismo, y por Él sabemos, no debido a nuestras mentes ni a su reflexión, pues ellas no pueden concebirle por cuanto de Él proviene, pues es el Viviente: «Es Dios –no hay más Dios que Él– el Rey, el Santo, la Paz, el que da Seguridad, el Custodio, el Poderoso, el Fuerte, el Sumo», «el Conocedor de lo oculto y de lo patente. Es el Compasivo, el Misericordioso», «el Creador, el Hacedor, el Formador» (C 59, 22-24). El Sabio, y otros (atributos) similares, por los que Él nos informó de sí mismo; no mediante nuestra interpretación, sino por el saber que reside en (la frase): «No hay nada que se le asemeje. Él es quien todo lo oye, quien todo lo ve» (C 42, 41). No se deja contener por la mente ni por la reflexión. Nada podemos saber de Él por la vía de la demostración, más que por lo que de sus Libros nos ha llegado², o por boca de sus enviados, sus intérpretes y nada más, se nos ha dicho. Tampoco nos resulta conocida la relación de sus Nombres consigo mismo, ya que el conocimiento del vínculo de una cosa con algo dado depende de la noción que de la cosa misma se tenga, lo que no es el caso, pues no poseemos ningún saber respecto a tal relación. El pensamiento y la indagación de quienes

¹ No se han buscado sinónimos del vocablo «confianza» en esta frase, a fin de conservar el juego de palabras.

² Es de recordar que, según el Islam, tanto la religión hebraica como la cristiana están basadas en Libros revelados, por lo que a sus practicantes se les llama tradicionalmente *alh al-Kitāb*, «las gentes del Libro».

(quieren) descubrirla resulta como batir hierro en frío. ¡Que Dios nos tenga, y os tenga en cuenta entre quienes dieron muestras de inteligencia...! ¡Glorificado sea!

Para el asunto de la incognoscibilidad de Dios en Ibn 'Arabī, ver el mencionado estudio *Mystical Languages of Unsayng* de Michel A. Sells.

Has de saber que quien prosigue por el viaje de la desconfianza es conducido de lo sensible a lo espiritual, de la dicha al tormento, del velo (*sitr*) a la teofanía (*ta'yallī*), y de la muerte a la vida de los seres, que nuestro conocimiento del mundo produce. (Este trayecto) guía a la ciencia de la constitución humana y de su origen, (tanto en) su corporalidad como en su movimiento vertical. Mas no en el movimiento curvo y horizontal, por más que estos dos sean conocidos por el principio de la consecuencia (*bī ḥukm al-tab'īyya*) y por la ciencia de todas las estaciones, las que acrecientan la visión transparente, más allá de esta propia estación y del esplendor de cuanto se ve; al tiempo que procuran placer y delicia. Se conoce en la estación de esta cualidad la ciencia de la transmisión: en qué condiciones tiene lugar, el qué y de quién se hereda, así como quién es el heredero.

Después de este viaje, se tornan conocidos los orientes de las luces, así como el surgimiento de las lunas nuevas de todos los secretos. Y lo son por parte de quienes desconfían en la percepción de los Atributos, que a sus esencias hacen extinguirse, y en ello procuran (numerosas) delicias. Quienes desconfían terminarán por salvarse, y por fuerte que sea su enemigo, han de vencer, asistidos por el auxilio de Dios —Alabado sea—, pues Él es Irrefrenable e Invencible, Omnipotente y Misericordioso. Si el fiel logra el atributo que (esta estación) comporta, Dios le conducirá de la mano en todos los asuntos, y le llevará hasta el logro final, disfrutando de dones prodigiosos, como el andar sobre las aguas o desaparecer frente a los enemigos y sus destructivas obras, ya sean éstos espíritus o humanos.

Tiene por finalidad este viaje la proximidad divina, unida a la felicidad sin fin, y quien consigue completar el trayecto hasta esta estación se hallará a salvo de todo aquello en cuanto desconfíe, y sin fin le haya acechado, cercenando su felicidad. Aunque todos los habitantes de la tierra sobre él se abalanzasen, los vencería de manera clara. Tras del descubrimiento con el que es premiado, (éste) accede a los más recónditos secre-

tos, ya que, al dispersarse las sombras de todos los espectros e ignorancias, anula cualquier género de delirio o mentira, y en el alma infunde valentía, fuerza y osadía.

Con su intención consigue (el hombre) lo que ni en volumen ni en número de otra forma lograría. Siempre que alguien comienza este viaje, experimenta al principio una inquietud (*hala'*) instintiva, un estrechamiento de pecho, y un temor por cuanto al inicio de su camino observa. Son la debilidad y humildad que le son propios, (los mismos) que le infunden fuerza y poder. ¡Así le es desvelada la ciencia, tanto del interior como del exterior, y nada le queda oculto! Dios le acoge bajo su cuidado cuando sale (de esta estación), para que guíe y dirija (a los hombres). De Dios le viene la buena nueva, para colmarle y multiplicar su mensaje, que el miedo y la cobardía le impedían (antes escuchar). Mas la Verdad asiste a quien emprende este viaje, ayudándole e intimando con él. Finalmente, y sobre sus rivales, la razón, la fuerza y el triunfo le son otorgados: «Y Dios dice la verdad y guía por la Vía».

Gracias a la sublimación y alejamiento respecto del mundo sensible, el viaje de la desconfianza hace descubrir la esfera espiritual propia de los arquetipos celestes.

En esta estación se dan naturalmente los prodigios, pues significa y representa la égida del espíritu sobre la materia, más allá pues de las ataduras y «leyes» de ésta, donde todo es posible. En este capítulo final de la obra, da Ibn 'Arabī algunas pinceladas acerca de la ciencia última del gnóstico. El presente capítulo trata acerca del «viaje de la desconfianza» respecto a los logros materiales. La superación más avanzada y poderosa de la «constitución» humana, es decir, de sus factores más prescindibles, se da mediante el esfuerzo personal (*iṣṭihād*) de interpretación de los signos divinos.

En ese camino resulta de ayuda imprescindible «la percepción de los Atributos» divinos, es decir, se accede al conocimiento de Dios mediante la esencia y el poder de sus Nombres: el Omnipotente, el Misericordioso, etc. El acceso a los «reconditos secretos» de que habla, más allá de los velos y de las dualidades, consiste en la «proximidad» (*qurba*) respecto a la divinidad.

Aun sin nombrar aquí a Jesús, se habla indirectamente de él, de sus «dones prodigiosos», «como el andar sobre las aguas». También indirectamente se nombra a Muḥammad, quien en un conocido pasaje coránico, y por intercesión

divina, una tela de araña cubrió en sólo un instante la entrada de una cueva donde se había escondido de sus enemigos, salvando así la vida. Es de señalar que, en el Corán y en buena parte de la tradición espiritual, tras Muḥammad, último enviado y «sello de la Profecía», Jesús es el Profeta más cumplido y cuyo modelo ha de imitarse.

Bibliografía

Addas, Claude, *Ibn 'Arabī ou la quête du soufre rouge*, París, Gallimard, 1989.

Aḥmad ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, Beirut, Dār Ṣaḍir, 1994.

Asín Palacios, Miguel, *Abenmassarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana*, Madrid, E. Maestre, 1914.

—, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Hiperión, 1984.

—, *El Islam cristianizado: estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Hiperión, 1990.

Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī (d. 283/896)*, Nueva York, De Gruyter, 1980.

Burckhardt, Titus, *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabī*, Gloucestershire, Beshara Publications, 1977; y FonsVitae, 2001 (2.^a ed.).

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

—, «Sadr ad-Din Qunawi on the Oneness of Being», *International Philosophical Quarterly* 21, 1981, págs. 171-184.

—, «Death and the World of the Imagination», *Muslim World* 78, 1988, págs. 51-82.

—, *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*, Albany, State University of New York Press, 1992.

—, «Ibn 'Arabī», *History of Islamic Philosophy*, ed. de Seyyed Hossein Nasr y Oliver Leaman, Londres, Routledge, 1998.

—, «Ibn al-'Arabī and his School», *Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. de S. H. Nasr, Nueva York, Crossroad, 1990, págs. 49-79.

—, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994.

—, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*, Albany, State University of New York Press, 1989.

Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore: Ibn 'Arabī, the Book, and the Law*, Albany, State University of New York Press, 1993.

—, *The Seal of the Saints*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993.

Chodkiewicz, Michel, W. C. Chittick, Cyrille Chodkiewicz, Denis Gril y James W. Morris, *Les Illuminations de La Mecque / The Meccan Illuminations: Textes Choisis / Selected Texts*, París, Sindbad, 1988.

Corbin, Henry, *El hombre y su ángel*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Barcelona, Destino, 1994.

—, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Barcelona, Destino, 1993.

—, *El encuentro con el ángel*, trad. de Agustín López Tobajas, Madrid, Trotta, 2001.

—, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Siruela, 2000.

Al-Hakīm, Su'ad, *Ibn 'Arabī wa mawādd lugha yādīda*, Beirut, Dandara, 1991.

Hirtenstein, S. y M. Tiernan (eds.), *Muhyiddin Ibn 'Arabī: A Commemorative Volume*, Shaftesbury, Element, 1993.

Ibn Al-Fāriḍ, 'Umar, *Poema del camino espiritual*, traducido del árabe por Carlos Varona Narvió, con un estudio preliminar sobre los géneros báquico y amoroso en la literatura mística musulmana, Madrid, Hiperión, 1989.

Ibn 'Arabī, *Bezels of Wisdom*, trad. de Ralph Austin, Washington, Paulist Press, 1980 [trad. castellano: *Los engarces de la sabiduría*, Madrid, Hiperión, 1991].

—, *Las iluminaciones de La Meca*, ed. y trad. de Victor Pallejà de Bustinza, Madrid, Siruela, 1997.

—, *El intérprete de los deseos tarḡumān al-ašwāq*, introd. y trad. de Carlos Varona Narvió, Col. Ibn 'Arabī, Murcia, Editora Regional de Murcia, 2003.

Izutsu, Toshihiko, *Sufismo y taoísmo*, 2 vols., trad. de Anne-Hélène Suárez Girard, Madrid, Siruela, 2004.

Landau, Rom, *The Philosophy of Ibn 'Arabī*, Nueva York, Macmillan, 1959.

Morris, J., «How to Study the *Futūḥāt* Ibn 'Arabī's Own Advice», *Muhyiddin Ibn 'Arabī: A Commemorative Volume*, ed. de S. Hirtenstein y M. Tiernan, Shaftesbury, Element, 1993, págs. 73-89.

–, «Listening for God: Prayer and the Heart in the *Futūḥāt*», en *Journal of the Muhyiddin ibn ‘Arabī Society*, 1991, págs. 19-53.

–, «“Seeking God’s Face”: Ibn ‘Arabī on Right Action and Theophanic Vision», parte I, en *Journal of the Muhyiddin ibn ‘Arabī Society*, 1994, parte II, 1995, 17, págs. 1-39.

–, «Ibn ‘Arabī and His Interpreters», en *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986) y 107 (1987).

Rosenthal, Franz, «Ibn ‘Arabī between “Philosophy” and “Mysticism”», *Oriens*, 1988, 31, págs. 1-35.

Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

–, «Ibn ‘Arabī’s Garden Among the Flames: A Reevaluation», *History of Religions*, 1984, págs. 287-315.

–, «Ibn ‘Arabī’s Polished Mirror: Perspective Shift and Meaning Event», en *Studia Islamica* 67, 1988, págs. 121-149.

Takeshita, Masataka, *Ibn ‘Arabī’s Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought*, Tokio, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Yahia, O., *Histoire et classification de l’œuvre d’Ibn ‘Arabī*, Damasco, Institut Français de Damas, 1964.

Apéndice bibliográfico

Cabe destacar en este apartado un cierto número de científicos, casi todos ellos de origen musulmán, que han estudiado las relaciones entre los últimos descubrimientos, el sufismo y la revelación islámica:

Phillip Clayton, director del departamento de Filosofía de la California State University, e investigador jefe en el proyecto Science and the Spiritual Quest del CTNS (Berkeley, California). De entre sus libros destacan: *The Problem of God in Modern Thought* (Eerdmans, 2000), *God and Contemporary Science* (Edinburgh University Press, 1997); *Explanation from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion* (Yale University Press, 1989).

Ahmad Dallal, profesor asociado de árabe y estudios islámicos del

departamento de Lenguas y Civilizaciones de Oriente Próximo en la Universidad de Yale. Dentro de su especialidad, «la relación entre la ciencia y el Islam», especialmente vinculada a la reconstrucción de la astronomía griega y su transmisión musulmana, sobresalen de entre sus numerosos trabajos: *An Islamic Response to Greek Astronomy: Kitāb Ta 'dīl Hay 'at al-Afflak of Ṣaḍr al-Sharī'a* (Leiden, E. J. Brill, 1995); «Science, Medicine and Technology», *The Oxford History of Islam* (ed. de John Esposito, Londres y Nueva York, Oxford University Press, 1999); e «Islam and Science» (de Pervez Hoodbhoy, en el *International Journal of Middle East Studies*, 1993, vol. 25/1 págs. 174-176).

Mehdi Golshani, catedrático de física en la Universidad Sharif de Tecnología de Teherán, así como fundador y catedrático del departamento de Filosofía y Ciencia de la misma universidad, y director del Instituto de Humanidades y Estudios Culturales de esa capital. De entre sus libros mas recientes, en lengua persa, son de reseñar: *El sagrado Qur'an y las ciencias de la naturaleza* (1997), *De la física a la metafísica* (1997), y *¿Puede la ciencia prescindir de la religión?* (1998, editor).

S. Nomanul Haq, profesor de religión en la Universidad de Rutgers y profesor visitante de la de Pennsylvania. Dentro de su esfera de estudios sobre la historia y filosofía de la ciencia árabe, se encuentra su libro: *Names, Natures and Things: The Alchemist Jabir ibn Hayyan and Kitab al-Ahjar* (Kluwer Academia Publishers, 1993).

Muzaffar Iqbal, presidente del Center for Islam and Science (CIS) y director por el Mundo Musulmán del Programa Mundial para la Ciencia y la Religión (SRP), del Centro de Teología y Ciencias Naturales de Berkeley (CTNS). Entre sus numerosas obras sobre la historia del pensamiento y la ciencia en el Islam, y su relación con Occidente en el mundo contemporáneo, destacan: *Science in Islamic Polity in the Twenty-first Century* (ed.; Islamabad, 1995), *Health and Medical Profile of the Muslim World* (ed.; Islamabad, 1993), *Possible Strategy for Energy Mixes in the Muslim World* (coed.; Islamabad, 1994), y *Mineral Profile of the Muslim World* (ed.; Islamabad, 1995).

Ibrahim Kalin trabaja en el Programa de Ciencias Humanas de la Universidad George Washington, Washington DC, referido a la investigación y enseñanza en el campo de las humanidades y de los estudios islámicos en la filosofía árabe después de Ibn Sīna (Avicena), las escuelas de Mulla Ṣaḍra e Ibn 'Arabī y diversos asuntos concernientes a la historia del mundo otomano, la ciencia y la filosofía. Entre sus publica-

ciones se encuentran: «Scientific and Religious Instrumentalism: Some Considerations on Science-Religion Controversy», *Iqbal Review*, vol. 38, núm. 1, abril de 1997, págs. 83-104; «Knowledge as Light: Critical Remarks on M. Hairi Yazdi's Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence», *American Journal of Islamic and Social Sciences*, vol. 16, otoño de 1999, págs. 85-97; así como numerosas entradas en *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford University Press, editado por John L. Esposito.

Yasmine B. Mermer hizo su doctorado en física teórica en la Universidad de Durham (Inglaterra). Trabaja en el campo de la historia de la filosofía de la ciencia en relación con el Islam, y ha publicado numerosos artículos y libros, entre ellos –en turco– *Más allá de la ciencia* (Estambul, 1991) y *La dimensión trascendental de la ciencia* (Estambul, Karakalem, 1998).

Ayub Khan Ommaya, desde sus estudios, entre otros, en el King Edward Medical College, de Lahore, y de fisiología y psicología en el Balliol College de la Universidad de Oxford (1954-1956), ha sido profesor y director en diversos centros de salud, así como en universidades de Estados Unidos e Inglaterra. Cuenta con numerosísimas publicaciones, entre las que cabe citar: «Requirements for Renaissance of Science in Islamic Polity», Al-Razi Lecture («The Rise and Decline of Science in Islam», Chicago, 1988), así como seminarios sobre «The Essence of Islam», en la Universidad Americana (Washington, D. C.) y en la Washington Cathedral Inter-faith Islam-Christianity Dialogue (1998).

Para hacerse con un amplio abanico informativo acerca de la ciencia contemporánea en relación con las religiones, y el Islam en particular (que incluye, además de la teología, la física, la cosmología, las neurociencias, la genética etc.), véase la página web: <http://www.cisca.org/kalam/authors-n.htm>.

Aborda estos asuntos desde la perspectiva del mundo anglosajón de la investigación, nutrida con conferencias de reconocidos científicos turcos, iraníes, árabes, paquistaníes, etc., docentes y residentes en universidades estadounidenses.

Una de las personas que más se ha ocupado en los últimos años de estudiar la relación y posibles paralelismos entre la ciencia moderna y el

Islam, con especial incidencia en Ibn 'Arabī, es Bruno Guiderdoni, científico del Institut d'Astrophysique de París, quien cuenta con una amplia actividad en congresos y ponencias en este campo. Para consultar sus investigaciones más significantes en este dominio puede verse la página web: <http://www.km21.org/holzwege/guiderdoni-paper_0901.htm>.

47 La búsqueda espiritual
Robert M. Torrance

48 En el laberinto
Karl Kerényi

49 Sobre el maniqueísmo y otros ensayos
Henri-Charles Puech

50 La fábula mística
Michel de Certeau

51 Abandono de la discusión
Nāgārjuna

52 La Palabra en el desierto
Douglas Burton-Christie

53 Silencio y quietud
Místicos bizantinos (siglos XIII-XV)

54 Cinco meditaciones sobre la belleza
François Cheng

55 Lo demoniaco en el arte
Enrico Castelli

56 La mística salvaje
Michel Hulin

57 Ver lo invisible
Michel Henry

58 Alquimia y religión
Raimon Arola

59 La mirada interior
Victoria Cirlot y Blanca Garí

La palabra conductora de este revelador texto de Ibn 'Arabī es «viaje». Se trata del viaje de las criaturas y de las esferas celestes, además del viaje del alma de los hombres y de los enviados divinos, cuyo cometido fue en las distintas sociedades y circunstancias dar a conocer la Profecía monoteísta. Pero también va mucho más allá, ya que, sin apartarse de su ortodoxa intención sunní, el autor desvela una noción de radical importancia ontológica: el que también, de alguna manera, la divinidad «viaja» en forma de Aliento a través de una «Creación renovada en cada instante». Este concepto, que tendrá una gran importancia en el sufismo de corte «akbariano», se encuentra muy lejano de Dios como motor inmóvil de la tradición aristotélica, tanto oriental como occidental, al tiempo que halla inquietantes paralelismos con los últimos descubrimientos de la astronomía tocantes a la expansión acelerada del cosmos. También, los capítulos de este libro tratan sobre las circunstancias más reveladoras del «viaje» de los profetas de las tres religiones monoteístas, ofreciendo toda una metáfora espiritual del camino material recorrido por éstos y que, para la posteridad, han quedado como símbolos *in fieri* del desarrollo espiritual en la condición humana.

Ibn 'Arabī (Murcia, 1165-Damasco, 1240), fecundo filósofo y místico andalusí, ha ejercido con su obra una profunda influencia en la vida intelectual del islam. Siruela ha publicado también su libro *Las iluminaciones de La Meca*.

Carlos Varona Narvión (Madrid, 1956) es doctor en Filología Árabe y sus estudios versan sobre sufismo y espiritualidad musulmana. Ha publicado también de Ibn 'Arabī *El intérprete de los deseos*.

ISBN: 978-84-9841-213-0

