

IBN ARABI

EL LIBRO
DE LA
EXTINCIÓN
EN LA
CONTEMPLACIÓN

TRADUCCIÓN E INTRODUCCIÓN DE
ANDRÉS GUIJARRO

irio



8E

R20 51318

J

Ibn Arabi

EL LIBRO
DE LA
EXTINCIÓN

EN LA
CONTEMPLACIÓN

Pérez Galdás web
12.02.10

editorial **S**irio, s.a.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada, transmitida o utilizada en manera alguna por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o electrográfico, sin el previo consentimiento por escrito del editor.

Traducido por Andrés Guijarro
Diseño de portada: Editorial Sirio, S.A.

© de la traducción
Andrés Guijarro

© de la presente edición
EDITORIAL SIRIO, S.A.
C/ Panaderos, 14
29005-Málaga
España

EDITORIAL SIRIO
Nirvana Libros S.A. de C.V.
3ª Cerrada de Minas, 501
Bodega nº 8, Col. Arvide
Del.: Alvaro Obregón
México D.F., 01280

ED. SIRIO ARGENTINA
C/ Paracas 59
1275- Capital Federal
Buenos Aires
(Argentina)

www.editorialsirio.com
E-Mail: sirio@editorialsirio.com

I.S.B.N.: 978-84-7808-542-2
Depósito Legal: B-25.224-2007

Impreso en los talleres gráficos de Romanya/Valls
Verdaguer 1, 08786-Capellades (Barcelona)

Printed in Spain

INTRODUCCIÓN

El *Kitâb al-Fanâ'i fî-l-Mushâhada* (*El libro de la extinción en la contemplación*) es uno de los numerosos tratados de pequeño tamaño que tienen como autor al sufí murciano Ibn 'Arabî, conocido como *al-shaykh al-akbar* («el más grande de los maestros»). En este autor, los escritos de este género se sitúan a menudo al margen de sus grandes trabajos, y éste es el caso del presente opúsculo, en el que aparece una referencia explícita a las *Futûhât al-Makiyya*, (*Las iluminaciones de La Meca*), su obra maestra, cuya composición se extendió a lo largo de prácticamente todo el período de su vida que transcurrió en Oriente Medio.¹ En los últimos párrafos del *Kitâb al-Fanâ'i*, el autor, acerca de

1. El Shaykh al-Akbar nació el 17 de *Ramadân* del 560 H./28 de julio de 1165 A.D. en Murcia (España). Vivió en Oriente Medio desde el año 598 H./1201-2 A.D., hasta su muerte, el 26 del mes de *Rabî' al-Âkhir* del 638 H./ 16 de noviembre de 1240, en Damasco.

una cuestión que no puede desarrollar en ese momento, envía al lector a la parte de las *Futûhât* que trata de las *manâzîl* («moradas espirituales»).

No podemos proceder aquí a un análisis detallado ni al comentario que normalmente exigiría un texto tan sintético y lleno de alusiones esotéricas como éste. Nos contentaremos por tanto con subrayar exclusivamente sus tesis o ideas fundamentales, basándonos en fondo y forma en la introducción que para la edición francesa realizó Michel Valsân, hace ya más de veinte años.

De un carácter bastante general a pesar de su título, este tratado puede considerarse como una introducción al estudio de la vía esotérica y al dominio del conocimiento metafísico en el Islam. Es fundamentalmente una obra de defensa de esta vía y de sus medios propios, como el «develamiento» o la aprehensión intuitiva (*al-kashf*), y contra los ataques que sufría por parte del exoterismo o del racionalismo filosófico.

El prólogo enuncia algunas ideas fundamentales que ilustran la importancia del asunto que se trata: es una suerte de apoteosis de la élite espiritual, y de su función providencial en la economía tradicional y cósmica total.

La entrada en materia tiene lugar con la tesis siguiente: la Divina Realidad Esencial (*al-haqîqat al-ilahiyya*), que es el objetivo de la vía de Conocimiento

metafísico, no puede contemplarse más que por una realización que es, por una parte, «extinción» (*fanâ*) de lo que es relativo y contingente en el ser, o en el «ojo» que contempla y, por otra, «permanencia» (*baqâ*) de lo que es absoluto y necesario. Esto no implica ningún cambio de naturaleza, ninguna alteración o supresión de esencia alguna, y no conduce a ninguna situación que no existiera ya. Aquello que se extingue es por definición caduco y siempre se ha hallado en ese estado de extinción, mientras que aquello que «permanece» ha sido inmutable desde toda la Eternidad. La Visión aparece como algo «nuevo» en este «ojo». Debemos recordar que el término *'ayn*, que designa un gran número de cosas —«ojo», «fuente», «persona», «esencia», «la identidad de algo», etc.— se presta de forma natural a explicaciones correlativas que no se explican verdaderamente más que por esta identidad final que afirma bajo diferentes aspectos: así, designará sucesivamente o a la vez «al que contempla» —en cuanto a su «ojo» y a su mismo «ser»— a la Visión contemplativa y a la estación espiritual realizada. Esta Visión recibe aquí el nombre de *'ayn al-jam' wa-l-wujûd*, que podemos traducir como «el Ojo de la Unión y del Ser Puro» o «el Ojo de la Síntesis y de la Realización». Se trata en cualquier caso del atributo propio de esta culminación de la realización espiritual

que recibe el nombre de «Estación de la Quietud y de la Suficiencia Inmutable» (*maqâm al-sukûni wa-l-jumûd*). El autor explica en qué consiste esta visión con la ayuda del simbolismo de la procesión de los Números. El Ojo, nos dice, ve que todos los Números no son sino un «único» (*wâhid*), que se propaga en los grados numéricos y que mediante este proceso manifiesta las entidades de los números particulares. Como consecuencia de esta visión esencial y de esta propagación universal de la Identidad, se produce la crítica de aquellos que profesan la doctrina o la concepción del *ittihâd*, la «unificación» o «unión». El autor no nos da aquí la definición de este término, pero la encontramos en sus *Istilâhât* y, de forma más completa, en las *Futûhât*, cap. 73, cuest. 153:

«El *ittihâd* es que dos esencias se conviertan en una, sea servidor, sea Señor. Sin embargo, no puede haber *ittihâd* más que en el dominio del número y de la naturaleza física (*tabîa*), sin ser más que un estado».

Desde el punto de vista de la Realización suprema, el error consiste en lo siguiente: se considera, para empezar, que el ser humano reposa sobre una esencia última distinta de la Esencia divina y, por consiguiente,

se concibe que la Unidad final resulta de la fusión de esas dos esencias. La concepción justa a este respecto es la del *Tawhîd*, la doctrina regular tanto desde el punto de vista exotérico como desde el esotérico. El *Tawhîd*, doctrina de la Unicidad divina en el plano religioso, es la atestiguación de la Identidad Suprema en el plano espiritual e iniciático: en esta última acepción enseña que el Principio de Todo es una Realidad esencial única, *al-haqîqat al-ahadiyya*, o simplemente *al-haqîqa*, la Realidad en sentido absoluto, y que, en consecuencia, la Realización suprema es la toma de conciencia, el conocimiento o la contemplación de lo que ha sido inmutable desde toda la Eternidad, sin alteración en su esencia, y no una «unificación» o una «unión», concebida como algo que tiene lugar entre dos realidades o esencias diferentes.

Así, el *ittihâd*, que es condenado por los exoteristas como sacrílego por cuanto que afirma la confusión de esencias, la divinización de la criatura, o incluso la encarnación de Dios Trascendente, es rechazado de la misma manera por los esoteristas, lógicamente por idénticas razones, pero reemplazándolo además por otra doctrina, la del *Tawhîd*, aunque no en su concepción exotérica. Y es debido a que esta doctrina va en cierto sentido mucho más lejos que el *ittihâd*, y encontrará finalmente otros obstáculos para ser aceptada

por los profanos. En resumen, ésta dice así: el *ittihâd* no sólo es imposible desde el punto de vista lógico, sino fundamentalmente inútil. La «unidad» que se pretende alcanzar entre el ser relativo y el Ser absoluto está ya consumada desde la Eternidad, ya que la esencia de los todos los seres es una sola, y ésta es la misma Esencia del Ser Puro. Virtualmente, la Identidad Suprema entre cada ser y el Ser Supremo ya tiene lugar, pues el primero nunca ha estado en esencia separado del segundo. La Realización espiritual no es más que la Visión efectiva de esta Realidad olvidada y oculta en el misterio profundo del ser. Igualmente, esta Realización no se aplicará en el fondo más que a la supresión de los caracteres limitativos y contingentes del ser, para alcanzar aquello que es en sí absoluto e ilimitado. Por esta razón, cuando el *shaykh al-akbar* define la *haqîqa*, la Realidad en sentido absoluto, lo hace de forma indirecta: «Es la abolición en ti de las trazas de tus atributos, por los Suyos, por cuanto Él es el Agente que opera por ti, en ti y desde ti, y no tú mismo. “No hay bestia que Él no tenga sujeta por el mechón” (Corán, II, 56). La Realización es un cambio de atributo, no de “esencia”».

En el tratado, a falta de una definición de *ittihâd*, es a través de la procesión de los números como debemos comprender cuál es el defecto de esta doctrina. El

hecho de base es incontestable: la Visión atestigua que es el Uno el que constituye la realidad de toda cosa, al igual que toda la serie de los números no está constituida más que por la repetición indefinida de la misma unidad primera. Pero, si esta constatación coexiste con la concepción de que los números poseen una esencia propia distinta de la del Uno, esto lleva a concebir que ha habido «unificación» del Uno y de «lo otro». Para demostrar que bajo el punto de vista de la esencia no puede tratarse más que de *Tawhîd*, el autor remarcará que el «uno» se manifiesta como número de dos maneras: por su «esencia» (*dhât*) y por su «nombre» (*ism*). Por su esencia, está siempre presente en todos los números, y en todos los grados numerales, pero por su propio nombre no aparece más que en el grado de la unidad primera, donde hay coincidencia entre «esencia» y «nombre» del «uno». En cualquier otro grado no estará presente con su propio nombre, ya que los otros números llevan «nombres» diferentes que varían conforme a sus grados numéricos respectivos: «[...] en consecuencia –nos dice el autor, usando un lenguaje un tanto ambivalente–, por su nombre, el Uno produce la extinción [de todo otro “nombre” numérico], mientras que, por su esencia, asegura la permanencia [de todo nombre]. Cuando tú dices “Uno”, se extingue todo lo que no es él, por la virtud

de ese nombre, y cuando dices “dos”, el “dos” aparece por la presencia de la esencia del Uno en el grado numérico de la dualidad, pero no por la presencia del nombre del “Uno”, ya que su nombre es contradictorio con dicho grado, mientras que su esencia [universalmente presente y necesaria] no lo es».

En nuestra opinión, este análisis se hace menos para mostrar la diferencia de concepción entre *ittihâd* y *Tawhîd*—este último no se nombra en el contexto—, que para sugerir que se trata en realidad de una cuestión de interpretación y de formulación de un hecho atestiguado. Encontraremos de hecho más adelante algunas razones para pensar así. En todo caso, de este análisis podemos retener un punto que es susceptible de una interesante aplicación iniciática. Pero, con el fin de evitar confusiones, remarcaremos que el «nombre» de un número, considerado en relación a la «esencia» absoluta y única de todos los números, representa simbólicamente todo aquello que es determinado, distinguido, particularizado y relativizado en un ser, en todos sus grados manifestados, algo que sintetiza, de alguna forma, la noción de «yo» particular. De las palabras de Ibn ‘Arabî resulta el hecho de que jamás un ser particular podrá pronunciar «verdaderamente» una expresión cuyo sentido sea «yo soy el Principio» o «yo soy Dios», si no es en un «estado» en el que la

conciencia del «yo» individual haya desaparecido totalmente, siendo reemplazado por el Sí Mismo del Principio. Hay que admitir por tanto que, si ese «estado» del que hablamos ha tenido verdaderamente lugar, y una fórmula de este género es pronunciada, lo habrá sido de una manera legítima. Tal fue el caso del sufí Abû Yazîd al-Bistâmî, proclamando *anâ Allâh* («Yo soy Dios») o *subhânî* («Gloria a Mí»), o el de Husayn al-Hallâj con su *anâ al-Haqq* («Yo soy la Verdad»). En cualquier otro «estado» una afirmación tal debe ser considerada, como mínimo, «inadecuada». Naturalmente, el profano no admitirá en ningún caso la realidad de un estado espiritual tal, y lo cierto es que en esa situación, el caso de si se trata de *Tawhîd* o de *ittihâd* tiene bien poca importancia para aquellos que nada pueden comprender de realidades espirituales de tal naturaleza. Lo más habitual es que se piense que se trata de panteísmo, de sacrilegio, de impostura o de posesión diabólica. Lo que complica el caso para los profanos es que, desgraciadamente, hay que tener en cuenta que, en efecto, se dan casos de impostura o de posesión diabólica que adoptan las apariencias de casos espirituales auténticos, y que no a todo el mundo le resulta fácil apreciar la diferencia.

Pero, por otra parte, en los mismos hechos, la situación del *ittihâd*, como fenómeno espiritual, es distinta a

la de una concepción teórica. En calidad de tal, se encuentra no solamente «explicada», sino legitimada. El mismo Ibn 'Arabî nos explicará esto en algunos pasajes del *Futûhât*.

Recordemos antes de nada que, en la definición de *ittihâd* que hemos citado antes, las últimas palabras eran: «sin ser más que un estado» (*wa hurwa hârun*). Esta última mención nos conduce a una noción técnica, la de «estado» (*hâl*), que se opone a la de «estación» (*maqâm*) en lo que respecta a la duración y a la estabilidad. El *hâl* es pasajero y el *maqâm* es estable y definido, al menos en el sentido más general de esos términos. Así pues, el *ittihâd*, como *hâl*, se manifiesta efectivamente en una condición espiritual excepcional denominada *jars*. Este término, que en un sentido ordinario significa «cuchicheo» o «murmullo», designa técnicamente «una contracción de las palabras bajo la presión ejercida por la fuerza del acontecimiento espiritual (que afecta al corazón)». He aquí un pasaje de las *Futûhât* a este respecto (cap. 73, cuest. 153), que se inicia por la mención de unos seres de una categoría espiritual excepcional, llamados *ilâhiyyûn*, literalmente «los Divinos»:

«Si me preguntas acerca de qué es el carácter divino (*al-ilâhiyya*), te responderemos que es todo

Nombre divino al que está vinculado un ser humano, como (por ejemplo en el orden onomástico ordinario) cuando una persona se llama *‘Abd Allâh* («el siervo de Dios») o *‘Abd al-Rahmân* («el siervo del Infinitamente Misericordioso»), etc. Son seres que permanecen fuera del dominio grosero (*ru‘ûna*). Si me preguntas en qué consiste este dominio, te diré que es la detención en la materia bruta (*tab‘*), a diferencia de lo que constituye lo propio de las Gentes del Yo Supremo (*al-inniyya*), que tienen su lugar de detención en el Verdadero, el Único Real (*al-Haqq*). Si nos preguntas acerca de qué es la *inniyya*, te responderemos que es la Realidad por excelencia (*al-haqîqa*), en cuanto vinculada a la primera persona del discurso. Estos seres se sitúan junto a la Tabla Guardada, contemplando el Cálamo y el Tintero. Toman en la tinta del Sí Supremo (*al-hurwiyya*) y hablan por el Yo personal (*al-anâniyya*), expresándose en términos de Unificación (*al-ittihâd*) a causa del *jars*».

Sin embargo, el *ittihâd* está lejos de ser un hecho tan excepcional como el *jars*. El cap. 399 de las *Futûhât* da testimonio de ello:

«Nadie ha escapado de la condición del *ittihâd*, incluso verdaderos gnósticos que, aun conociendo la verdadera realidad de las cosas, han hablado de “unión” (*ittihâd*): unos lo han hecho por mandato divino; otros, como consecuencia del “momento espiritual” (*waqt*) y el estado iniciático (*hâl*), y otros sin saber lo que hacían. Por otra parte, las gentes de la “opinión racional” han declarado que el *ittihâd* es imposible, ya que para ellos esto significa que dos esencias se convierten en una sola, lo que es evidentemente imposible. Pero nosotros y los que se nos parecen (los gnósticos) no vemos más que una y única esencia, no dos. La divergencia viene, pues, como consecuencia de las “relaciones conceptuales” (*nisab*) y de los “aspectos especulativos” (*wujûh*), mientras que la Entidad esencial (*al-‘ayn*) es única en todo el dominio del Ser (*wâhidatun fi-l-wujûd*). Las *nisab* están “desprovistas de realidad sustancial” (*‘adamiyya*), y la divergencia de opiniones interviene con respecto de estas construcciones conceptuales».

Este texto nos demuestra cómo en el proceso de la Realización iniciática hay algo verdaderamente ineluctable que empuja al ser a pronunciar expresiones impregnadas de *ittihâd*, es decir, de «unión», de «unificación».

Esto no puede ser más que una cierta evidencia intuitiva del estado, de carácter momentáneo, que tiene lugar tras franquear un cierto límite existencial. Tal límite no consiste en realidad más que en una concepción inadecuada subyacente, bien de separatividad, bien de continuidad, ya que en los dos casos se trata de concepciones de no identidad.

Vemos además como nuestro sufí imputa a los racionalistas la fijación del sentido de *ittihâd* como «una unión entre dos cosas esencialmente distintas». Esta precisión tiene su importancia, ya que, teniendo en cuenta su propio sentido, el término *ittihâd* habría de tener la misma aplicación que el griego *Enosis*, el latín *Unio* y, muy especialmente, el sánscrito *Yoga*, que, como ya sabemos, expresa la unión íntima y esencial del ser con el Principio Divino, es decir, la realización de la Identidad Suprema.

La vía de este conocimiento es esotérica. Reservada a aquellos que tienen las aptitudes correspondientes, su enseñanza debe mantenerse lejos del alcance de los profanos, entre los cuales son los literalistas, los juristas, los «racionalistas especulativos» y los filósofos los más molestos, y sus peculiares mentalidades son otras tantas modalidades de descualificación espiritual. No se trata, en suma, de los simples «exotéricos» e ignorantes, sino de doctores y expertos con

pretensiones de sabiduría, en los que la natural incompreensión de los profanos se alía con el espíritu de sistema, y con su amplificada intolerancia contra todo lo que escapa a su comprensión y es contrario a sus métodos de investigación. Sin embargo, esta vía esotérica de conocimiento es auténticamente muhammadí, y está incluida, desde el origen, en la definición y la realidad de la tradición espiritual islámica.

El autor cita también a este respecto algunas palabras del Profeta y de sus Compañeros, e ilustra su tesis con el recuerdo del comportamiento de una autoridad religiosa como Hasan al-Basrî que, para hablar de cuestiones de orden iniciático, se aislaba con los gnósticos o «Gentes del Gusto» (*ahl al-dhawq*) que se contaban entre sus seguidores.

Aquellos que no presentan una disposición para seguir esta vía, o aquellos que ignoran su naturaleza y su objetivo, deben abstenerse de juzgarla a ella y a los hombres que la siguen; ésta es una actitud conveniente y «saludable» para todos. Las Gentes del Conocimiento (o al menos algunos entre ellos) tienen, por ejemplo, la posibilidad de establecer, de una manera que les es propia, la validez de los relatos tradicionales existentes, mediante la vía directa del develamiento intuitivo (*tarîq al-kashf*); de esto puede resultar que, para sus prácticas personales, consideren ciertos

*hadîthes*² de forma diferente a los sabios exotéricos, cuyos criterios son siempre extrínsecos.

La dificultad que tienen los profanos para comprender las ideas iniciáticas se manifiesta en principio por su ignorancia de los términos técnicos establecidos por los esoteristas para la formulación de sus enseñanzas. Éste es sólo un primer obstáculo; en realidad, el verdadero método de conocimiento de los misterios de esta Vía es la aspiración profunda e ininterrumpida del ser hacia el Objetivo perseguido, la concentración total y constante sobre la Realidad Una (*al-haqîqat al-ahadiyya*), de la que resultan la resolución de los enigmas e insospechadas revelaciones. Esta orientación fundamental de la Vía metafísica es designada en la enseñanza sagrada por la noción de *ikhhlâs* («pureza», «sinceridad»). Este término y las expresiones específicas que lo incluyen (*ikhhlâs al-dîni li-Llâhi*, *ikhhlâs al-'ibâdati li-Llâhi*) se aplican esencialmente al culto ofrecido en exclusiva a Dios, a la adoración desprovista de toda idea de «retribución» y cuya finalidad es sólo Dios mismo. Dios es servido, adorado, buscado sólo por Él mismo. Ésa es la Vía directa de los *hunafâ'*, los Unitarios Absolutos, vía en la que uno no presta

2. *Hadîth* se denomina a toda frase del Profeta Muhammad que ha llegado a nosotros a través de una cadena de transmisores, recogida en alguna de las compilaciones tradicionales.

atención a los frutos de sus obras —que, aunque reservados en Dios, no se pierden—, sino a la Luz Suprema que es el mismo Dios. Tal es la pureza de esta orientación sublime que, si Dios le ofrece uno de Sus dones a uno de estos verdaderos adoradores, éste le pide que Él mismo lo tome, con el fin de que el gesto de tomarlo él no le suponga un velo sobre la Visión Esencial.

Tras esta caracterización del objetivo y de la orientación que le corresponde, Ibn 'Arabî señala la existencia de dos vías que, en ciertas circunstancias, pueden ser propuestas al aspirante de forma simultánea. Una es la «Religión Recta y Pura instituida por la autoridad de un órgano profético de elección providencial» (*al-Dîn al-mustaqîm al-hukmî al-nabarwî al-ikhtisâsî al-khâlisî*), y la otra es la «Religión no recta, sapiencial, mezclada, de carácter especulativo e intelectualista» (*al-Dîn gayr al-mustaqîm al-hikmî al-mamzûjî al-fikrî al-'aqlî*). La primera es la más elevada y provechosa. El mensaje profético muhammadí, cuya autoridad se ejerce sobre las otras religiones al respecto de las cuales ejerce ciertas «abrogaciones» y, a la vez, determinadas «confirmaciones», se sitúa por encima de las vías «sapienciales», entre las que se pueden citar las escuelas iniciáticas existentes en el medio musulmán, como las de los *Ikhwân al-Safâ'*, los «Hermanos de la Pureza» o la de los *Ishrâqiyyûn*, los

«Iluminativos». Ibn 'Arabî toca así un asunto de una particular importancia, tanto desde el punto de vista del sentido cíclico de las legislaciones sagradas como el de las técnicas espirituales, pero apenas enunciándolo y sin desarrollar la explicación de su tesis. Volveremos a encontrar esta tesis en numerosas ocasiones a lo largo de sus obras, tanto en los pequeños tratados como en las *Futûhât*, pero nunca completamente desarrollada. El autor precisa seguidamente que la excelencia de la religión revelada, y en particular de la religión muhammadí, está ligada a una condición: la de la aceptación íntegra del Libro por la Fe. El autor enuncia esta idea directamente en un principio, e indirectamente después. De manera indirecta, mencionando el caso del «más miserable de los seres»: el de aquel que, teniendo un Libro revelado, no tiene fe más que en una parte de ese Libro, descreyendo de otra. Aquí tiene lugar una instructiva digresión en relación evidente con las discusiones de los teólogos sobre el carácter de la inmutabilidad de la fe entre los creyentes. La verdadera fe, «inscrita en el corazón», no cesa jamás. Pero el corazón presenta dos aspectos: uno, interior, que es la Tabla Preservada (*al-lawh al-mahfûz*), en la que todo elemento inscrito es definitivo, y otro, exterior, que es la Tabla de la Desaparición y la Confirmación (*lawh al-mahwi wa-l-ithbât*), en la que

las inscripciones pueden ser borradas y reemplazadas. Para hacer más comprensible la situación de la fe inscrita en esta última, Ibn 'Arabî cita el caso de un personaje anónimo mencionado en el Corán (VII, 174) y que los comentaristas atribuyen a varios personajes de la historia sagrada, entre ellos Balaam, hijo de Béor, contemporáneo de Moisés, del que habla el libro de los *Números* (XXII-XXIV). Los «signos» (*âyât*) o «poderes operativos proféticos» atribuidos a este personaje se encuentran situados «en el exterior» de su ser, no fijados íntimamente gracias a una completa realización personal, y por esta razón, al final los pierde. En esta ocasión, el autor nos proporciona algunas precisiones sobre las fórmulas con una «virtud operativa automática» (*khâssiyya*), oponiéndolas a la virtud de la realización efectiva (*al-tahqîq*) y a la «potencia de la fe» (*al-sidq*). Volviendo al caso de aquellos que sólo creen en una parte de su Libro revelado, el autor cita unos versículos coránicos que afirman que «ésos son los verdaderamente incrédulos» (*al-kâfirûna haqqan*), y que «los incrédulos de entre las Gentes del Libro son las peores criaturas» (*sharru-l-bariyya*). Tiene lugar entonces una analogía sorprendente con los literalistas y los «racionalistas especulativos» existentes entre los teólogos y los juristas del Islam, pues ellos tampoco reconocen más que una parte de lo que aportan los

santos de Dios como resultado de sus realizaciones y los descubrimientos de sus misterios, rechazando todo lo que no esté de acuerdo con sus ideas preconcebidas y sus estrechos criterios sobre la verdad. Deberían, por tanto, abstenerse de ocuparse de aquello que no les concierne, ya que los que contradicen a los *muhayyiqûn*—los Maestros Verificadores o Certificadores— al respecto de las cosas que ellos conocen corren el riesgo de perder la luz de la Fe. Aquí se sitúa un episodio que demuestra las diferentes actitudes entre un *muhayyiq* y un *faqîh* (jurista), a raíz de un diálogo sobre una cuestión de esoterismo.

Tras esto, nuestro autor aborda de manera directa la función de la Fe apoyada sobre las obras instituidas: éste es el medio para alcanzar toda la riqueza de los conocimientos muhammadíes que tienen su cumplimiento supremo en la Dignidad del Hombre por excelencia (*hadrat al-insân*). Con ocasión de esto, el autor nos habla de una jerarquía de cuatro *hadârât* (dominios o planos de realidad), que hemos tratado de exponer en función de las nociones fundamentales del *Islam* (la sumisión a las prescripciones legales), el *Imân* (la Fe) y el *Ihsân* (la Perfección de los dos grados precedentes). Este último presenta dos variantes: «similitud» y «realización efectiva» de la Visión Suprema. Las palabras del *hadîth* sobre el *Ihsân* son interpretadas

aquí a la manera de los *ahl al-ishârât*, «las Gentes de las Alusiones Sutiles», lo que es una ocasión para ver los recursos del simbolismo verbal y literal de la lengua sagrada. De este modo, el autor termina su tratado demostrando que las verdades más altas de la Vía iniciática están contenidas esotéricamente en las mismas fórmulas de la enseñanza general, pues el término del último *Ihsân* legal es la Visión Suprema, que sigue a la Extinción y coincide con el Amanecer del Sol Esencial.

Para las notas que acompañan el texto, nos hemos basado en las que aparecen en la magistral edición de Michel Valsân, mencionada anteriormente.

EL LIBRO DE LA EXTINCIÓN

EN LA CONTEMPLACIÓN

En el Nombre de Dios, el Infinitamente Misericordioso, el Misericordioso sin límites. Alabado sea Dios, que pronuncia sintéticamente un decreto inmutable y asigna distintivamente un destino a toda cosa,¹ que decide y ejecuta Sus decisiones, que recibe satisfacción y concede Satisfacción,² que es demasiado Santo en Su Magnificencia y Su Majestad para ser contraparte de aquello que Él trasciende, del mismo modo que es demasiado trascendente para ser «sustancia» o «accidente».

1. Se trata de dos modos del acto divino predestinador, el *qadâ'* y el *qadar* (en el texto árabe el orden de las nociones aparece invertido —*qadara* y *qadâ'*—, en razón de una necesidad de la rima. Encontramos en el *Ta'rifât* de al-Jurjânî esta definición de los dos términos: «El *Qadar* es la salida de los "posibles" (*al-mumkinât*) de la no existencia (*al-'adam*) a la Existencia (*al-wujûd*), una tras otra, y en conformidad con el *qadâ'*. El *qadâ'* es eterno (*fî-l-azal*) y el *Qadar* es perpetuo (*lâ yazâl*). La diferencia entre los dos consiste en el hecho de que el *Qadâ'* es el contenido global de las cosas que contiene la Tabla Preservada (*al-lawhu-l-mahfûz*), mientras que el *Qadar* es su existenciación distintiva en las realidades creadas, cuando se cumplen las condiciones correspondientes».

2. Cf. un versículo que aparece en varias ocasiones a lo largo del Corán: «Dios está satisfecho de ellos y ellos están satisfechos de Él». (Corán, V, 119; IX, 101; LVIII, 22 y XCVIII, 8).

Él ha purificado los corazones de aquellos de entre Sus servidores preferidos, preservándolos de la enfermedad de la duda y las ilusiones. No los ha situado como blancos para las flechas de la contradicción y la hostilidad, sino que ha hecho brillar para ellos, por la Esencia iluminativa, el sable desenvainado de la Dirección,³ de forma que invadan todas las extensiones.

Entre ellos se hallan los que, habiendo sido revestidos, se han despojado de sus vestiduras. Aquellos que las han conservado han considerado como un préstamo eso que se les ha conferido, y aquellos que se han desprendido de ellas ven su obra supererogatoria convertida en obligatoria.⁴ Él los presenta así

3. Es el gesto de un comandante de caballería, que blande la espada en la dirección en la que se tiene que cargar.

4. Las «vestiduras» que se mencionan aquí son símbolos de los «medios operativos» utilizados en el orden de las funciones tradicionales y designadas con el nombre de *tasarruf*, es decir, el «poder de regir o de actuar». En este caso podemos comprender este simbolismo de esta forma: aquellos que permanecen con sus «vestiduras» consideran los poderes transmitidos no como una «propiedad» personal de la que puedan hacer uso a su gusto, sino como un «préstamo» que es necesario restituir sin alteración y sin haber hecho un uso inadecuado de él, mientras que aquellos que se han despojado de esas «vestiduras», renunciando así a hacer uso de esos poderes transmitidos, realizan su función por la virtud de la energía espiritual que deriva de su sola realización personal (*bi-l-sidq* o *bi-l-himma*). El empleo de su propia energía permanece «supererogatoria» en tanto que pueden usar los «medios operativos» confiados, pero al haber renunciado a ellos, la acción por la energía personal se ha convertido en «obligatoria» para el cumplimiento de sus cargos y atribuciones.

como un título de gloria ante el Pleroma Supremo,⁵ y establece su autoridad en los Mundos superior e inferior, concediéndoles la herencia del Cielo y de la Tierra:⁶ de esta forma avanzan con el pie intrépido de la precedencia,⁷ la Exaltación y la Amplitud,⁸ y gobiernan sus sedes, atando y desatando.⁹

Y que la Bendición (dispensadora de Gracia) descienda sobre aquel (el Profeta Muhammad) del que fue dicho: «Quizá tu Señor te concederá Sus Dones y estarás así satisfecho» (Corán, XCIII, 5), de forma que fue distinguido de aquél (Moisés), que dijo: «Corro hacia Ti, Señor, para que estés satisfecho» (Corán, XX, 84).¹⁰ Que esta Plegaria sea

5. *Al-malâ' al-a'lâ* es la Sublime Asamblea de entidades regentes del Mundo. La idea de que Dios «Se glorifica» (*mubâhah*) de Sus elegidos delante de los Ángeles se encuentra en algunos *hadîthes*. Uno de ellos, por ejemplo, concierne a las gentes del *dhikr* («mención de Dios», «encantación iniciática»). El Profeta, encontrando una asamblea de sus Compañeros reunidos para dicha actividad, les dice que el arcángel Gabriel ha venido a informarle que Dios «Se glorificaba de ellos ante los Ángeles» (*yubâhi bikum-l-malâ'ikata*).

6. Se trata de investiduras esotéricas de un grado elevado, que reciben los santos para realizar diferentes funciones espirituales y cósmicas exigidas por la economía universal de la tradición.

7. *Qadam al-qadam*, expresión que puede ser traducida como «pie de la intrepidez», «de la bravura» o «de la precedencia». Si leemos *qadamu-l-qidam*, la traducción sería «pie de la Eternidad».

8. *Tûl* y *'ard*, cuyo significado literal es «longitud» y «anchura».

9. *Ibrâm* y *naqd* son atributos del *tasarruf* de la jerarquía iniciática, la capacidad de «actuar» en el mundo de forma sutil.

10. En el primer versículo, se trata de la Satisfacción que el Señor concede a Su servidor como consecuencia de la «Satisfacción» que Él recibe de éste. En la segunda, solamente de esta satisfacción que Dios recibe de su servidor.

permanente en la lengua de la Eternidad y no conozca fin, y que se extienda también sobre los miembros de Su Familia,¹¹ los Puros, y sobre sus Compañeros, los favorecidos por la Satisfacción divina,¹² así como sobre sus Hermanos (los otros Profetas) que le han reconocido como verídico en su estación elevada y aceptada.¹³

-
11. La Familia (*al-âl*) es, según la acepción más general, la descendencia física del Profeta. Inicialmente, esta noción designa ante todo a sus descendientes espirituales, los herederos de sus ciencias iniciáticas.
 12. Es una práctica regular, cuando alguien menciona el nombre de un compañero del Profeta, decir *radiya Allâhu 'anhu*, «que Dios esté satisfecho de él». Son considerados Compañeros del Profeta aquellos que le conocieron y creyeron en él. Inicialmente, se dice que son también compañeros suyos aquellos que le han visto en estado de vigilia, sin importar la época o el lugar.
 13. Aquí hay una alusión al hecho que tuvo lugar durante la Noche de la Ascensión, en la que los Profetas anteriores le acogieron y aceptaron como *imâm*. Esto se basa a su vez en un pacto mencionado en Corán, III, 75: «Cuando Dios hubo aceptado el pacto de los Profetas, dijo: "Esto es lo que os he dado como Libro y Sabiduría. Cuando venga a vosotros un Enviado que confirme lo que tenéis, tendréis fe en él y le asistiréis"», etc.

La Realidad Divina Esencial (*al-haqîqat al-ilâhiyya*) es algo demasiado elevado como para ser contemplado por el «ojo», mientras subsista el más mínimo rastro de la condición criatural en el «ojo» del que contempla.¹⁴ Pero una vez que «se ha extinguido aquello que nunca existió» —y que es (por naturaleza) perecedero—, «y haya permanecido lo que nunca ha dejado de ser»¹⁵ —que es (por naturaleza) permanente, se eleva el Sol de la Prueba decisiva para la Visión por sí mismo (*al-'iyân*).¹⁶ Se produce entonces la sublimación

14. Este «ojo» que debe contemplar no es evidentemente el órgano físico, sino el «Ojo del Conocimiento esencial» o el «Ojo del corazón», que es el centro profundo del ser, la esencia misma del ser. El término *'ayn* significa tanto «ojo» como «esencia».

15. Fórmula que se encuentra en el *Mahâsin al-Majâlis* de Ibn al-'Arîf. Existe una edición en la Editorial Sirio.

16. Valsân nos recuerda en su edición que podemos relacionar este pasaje y el párrafo siguiente del *Atmâ-Bodha* de Shankarâchârya: «El Ojo del Conocimiento (*Jnâna-chakshus*) contempla al verdadero Brahma, lleno de Beatitud, penetrando todo; pero el ojo de la ignorancia no Le descubre ni Le percibe, como un ciego no percibe la luz sensible.

«Cuando el Sol del Conocimiento espiritual se eleva en el cielo del Corazón, hace huir las tinieblas, lo penetra todo, envuelve todo e ilumina todo».

absoluta (*al-tanazzuh al-mutlaq*) efectiva en la Belleza Absoluta (*al-jamâl al-mutlaq*),¹⁷ que es el «Ojo de la Síntesis y de la Realización por excelencia» (*'ayn al-jam' wa-l-wujûd*)¹⁸ y la «Estación de la Quietud y de la Suficiencia Inmutable» (*maqâm al-sukûn wa-l-jumûd*). Este «Ojo» ve los Números como un «Único», el número «Uno» (*wâhid*)¹⁹ que, sin embargo, viaja en los grados numéricos, manifestando las entidades de los Números. En esta estación contemplativa tiene lugar el error de aquel que profesa (la doctrina de) la «unificación» (*al-ittihâd*).²⁰ Éste, viendo que el Único «viaja»

17. Según las *Istilâhât* de Ibn 'Arabî, la belleza (*al-jamâl*) designa «los caracteres de Misericordia y de Benevolencia que emanan de la Presencia (o de la Dignidad) divina». En las *Futûhât*, cap. 242, nuestro autor precisa que «en la Contemplación, es la Belleza divina lo que produce la Extinción».

18. La *jam'*, (la «concentración») es explicada como «designación del Único Real sin criatura» (*haqq bi lâ khalq*), y el *wujûd* (la «realización») como «la consumación del Único Real en el éxtasis» (*wijdân al-haqq fî-l-wajd*).

19. El término *wâhid* («único») significa también el número «uno». Será necesario tener en cuenta esta doble acepción metafísica y aritmológica para entender el estilo empleado en el texto que sigue. Encontraremos también *ahad* («uno») como sinónimo de *wâhid*. Llegados a este punto, citamos de nuevo otro pasaje del *Atmâ-Bodha*, mencionado por Valsân:

«El *yogui* que ha llegado a poder discriminar perfectamente (entre realidad e ilusión) contempla todas las cosas como morando en sí mismo, y del mismo modo, gracias al Ojo del Conocimiento, percibe que todo es *Atmâ*».

20. El *ittihâd* es la concepción inadecuada según la cual la realización suprema es un acto de «unificación» entre dos esencias distintas, la del siervo y la del Señor, o la de la criatura y la del Creador, que

en los grados numéricos —cuya existencia es puramente ilusoria (*wahmiyya*)—, donde recibe sin embargo nombres que varían con los grados, no ve los Números como otra cosa que el Uno (*al-ahad*), y dice entonces que ha habido «unificación».²¹ Sin embargo, el Único (o el Uno) no aparece con su propio nombre (*ism*) al tiempo que lo hace con su esencia (*dhât*) en ningún otro grado más que en el de la Unidad primera (*al-wahdâniyya*).²² En todas las demás ocasiones en las que aparece con su esencia, no lo hace con su propio nombre, sino que es nombrado según aquello que confiere la realidad de los grados numéricos respectivos.

aparecen reducidas a una de las dos precedentes. Ibn 'Arabî la define en las *Futûhât*, cap. 73, cuest. 153, como «el hecho de que dos esencias se conviertan en una, bien siervo, bien Señor. No puede haber *ittihâd* más que en el dominio del número y de la naturaleza física (*tabî'a*), y es un simple estado (*hâl*)». Doctrinalmente, el *ittihâd* se opone al *Tawhîd*, la doctrina regular, que afirma la existencia de una única Esencia y que la realización no consiste en una operación que tenga lugar en la esencia de las cosas, sino una toma de conciencia de lo que es la esencia Única.

21. En este ejemplo, el *ittihâd* no consiste realmente en el hecho de que esta Visión del Uno penetre toda cosa o número, «extinguiéndolos» de alguna forma, sino en la interpretación que se le da, basada en la idea de que cada cosa o número posee una esencia propia distinta de la Esencia Suprema del Uno y que, en consecuencia, la Visión unitaria que experimenta no puede explicarse más que por la fusión o unión de las esencias de las cosas con la Esencia del Uno.
22. Este grado es en el orden aritmético el de la unidad que sólo lleva el «nombre» del Uno, único lugar en el que coinciden la «esencia» y el «nombre» del uno.

Así, por su «nombre» propio, produce la extinción (*yufnî*), y por su «esencia», la permanencia (*yubqî*). Cuando tú dices «uno», o «único», (*wâhid*), se extingue lo que no es él por la virtud de ese nombre, y cuando dices «dos», la entidad del «dos» aparece por la presencia de la esencia del Uno en ese grado numérico, pero no en razón del nombre de éste, ya que ese nombre está en contradicción con la existencia del mencionado grado numérico, mientras que su esencia no provoca oposición alguna.²³

Este tipo de develamiento (*kashf*) y de ciencia (*'ilm*) debe ocultársele a la mayoría de las criaturas, por ser su naturaleza demasiado elevada. Por encima de esto se encuentra un abismo profundo y temible. Si alguien desprovisto del conocimiento de las realidades propias de las cosas (*haqâ'iq*) e ignorante de la continuidad infinitesimal de los vínculos universales (*raqâ'iq*) aborda este tipo de doctrina contemplativa, llegando a sus oídos una expresión proveniente de un ser que sí posea tal conocimiento, al no haber tenido el

23. Hemos visto antes que el *ittihâd* es admitido para el orden cuantitativo (número o materia), ya que la operación en tal caso no conlleva un efecto sobre la esencia de las cosas. Sin embargo, en nuestro tratado, el autor, recurriendo al ejemplo de la procesión de los números naturales, encuentra que, incluso en este dominio, cuando se aborda desde un punto de vista espiritual, aspectos del hecho numérico prueban que incluso ahí no se puede hablar exactamente de *ittihâd*, sino de *Tawhîd*.

primero ninguna experiencia directa, puede llegar a creer que también a él le está permitido decir: «*Yo soy Aquel a quien amo, y Aquel que ama soy yo*».²⁴ Por esta razón velamos y guardamos este tipo de enseñanzas.

Hasan al-Basrî²⁵ —que Dios tenga misericordia de él— (que impartía de forma regular una enseñanza pública), cuando quería hablar de estos misterios que no deben exponerse a la vista de los que no son dignos de él, llamaba a su lado a Farqad al-Sabakhî y a Mâlik Ibn Dinâr, así como a los demás presentes de entre las gentes del «gusto» iniciático (*ahl al-dhawq*),²⁶ cerrando la puerta tras él y tratando estos temas en la intimidad.

24. *Anâ man ahwâ wa man ahwâ anâ*. Se trata del célebre verso de Husayn ibn Manssur al-Hallâj. Ibn 'Arabî alude aquí al «error» (que, en realidad, no fue tal) de Hallâj, que puede hacer pensar al hombre menos sutil que su «yo» individual es el Yo divino, a su vez una afirmación inmediata del Sí (*Huwa*).

25. Se trata de Abû Sa'îd ibn Abû-l-Hasan, uno de los más eminentes miembros de la segunda generación de seguidores del Profeta Muhammad (*tabî'ûn*), conocido por su intenso ascetismo y gran conocimiento. Nació en Medina en el año 21 H./642 A.D., hijo de un esclavo. Su madre sirvió a Umm Salama, una de las esposas del Profeta. Murió en Basora, donde transcurrió la mayor parte de su vida, en el 110 H./728 A.D., a los ochenta y ocho años. Transmitió un gran número de *hadîthes*.

26. El *dhawq* («gusto», «acto de degustar», «saboreo») es, según la terminología técnica del sufismo, «el inicio de un develamiento espiritual». Sin embargo, se suele emplear este término en un sentido más amplio, para designar de forma general el conocimiento iniciático, sobre todo en contraste con el conocimiento teórico. *Ahl al-dhawq* son normalmente los iniciados que han realizado un orden de conocimiento concreto.

Si no hubiera habido necesidad de guardar esto en secreto, no habría procedido de esta manera. De igual modo, Abû Hurayra²⁷ —que Dios esté satisfecho de él— ha dicho lo siguiente, transmitido por al-Bukhârî en su recopilación de *hadîthes*: «He recibido del Profeta —que Dios derrame sobre él Sus Bendiciones y Su Paz— dos “recipientes”; he repartido el contenido del primero entre vosotros, pero si hiciera lo mismo con el otro me degollaríais». Por su parte, Ibn ‘Abbâs —que Dios esté satisfecho de él—, comentando el versículo que dice: «Dios es Quien ha creado Siete Cielos e igual número de Tierras; la Orden desciende entre ellas» (Corán, LXV, 12), añadió: «Si os dijera cuál es la interpretación (esotérica) de esto, me lapidaríais, alegando que soy un infiel».²⁸ Por otra parte, ‘Alî ibn Abî Tâlib²⁹ —que Dios

27. Se trata de uno de los Compañeros del Profeta Muhammad, célebre por el gran número de *hadîthes* que transmitió. Se le atribuyen 5374 *hadîthes* recogidos. Su nombre significa «el Padre de la Gatita», apodo que el Profeta le puso cuando supo que le gustaban los gatos. Su verdadero nombre era ‘Abd al-Rahmân ibn Sajr al-Dawsi. Estaba dotado de una memoria prodigiosa y se dedicó a recoger todo lo que oyera decir al Profeta. Para ello abandonó sus propiedades y se consagró a vivir a la puerta de la casa del Enviado, sobre un estrado cubierto al que se llamaba *Suffa* —una de las etimologías que se han dado a la palabra *sufî*—. Según la tradición, llegó a tener más de ochenta discípulos.

28. El testimonio de Ibn ‘Abbâs, primo del Profeta, es un argumento de peso, ya que este compañero está considerado por la tradición como el intérprete del Corán por excelencia (*tarjumân al-Qur’ân*).

29. ‘Alî, primo y yerno del Profeta por su matrimonio con su hija Fátima,

derrame sobre él Su Paz— golpeó una vez su pecho, diciendo: «¡Ah! ¡En verdad, aquí dentro hay muchas ciencias!». Y, por fin, el Enviado de Dios —que Dios derrame sobre él Sus Bendiciones y Su Paz— dijo: «Abû Bakr³⁰ os es superior, pero no por el número de plegarias o de ayunos, sino por una cosa que tiene en su pecho», sin dar más explicaciones sobre lo que era eso a lo que se refería.³¹ No todas las ciencias deben ser explicadas por aquellos que las poseen. El mismo Profeta dijo: «Hablad a los hombres según su capacidad de comprensión».³²

Por lo tanto, si alguien encuentra un libro que trata de una ciencia que ignora y cuya vía no sigue, no

fue el cuarto de los Califas Perfectos. Es el eslabón más frecuente en las cadenas iniciáticas de las *tarîqas* sufíes, y aparece tras el Profeta en la mayoría de ellas. Murió asesinado en el 40 H./661 A.D., siendo enterrado en Najaf (Iraq).

30. Abû Bakr, apodado «al-Siddîq», «el Verídico», fue el primero de los Cuatro Califas Perfectos.

31. En el *Libro sobre la estación de la Proximidad* (*Kitâb maqâm al-qurba*), Ibn 'Arabî establece una relación entre este «secreto» y el grado iniciático de la «Proximidad» (*maqâm al-qurba*), que él sitúa entre la Profecía (*al-Nubuwwa*) y la Fe verídica (*al-Siddîqiyya*), término este derivado de *siddîq*: «aquel cuya fe en la palabra del formulador de la Verdad es espontánea y sin necesidad de ninguna prueba» (*bi gayri dalîl*).

32. Las pruebas utilizadas aquí para demostrar la existencia regular de una vía esotérica en el Islam desde su mismo origen son retomadas y ampliadas en la *Muqaddima* que Ibn 'Arabî añadió «como una cobertura» al texto de las *Futûhât*, que para entonces posiblemente ya estuviera escrito en su totalidad.

debe leerlo, sino remitirlo a aquellos que lo puedan comprender, sin considerarse apto para creer (en esa ciencia) o no creer, o incluso para hablar de ella.

«Todo aquel que conoce la ciencia religiosa no es necesariamente un verdadero sabio» (*hadîth*).

«Tratan de mentira aquello que no abarcan con su ciencia» (Corán, X, 39).

«¿Por qué disputáis al respecto de lo que no tenéis una ciencia?» (Corán, III, 66).

De esta manera se critica a los hombres que hablan de algo sin haber recorrido la vía que conduce a ello.

Hemos decidido hablar de esto en primer lugar porque los libros de las gentes de nuestra vía están llenos de misterios, y los especulativos (*ahl al-afkâr*) los consideran desde sus puntos de vista específicos, así como los exoteristas (*ahl al-zâhir*), que los interpretan de forma literal, murmurando después contra nosotros. Y, sin embargo, si se les pregunta simplemente por las verdaderas acepciones de los términos que emplean los iniciados (*al-qawm*) en sus formulaciones, se puede constatar que las ignoran por completo.³³ ¿Cómo se creen, pues, autorizados a pronunciarse

33. El tema de los términos técnicos del esoterismo fue tratado por el autor en un opúsculo especial, el *Kitâb istilâhât al-sufiyya* (*El libro de los términos técnicos de los sufíes*), escrito en el 615/1218.

sobre asuntos de los que no conocen ni siquiera lo básico? Incluso cuando ven a las gentes de esta Vía hablar entre ellos de sus experiencias, dicen: «Una religión que se oculta es una mala religión», ignorantes como son de los diferentes aspectos que tiene la Religión. Los iniciados no ocultan la Religión, sino ciertas consecuencias de ésta que el Único Real—Exaltado sea—les ha otorgado durante sus vidas bajo la regla de la obediencia y en el mismo momento en el que Le han obedecido. Así, en materia de *hadîth*, puede que para ellos sea «válido» uno que los exoteristas hayan declarado «débil» y de «transmisión defectuosa». Puede también que los iniciados consideren «válido» un *hadîth* que les haya llegado por vía intuitiva (*kashf*) directamente de aquel que lo ha pronunciado (el Profeta), y lo tengan en cuenta para sus prácticas espirituales. Esto no es aceptado por los sabios literalistas, que los meten en el mismo grupo en el que se encuentran aquellos que han salido de la Religión; esto es injusto, porque la Verdad puede ser percibida bajo diferentes aspectos, y éste es uno de ellos. Del mismo modo, puede que un *hadîth* considerado «válido» por los literalistas no lo sea a la luz del develamiento intuitivo, y los iniciados no lo tengan en cuenta para sus prácticas.³⁴

34. Ibn 'Arabî relata en varias ocasiones cómo él mismo recibió ese tipo de *hadîthes*, o incluso interpretaciones de *hadîthes* y versículos coránicos, por parte del mismo Profeta.

Aquellos que cubren los misterios bajo expresiones técnicas emplean éstas por precaución con respecto de los profanos, y aquellos que profesan la eficacia de las «aspiraciones (o energías) espirituales» (*al-himam*, sing. *al-himma*)³⁵ se mantienen en sus vías claras y precisas hasta que brillan para ellos las Tablas anunciadoras que contienen los Escritos Superiores que residen en el Grado de la Proximidad de la Estación de la Palabra Pronunciada (*al-fahwânîyya*),³⁶

35. Hay tres tipos de *himam*:

1.º *Himmat al-tanabbuh* («la aspiración característica de la toma de conciencia»), que es el despertar del corazón a eso que tiende la realidad íntima del ser. Esta aspiración produce el «despojamiento» (*tajrîd*) del corazón a la vista del objeto de su deseo.

2.º *Himmat al-irâda* («la aspiración característica de la voluntad o del deseo»), que es la sinceridad inicial del discípulo (*awwal sidq al-murîd*). Se trata de una «aspiración concentradora» (*himma jam'iyya*) de las fuerzas interiores del ser. Una concentración así puede aplicarse con cualquier objetivo, no sólo espiritual.

3.º *Himmat al-haqîqa* («la aspiración a la Realidad Esencial»), que es la concentración de todas las aspiraciones por la pureza de la inspiración (*jam' al-himam bi-safâ'i-l-ilhâm*), y que será objeto de un desarrollo más amplio en el tratado.

36. Este término, que no encontramos en ninguno de los anteriores textos de nuestro sufí, deriva de *fâha-yafûhu* («hablar») o de *fah* («boca»), y presenta cuestiones etimológicas, semánticas y lexicográficas complejas. Ésta es la definición que aparece en el *Kitâb al-istilâhât*: «*Al-fahwânîyya* son las Palabras de Dios (*khitâb al-haqq*), tenidas al descubierto (*bi tarîqi-l-mukâfahati*) en el plano de la Similitud (*fî 'âlamî-l-mithâl*)". Sin embargo, encontramos al mismo tiempo la indicación de que la base tradicional de esta idea reside en la enseñanza profética: «Esto ha sido expuesto por el Profeta

Tablas en las que se elevan para ellos las «Escrituras» bien trazadas y santas, «testigos» de la realización que han alcanzado,³⁷ confiriéndoles el traslado de esa modalidad (*wasf*) a otra, por la vía de la sublimación. Entonces el velo se alza, y lo que había estado oculto queda al descubierto. Se ha retirado la venda, se ha descorrido el cerrojo, se ha abierto la cerradura. Las «aspiraciones-energías» propias de este otro modo se unifican para escrutar la Realidad Una (*al-haqîqat al-ahadiyya*), y el ser no concibe ya más que una sola aspiración (*hamm wâhid*). De esta «aspiración» única proceden influencias que tienen un efecto sobre la Realidad Pura (*al-haqîqa*). Así, unas veces esas influencias

–que Dios derrame sobre él sus Bendiciones y su Paz– en su respuesta (a la pregunta que le hizo el Arcángel Gabriel) al respecto del *ihsân* (la Realización perfecta de las obras y la fe): “Que adores a Dios como si Le vieras”. Las palabras «como si Le vieras» (*ka annaka tarâhu*) expresan un plano de «similitud», y la cita de este *hadîth* ilustra la idea de «palabra divina dirigida al servidor» sobre un plano en el que la «palabra» puede tener lugar al mismo tiempo que la «visión», cosa que no ocurre más que en el mundo de las Similitudes, ya que en el plano de las «realidades», la Palabra es un velo sobre la Visión. En este tratado, se refiere a una palabra divina dirigida por mediación de uno de los espíritus superiores, que representa una «forma teofánica» en el mundo de la Similitud, en el que la sustancialidad es la de la Imaginación cósmica (*'âlam al-khayâl*).

37. El *shâhid* (pl. *shawâhid*), el «Testigo intuitivo», es el rastro dejado por la Contemplación (*al-mushâhada*), en el corazón de aquel que contempla (*al-mushâhid*). En realidad, este «Testigo» es la Figura misma del Contemplado (*surta al-mashhûd*) establecida en el corazón.

proceden por abstracción de la «aspiración única», y otras nacen de dichas aspiraciones en el mismo momento en el que se producen, pero siempre es Él «el que es visto» en todo rostro, incluso si no es conocido, es Él el buscado por toda aspiración, aunque no sea alcanzado, del mismo modo que es Él el enunciado por toda lengua, aun siendo Inefable. ¡Qué formidable estupor se experimenta y qué inmenso suspiro de alivio se exhala cuando «la venda es retirada y la vista (*basar*) se ha hecho penetrante», cuando «el Sol se ha unido a la Luna» y «El que Influye» (*al-mu'aththir*) aparece en su Influencia (efecto, *al-athar*)³⁸ para ser percibido por el Ojo del hombre! Entonces se muestra a ellos (los «espectadores») bajo diversas Formas, y aquellos que han obrado con astucia hacen uso del ardid. Gana quien tiene (verdadera) fe y pierde quien no la tiene.³⁹

38. Las correspondencias microcósmicas de estos dos términos deben ser hechas según el segundo grado de aplicación del simbolismo del Sol y de la Luna que hemos mencionado en la nota anterior, ya que el carácter de «Aquel que Influye» no se le reconoce más que a Dios.

39. Alusión a un *hadîth* que informa sobre los acontecimientos que tendrán lugar el día de la Resurrección (con la que nuestro pasaje tiene una relación evidente, si se comprende en su sentido iniciático), en el que Dios se presentará a los seres bajo diversas «Formas» (*suwar*, sing. *sûra*). Ciertos seres no Le reconocerán, por estar apegados a una forma o concepción particular. Entonces, se dice que Dios consentirá en manifestarse bajo la «forma» que corresponda con la concepción que de Él tenían esos seres, y en ese momento será cuando Le reconozcan.

La Palabra divina ha traído en la lengua más santa la noción de «Adoración Pura» (*al-ikhhlâs*). Aquel que purifica su adoración, despojándola de la idea de «recompensa», es un «*hanifî*»⁴⁰ y sigue la vía directa;⁴¹ por tanto, cumple conforme al Mandato y pertenece al «Mundo de la Luz» (*'âlam al-nûr*), no al «Mundo de la Recompensa» (*'âlam al-ajr*).

«*Dios es la Luz de los Cielos y la Tierra*» (Corán, XXIV, 35).

«*Tendrán su salario y su Luz*» (Corán, LXVI, 8).⁴²

«*Su Luz va delante de ellos*» (Corán, LVII, 12).

«*La Luz les ha dicho: "Yo soy vuestro Señor", y ellos La siguen*».⁴³

Los *muhâqqiqûn* (los Gnósticos «confirmadores») han abandonado la recompensa en Dios y no se la demandan; no tienen tiempo para eso, hasta tal punto

40. El término coránico *hanîf* («inclinado [hacia la Verdad]») o «separado («del Error»), se interpreta como un calificativo del monoteísta por excelencia. Podemos por tanto traducir *hanîfiyyu al-madhhab* como «aquel que sigue la Vía de la Rectificación por excelencia». Un *hadîth* dice: «La mejor religión es la *hanîfiyya samha* ("La religión de la rectitud y de la Mansedumbre" o "el Monoteísmo conciliador")».

41. *Qarîb al-madhhab*, literalmente «de corto recorrido».

42. Como veremos en la continuación del texto, el «salario» será juntado con la «luz», incluso si no es buscado.

43. En este caso se trata de un *hadîth*.

están ocupados en Él –Exaltado sea–. Aquel que deja que se le escape su recompensa en lo que concierne a Dios, es el perdedor. Las obras, que son los medios por los que se realizan las obligaciones y lo que la tradición profética exige, obtienen ya una recompensa por su simple existencia; por tanto, no te preocupes por ella. Los movimientos del cuerpo producen frutos sensibles por ellos mismos; por consiguiente, no te entretengas en pedir lo que ya acontece por su propia naturaleza, porque malgastarás tu tiempo. Dios –Glorificado sea– ha dicho al respecto de Sí Mismo: «*Está cada día en una Obra*» (Corán, LV, 29). El «día» es la unidad de tiempo, y «la obra del día» que te concierne fue traída a la Existencia para ti, no para Dios. Él no necesita nada, y nada puede llegarle de parte de Sus criaturas que Él no tenga ya por Sí Mismo. Lo que ha creado lo ha creado para ti. Correspóndele, pues, y ocúpate de Él. Estate tú también cada día en una obra para tu Señor, como Él está cada día en una obra para ti. En verdad, «Él no te ha creado sino para que Le adores»⁴⁴ y para que te realices por Él, no para que te ocupes de lo que no es Él. Y, sin embargo, lo que no eres tú ni es Él es un don que ha de llegarte. Dios ha dicho al respecto de Sí Mismo: «*Yo no les pido sustento*

44. Cf. Corán, LI, 56: «Y no he creado a los genios y a los hombres sino para que Me adoren».

ni que me alimenten. Dios es "El que da el sustento"» (Corán, LI, 57-58). Y si Él te dice: «¡Coge!», contéstale: «Tú eres el que coge». Si te dice: «¡Vuelve!», respóndele: «De Ti hacia Ti». Si te dice: «¿Cómo es que cuando te digo que cojas me respondes que Yo soy el que coge? No hay nada que Yo pueda coger», indícale tú: «Yo no sabría cómo coger, porque "coger" es un acto, y yo no tengo ningún "acto". Tú eres el que coge, pues Tú eres el Agente (*al-fã'il*). Toma Tú mismo por mí lo que Tú me das, y no digas: "Coge, tú (criatura), que no puedes coger", porque al decirme que coja de Ti, extiendes un velo sobre mí. Yo no puedo tomar nada. Como Tú no eres mío, y yo no tengo ningún poder para coger, si tratara de hacerlo, obtendría la nada, que es el peor de los males. Si no... Pero pido que me dispenses de continuar con este diálogo peligroso, ¡oh Tú que tomas y no puedes ser tomado, oh Tú que posees y no puedes ser poseído!».

Puede suceder que en uno de esos «lugares» (*marwâtin*)⁴⁵ se te presenten, por una parte, la Religión Recta y Pura instituida por la autoridad de un órgano profético de elección providencial (*al-Dîn al-mustaqîm al-hukmî al-nabawî al-ikhtisâsî al-khâlisî*), vía de elección y de pureza, y por otra, la Religión no recta,

45. Se trata de circunstancias tradicionales muy diversas (algunas pueden ser incluso de orden puramente «intuitivo») en las que se puede encontrar un aspirante al Conocimiento.

sapiencial, mezclada, de carácter especulativo e intelectualista (*al-Dîn gayr al-mustaqîm al-hikmî al-mamzûjî al-fikrî al-‘aqlî*).⁴⁶ Deberás discernir entre ambas, y considerar el fin último de cada una de ellas, que es el Único Real (*al-Haqq*) –Exaltado sea–, considerando la obtención de tu felicidad, no de tu desdicha. Sigue la Vía de la Religión profética de Elección y Pureza, ya que es más elevada y provechosa. Aunque la otra sea de una vía muy alta y luminosa (*râfi‘ al-manâr*), y, desde cierto punto de vista, igualmente «verdadera», su rastro desaparece ante la existencia de la Vía profética. Si el fundador de una de las vías sapienciales estuviera en este momento en nuestro mundo, seguramente seguiría la religión de elección profética. Vemos que la «Religión de elección» (formulada por los Profetas anteriores) puede ser llevada desde varios aspectos a la «Religión de elección y pureza», por el efecto de las abrogaciones (que la Ley de esta última), la Ley muhammadí, ha traído al respecto de las leyes religiosas anteriores.

46. Aquí nos encontramos con la oposición entre «religión revelada» y «religión de sabios». Esta última consiste, para el autor, en las vías de sabiduría con las que la Sabiduría propia del Islam se encontró históricamente en Oriente Medio y en el mundo mediterráneo, como los Hermanos de la Pureza (*Ikhwân al-safâ‘*) y los Iluminativos (*al-ishraqiyyûn*), o las escuelas más autónomas del Hermetismo y el Neoplatonismo.

Las legislaciones sagradas (*al-sharâi'*, sing. *sharî'a*) sobre las que reposaban las comunidades religiosas anteriores, como las de Moisés y Jesús —sobre ellos la Paz— han sido abrogadas en ciertos aspectos por la Ley de Muhammad. El mismo Profeta ha dicho: «Si Moisés viviera, no podría hacer otra cosa que seguirme». Con mayor razón aún será así con la legislación sapiencial que procede de la «iniciativa personal» (*ibtidâ'î*)⁴⁷ y que es de tipo especulativo (*fikrî*), ya que es más propio que ésta sea «abrogada», aunque sea también «verdadera» desde cierto punto de vista, como ya hemos dicho.

Has de saber también que el más miserable de los seres es aquel que tiene un «libro» (*kitâb*) y, aun teniendo fe en él, se pierde por «seguir sus pasiones».

47. El término *ibtidâ'î* se refiere en cierto sentido a Corán, LVII, 27, donde se menciona a propósito de esa *rahbâniyya* que los seguidores de Jesús han innovado (*ibtada'ûha*). Según la acepción más exterior (que es también la más extendida), la *rahbâniyya* en cuestión sería la vía monacal de los cristianos, pero según una acepción más profunda, basada en un conocimiento esotérico de diversas modalidades según las que son instituidas las leyes tradicionales, puede designar una cierta fuente de reglas y de instituciones tradicionales, relacionadas con la noción general de legislación sapiencial. Sin embargo, se debe considerar que la esfera de éstas se puede extender en ciertas condiciones excepcionales, hasta la constitución de determinadas formas tradicionales vinculadas a una revelación profética propiamente dicha. Éste es un tema de cierto interés para el estudio de la constitución y de la posición del Cristianismo en el conjunto del mundo tradicional, pero su importancia sobrepasa en mucho ese caso.

Aquí hay un punto que quisiéramos aclarar, porque es algo que se ha tratado poco y quizá algunos hayan errado⁴⁸ cuando han examinado esta cuestión bajo el aspecto de la «posibilidad (de la existencia o de la inexistencia) de aquello que se encuentra en un estado potencial». Al establecerse el estado existencial (*al-wujûd*) sobre una de las dos soluciones de la alternativa que condiciona al ser posible (*al-mumkin*), no hay medio de hacer volver al ser existenciado (al estado de simple posibilidad indiferenciada). Es el mismo caso que cuando el Único Real –Exaltado sea– se revela a una cosa, que ya no se vela nunca más a ella, o que cuando «inscribe» (*kataba*) la fe en un corazón: ya no se borra nunca. Si alguien dice: «Se ha ocultado de mi vista tras haberseme revelado», eso significa que Él nunca se le había revelado verdaderamente, sino que le había mostrado sólo alguna «claridad», por lo que creyó poder decir: «¡Él es Él!» (*hurwa hurwa*). Más tarde, como el ser no estaba estabilizado en un estado, cuando éste cambió, creyó que se había extendido el «velo». Lo mismo sucede con la «inscripción» de la fe y la atribución de los «signos» (*al-âyat*, sing. *âya*) y de las «Evidencias» (*al-bayyinât*, sing. *bayyina*): una vez

48. La alusión concierne a ciertas discusiones teológicas sobre el grado de estabilidad de la fe, y sobre su posible aumento o decrecimiento.

que estos dones han sido depositados «en los corazones» y se han erigido como Testigos de la realización (*al-sharwâhid*, sing. *shâhid*),⁴⁹ ya no cesan jamás. Si cosas similares a estas realidades son retiradas de alguien, eso indica que nunca estuvieron «inscritas» en la Tabla (*larwh*) de su corazón⁵⁰, y que el ser nunca las «envolvió», sino que era él el que estaba «envuelto» por ellas como si fueran un manto. Ese ser no había recibido más que las fórmulas operativas y el derecho a pronunciarlas, pero no sus «realidades». Esos dones sí que pueden «retornar» (a su Fuente) y, por tanto,

49. Hemos visto antes que el *shâhid* es la «forma» del Contemplado que permanece en el corazón del que contempla tras la Contemplación. Todo *shâhid* procede de un Nombre divino revelado en el corazón del que contempla, y éste ve por la virtud de este *shâhid* los efectos correspondientes a dicho Nombre divino, tanto en sí mismo como fuera. La *bayyina* es un mensajero (*safîr*) de Dios, procedente de profundidades insondables y que lleva al corazón del servidor una instrucción divina y una ciencia seguras. Por la *bayyina* (de la que hay varios tipos), «el servidor ve las cosas tal y como son». He aquí un versículo coránico que reúne estas nociones en función a propósito de la fe: «Aquel que posee una *bayyina* de su Señor, y al que sigue un *shâhid* de Él (para apoyarle), mientras que tiene ante él la Escritura (*kitâb*) de Moisés como modelo y como misericordia, es de aquellos que creen en el Corán...» (Corán, XI, 20). El término *âya* significa «versículo», «signo», «milagro» y «poder de producir efectos milagrosos». En el Corán, a menudo encontramos *bayyînât* como calificativo de ciertas *âyât*.

50. Se trata del Corazón como correspondiente microcósmico de la Tabla Guardada (*al-lawh al-mahfûz*), en la que se encuentran «inscritas» de forma indeleble por el Cálamo Supremo (*al-qâlam al-a'lâ*) todas las cosas del mundo hasta el Día de la Resurrección. De forma más precisa, se trata del Rostro Interior del Corazón.

cesar en ese ser. Por eso Dios ha dicho: «*Recítales la historia de aquel a quien le dimos Nuestros Signos y después se despojó de ellos*» (Corán, VII, 174).⁵¹ La expresión «se despojó de ellos» (*insalakha minhâ*) expresa un hecho análogo al del hombre al despojarse de sus ropas o al de la serpiente al mudar su piel vieja. Los Signos aludidos eran como una vestidura sobre ese personaje, en el sentido que acabamos de explicar.⁵² Él sólo tenía el

51. Este personaje anónimo es identificado por los comentaristas con varios individuos, de épocas e importancias variadas, entre ellos Balaam, hijo de Beor (en árabe Bal'âm ben Ba'ûra), que aparece en el libro de los *Números* XXII-XXIV y XXXI, y que poseía el Gran Nombre secreto de Dios (*al-ism al-A'zam*) por el cual toda demanda es satisfecha. Presionado por el rey Balac y por su pueblo para invocar a Dios contra Moisés y los israelitas, finalmente accedió a la petición y prevaricó en su función teúrgica. La modalidad exacta de esta prevaricación es indicada de formas diferentes según los comentaristas judíos, cristianos o musulmanes, pero el resultado cierto, en lo que respecta a Balaam, es que perdió sus poderes y con ellos la posibilidad de utilizar el Gran Nombre. Es interesante el comentario de Orígenes en sus *Homilias sobre el libro de los Números*, donde precisa que «Balaam no llevaba la palabra de Dios en el corazón, sólo en la boca», aunque añadiendo que, en cualquier caso, «sus palabras eran la Palabra de Dios».

52. En el cap. 73 de las *Futûhât*, Ibn 'Arabî precisa que «el hombre de Moisés (*sâhib Mûsâ*), Balaam, llevaba sus signos como un vestido, es decir, como la "letra", que es el vestido del "significado". Empleándolos fuera de la obediencia a Dios, Dios le hizo desdichado... Entre las comunidades del pasado, sólo los Enviados y los Profetas dominaban el Significado (*al-ma'nâ*) del Gran Nombre. Éstos poseían a la vez el Significado y las Letras. En la generación muhammadí, hay ciertos seres que disfrutaban igualmente de los dos a la vez, y otros sólo el Significado sin las Letras, pero jamás ha habido un caso en nuestra comunidad en el que a alguien le hayan sido dadas las Letras del Nombre sin su Significado».

poder para «pronunciar» ciertas fórmulas operativas. Cuando las pronunciaba, aparecía el aspecto oculto del Nombre (*maknûn al-ism*) que había en esas formulaciones, así como su efecto producido por virtud especial (*bi-l-khâssiyya*).⁵³ En el caso de los medios excepcionales de virtud operativa, no es necesario ningún requisito de pureza ritual o de santidad personal, ni de conciencia o concentración. Tampoco es una cuestión de fe o de falta de fe: se trata exclusivamente de la pronunciación de unas letras determinadas, y el efecto se produce, incluso si aquel que las pronuncia está distraído y lo hace sin prestarle atención alguna. Algo parecido le sucedió a uno de nuestros compañeros. Una vez, recitando el Corán, llegó a determinado versículo e inmediatamente sintió como éste le ocasionaba un determinado efecto; se extrañó mucho y no pudo explicar la razón de que sucediera. Repitió de nuevo los versículos anteriores sin que nada ocurriera, pero al llegar a ese versículo en concreto, volvió a sentir el mismo efecto. Cada vez que lo repetía, volvía a producirse lo mismo. Así, supo que ese versículo que se había «abierto» por azar durante su recitación era uno de esos «lugares» coránicos que poseen una virtud

53. Podemos relacionar esta idea a la de la eficacia *ex opere operato*, empleada en la doctrina cristiana de los sacramentos, si bien aclarando que, en el caso de estos últimos, el orden de aplicación es diferente.

especial.⁵⁴ Tras esto, lo tomó como un «nombre» (para invocarlo de forma operativa) y producía ese efecto que le era propio cada vez que él quería. En cualquier caso, algo de esa naturaleza no puede seducir a un

54. Nos vemos en la obligación de precisar aquí que, en el caso de fórmulas coránicas o de uso general, son necesarias ciertas condiciones previas, ya que de otro modo todo recitador del Corán debería experimentar lo mismo que en el caso mencionado, y no se explicaría que el compañero de Ibn 'Arabî no hubiera experimentado ese mismo efecto durante sus recitaciones anteriores. La analogía a la que hace alusión aquí Ibn 'Arabî está relacionada sobre todo con el hecho de la ausencia de intención por parte del recitador y el carácter automático del efecto de la pronunciación. Sin embargo, en el caso de Balaam, es necesario resaltar el hecho de que se trataba de una operación derivada de ciertos medios secretos y de uso reservado, basados en el empleo del Gran Nombre, «inefable» incluso en condiciones ordinarias, elemento característico en todas las formas tradicionales en esa época, como señala Ibn 'Arabî en el pasaje anteriormente mencionado de las *Futûhât*. Desde este punto de vista, habría que hacer la analogía con la situación especial del Nombre Supremo (*al-Isim al-A'zam*) en el esoterismo islámico. Mencionamos aquí un caso, de entre los muchos recogidos: el Profeta, que de hecho mencionó que el Nombre Supremo se encontraba en uno u otro versículo o en una u otra fórmula que contenía Nombres divinos conocidos, dijo una vez a su esposa 'A'isha: «¿Sabes que Dios me ha hecho conocer Su Nombre Supremo, mediante el cual, cuando se Le pide, Él concede, y cuando se Le invoca, Él responde?». Como ella quiso saber cuál era ese Nombre, él le respondió: «No te es necesario conocerlo, pues no se debe usar para conseguir las cosas de este mundo». Este Nombre operativo permanece, por tanto, en una modalidad de transmisión absolutamente oculta y rodeada de garantías especiales. A este respecto, citamos de nuevo las palabras de Ibn 'Arabî que, respondiendo al cuestionario de at-Tirmidhî (*Futûhât*, cap. 73), en la pregunta 131 concerniente al «Líder de los Nombres Divinos» (*ra's al-asmâ'*), que opera «por una virtud especial» (*bi-l-*

Verdadero Gnóstico (*muhaqqiq*), ya que éste no estará satisfecho más que con algo que haya realizado en sí mismo de forma efectiva. Por esta razón, cuando le preguntaron a Abû Yazîd (al-Bistâmî) por el Nombre Supremo (*al-Ism al-A'zam*) de Dios, respondió: «La Sinceridad absoluta. Sé completamente sincero y pronuncia el nombre que mejor te parezca». Con esta respuesta estaba aconsejando una realización efectiva (*lt-tahqîq*), no a la simple pronunciación de una fórmula.⁵⁵

Dios ha dicho: «Él ha inscrito en sus corazones la fe (*al-imân*)» (Corán, LVIII, 22).⁵⁶ Pero el corazón tiene dos «rostros»⁵⁷: uno exterior y otro interior. El rostro interior no comporta «desaparición» (*mahrw*); es pura

khâssiyya) y que «permanece oculto a todas las criaturas excepto a Sus favoritos», dice que este Nombre no puede ser divulgado.

55. Es necesario precisar aquí que pudiera suceder, como ya hemos mencionado en una nota del prólogo a este tratado, que se obtuvieran *bi-l-sidq* («por la fuerza de la Sinceridad o de la fe», que depende de la realización espiritual personal) efectos análogos a aquellos obtenidos *bi-l-khawâss*. Esto es lo que se denomina *al-fi'lu bi-l-himma* («la acción por la energía espiritual propia»).

56. Se trata, en este contexto, de aquellos que, «creyendo en Dios y en el Último Día, no pueden ya amar a sus padres ni a sus amigos si éstos se oponen a Dios y a Su Enviado».

57. Esta manera de concebir el corazón que aparece aquí no es, por supuesto, la única. Según otros puntos de vista, los «rostros» del corazón pueden ser numerosos (por ejemplo, puede tener «seis» rostros, según el mismo Ibn 'Arabî en sus *Futûhât*, «cinco» según Sadr al-Dîn al-Qûnâwî, su principal discípulo, y según otra perspectiva, que corresponde al punto de vista más elevado, en el estado de realización más perfecto, «el corazón es enteramente un Solo Rostro».

y segura «firmeza» (*ithbât*). El exterior, por el contrario, conlleva desaparición; es propiamente la «Tabla de la Desaparición y el Establecimiento» (*lawh al-mahwi wa-l-ithbât*). Durante un tiempo, Dios establece una cosa, y después «borra lo que Él quiere y establece otra cosa, y junto a Él se encuentra la Madre del Libro (*umm al-kitâb*)» (Corán, XIII, 39).⁵⁸

Si el hombre vinculado al «Libro» tuviera fe en la totalidad de su Libro, jamás se perdería, pero al creer sólo en una parte y no en otra, es un verdadero incrédulo (*al-kâfiru haqqan*), ya que Dios ha afirmado: «Ellos dicen: “Creemos en una parte del Libro pero no en la otra”, e intentan buscarse una vía intermedia. Ésos son los verdaderos incrédulos» (Corán, IV, 150-151). Y «los incrédulos de entre las Gentes del Libro [...] son las peores criaturas». (Cor. XCVIII, 5). Bajo el punto de vista que

58. Ahora se comprenderá mejor la situación de las diversas escuelas teológicas sobre la cuestión del grado de estabilidad de la fe. Abû Hanîfa, fundador de una de las cuatro escuelas teológicas canónicas del Islam, afirmaba que la fe es idéntica en todos los creyentes, y que no es susceptible de crecer o decrecer. Es evidente que, expresándose así, hablaba de la fe «inscrita» en el rostro Interior del Corazón; bajo este punto de vista, su doctrina es perfectamente exacta, y es igualmente desde esta perspectiva como hay que comprender su afirmación de que las obras son distintas a la fe. Pero cuando alguien, basándose en este punto de vista, dice que el grado de observancia o de inobservancia de las obras prescritas no influye en la presencia de la fe en el alma del ser, no se está teniendo en cuenta que las obras pueden influir sobre la situación de la fe inscrita en el Rostro «exterior» del Corazón.

nos interesa aquí, estos incrédulos de entre las Gentes del Libro son los «literalistas» (*ashâb al-rusûm*) y la mayoría de las «gentes de la especulación racionalista» (*ahl al-nazarî al-fikrî*) de entre los filósofos y los teólogos, que reconocen sólo una parte de lo que traen los Santos de Dios (*awliyâ' Allâh*), como consecuencia de los estados espirituales unitivos que han experimentado (*mawâjîd*) y de los secretos (*asrâr*) que han encontrado y contemplado. Estos literalistas y especulativos aceptan como verdadero sólo aquello que concuerda con sus propias opiniones y conocimientos, rechazando lo que no. Dicen entonces: «Esto es falso, porque está en contradicción con las pruebas que tenemos». Pero puede que las «pruebas» de esta pobre gente no tenga una base sólida, y ellos se las imaginen perfectamente asentadas. En esas condiciones, ¿no sería mejor que se abstuvieran de opinar sobre ese asunto y dejaran la responsabilidad de esas palabras a su autor, sin que tengan por ello que reconocerlas como ciertas? Si actuaran así, recogerían el fruto de la no ingerencia.

Yo, por Dios, temo mucho por aquellos que contradicen a las Gentes de nuestra Orden (*al-tâ'ifa*). Un gnóstico ha dicho: «A quien se siente con ellos —es decir, con los sufíes Conocedores de las realidades esenciales— y los contradiga en algo que hayan realizado

verdaderamente, Dios le arrebatará de su corazón la luz de la fe». Un racionalista que pretendía alcanzar la sabiduría hizo una vez una pregunta a uno de los *muhaqqiqûn*. Nosotros estábamos presentes, entre los discípulos del maestro. El *muhaqqiq* comenzó a responder a la pregunta que se le había hecho. Entonces el racionalista le dijo: «Eso no es aceptable según mi punto de vista. Explícamelo, porque quizá esté yo equivocado». El *muhaqqiq* vio entonces que cualquier cosa que dijera sería en vano, por la contradicción y la hostilidad que había en el otro. Los seres de esta condición no aceptan situaciones parecidas a causa de la falta de cortesía y la privación de la *baraka*⁵⁹ que resulta de ello. De esta forma, el Profeta —que Dios derrame sobre él Sus Bendiciones y su Paz— dijo una vez a los Compañeros que se encontraban con él, y entre los

59. La *baraka* es en sentido general un «influjo sutil de prosperidad» que puede venir del «cielo» o de la «tierra». Cf. Corán, VII, 96: «[...] *Barakât procedentes del Cielo y de la Tierra*». En un sentido más preciso, se trata de un influjo benéfico que seres espirituales, lugares u objetos sagrados o incluso ritos o circunstancias tradicionales pueden atraer y difundir de forma natural, por afinidad. La presencia de estas influencias espirituales favorece una prosperidad del estado correspondiente, en todos aquellos que se encuentran en un estado de receptividad. Pero la intromisión de algún elemento heterogéneo u hostil puede contrarrestar sus efectos normales, lo que es evidentemente el caso mencionado en el texto. Este término tiene aún un sentido más técnico, el de «influencia espiritual de la iniciación», sobre el que no nos podemos extender aquí.

cuales acababa de iniciarse una polémica: «Yo no admito controversias». En otra ocasión afirmó: «Se me hizo ver la Noche del Destino (*laylat al-qadr*), pero en ese momento dos hombres comenzaron a discutir a mi lado, y la “Noche” se retiró». La vía del develamiento y la contemplación no admite que se contradiga o se refute a aquel que habla en nombre de ella. Un sacrilegio así se vuelve en contra del «contestatario», mientras que el hombre realizado permanece tranquilo con su certeza. Uno de los discípulos del *shaykh* del que hablábamos antes se levantó y dijo al inoportuno que había hablado: «El asunto del que trata nuestro maestro de forma tan clara es cierto, aunque yo no pueda encontrar una explicación para él». El jurista (*faqîh*) replicó: «Lo expresado claramente, si se expone de forma adecuada, puede ser comprendido por la inteligencia desde el primer momento. Si, cuando lo examinamos con la piedra de toque de la lógica y lo sondeamos con las pruebas que disponemos, aparece como inconsistente, indica que es falsa, como esta cuestión que acaba de exponer el maestro». El especulativo no había comprendido ni lo que se había dicho ni las palabras con las que se había dicho, con lo que el *shaykh* ya no volvió a hablar más de este asunto. De esta manera el *muhayqiq* pudo ver lo que se escondía

en el alma de esa persona, y decidió abstenerse de hablar de determinadas cosas delante de él.

Has de saber también que la fe (*al-imân*) apoyada en obras virtuosas descansa en la Mano de la Presencia Santísima (*al-hadrat al-muqaddasa*), y mientras que se dedica a su tarea ve manar entre los Dedos de esa Mano ríos de ciencias y de conocimientos, reglas de sabiduría y secretos, y también lo que esa Mano guarda para los compañeros de las estaciones iniciáticas muhammadíes. De esto se nutre la espiritualidad (*rûhâniyya*) de aquel que reside en el nivel de esta Presencia, que es una de las Cuatro fundamentales. Aquellos que residen en diferentes Presencias están todos asociados (en distintos grados) a esta Estación Santísima (de donde toman las gracias correspondientes).

La primera es la ya mencionada Presencia de Aplicación a la Tarea (*hadrat al-iqâma*).

La segunda es la Presencia de la Luz (*hadrat al-nûr*).

La tercera es la Presencia del Intelecto (*hadrat al-'aql*).

La cuarta es la Presencia del Hombre (*hadrat al-Insân*), que es la más completa desde el punto de vista existencial (*ʔwujûdan*).⁶⁰

60. Se trata de la Dignidad del Hombre Universal (*al-Insân-al-Kâmil*), en la que se realizan todos los grados existenciales, y que es, de hecho, la Forma inteligible de la Realidad universal.

Hay diversas jerarquías de *hadarât* según el punto de vista que se

Cuando el servidor accede a la *hadrat al-iqâma*, bebe de las orillas del río de la Permanencia (*nahr al-daymûmiyya*),⁶¹ y la residencia en esta «presencia» le confiere la estación espiritual (*maqâm*) del «temor del

adopte, y encontramos en el mismo Ibn 'Arabî muchas otras jerarquías. La que aparece aquí parece haber sido constituida en función del papel de la Fe y las Obras.

La primera *hadra* corresponde más concretamente a la noción del Islam, la sumisión a Dios según las prescripciones legales, y, en un orden ascendente, es el primer grado del *Dîn*, de la Religión. *Al-imân*, la fe, aun siendo necesaria, no aparece aquí de forma explícita.

La segunda *hadra* está relacionada con las virtudes de la fe, *al-imân*, cuya sustancialidad es definida desde el principio como una «luz de gracia». En este sentido se habla de la «Luz de la fe» (*nûr al-Imân*). Se trata de la iluminación que deriva de la fe activa desarrollada por las obras.

La tercera y la cuarta *hadra* corresponden al tercer grado del *Dîn*, que es *al-Ihsân*, la Virtud perfecta en el cumplimiento de las obras y de la fe. Debemos llamar la atención sobre el hecho de que se nos habla de dos grados del *ihsân*, cada uno de ellos susceptible de ser relacionado con una de las dos últimas *hadarât*: el primer *ihsân* es un esfuerzo de concepción («adorar a Dios como si lo vieras»). Como tal, puede relacionárselo con el Intelecto que caracteriza a la tercera *hadra*. El segundo *ihsân*, puesto de relieve según el punto de vista de las Gentes de los Significados Sutiles (*ahl al-ishârât*), y que encontraremos explicado más adelante, implica una pura «extinción» del ser contingente y la «permanencia» del Ser Absoluto, estado esencial del Hombre Universal, forma sintética de toda Verdad. Nuestra exposición sobre estos y otros conceptos es deudora del magistral desarrollo de Valsân, en su estudio sobre la obra.

61. Siguiendo siempre a Valsân, estas nociones pueden explicarse de la siguiente forma: *al-iqâma* es la presencia de la tarea prescrita y el cumplimiento de las obras según todas sus condiciones. En un proceso de perfeccionamiento, *al-iqâma* se completa con el *al-idâ-*

Señor» (*al-khashyat al-rabbâniyya*), el temor bajo el aspecto especial del nombre divino «el Señor» (*al-ridâ' al-ilâhî*),⁶² ya que a aquel que se encuentra en la estación del «temor de Dios» (*al-khashyat al-ilâhiyya*) bajo el aspecto del nombre «Dios», éste le resulta de otra «presencia» diferente, que será tratada entre las Moradas Iniciáticas (*al-manâzil*, sing. *al-manzil*)

ma, «la perpetuación» de la orientación fundamental, incluso fuera de las formas prescritas por las obras determinadas. De esta forma, en la plegaria ritual (*as-salât*), hay tanto una *iqâma* como una *idâma*, pero esta última se afirma tras el saludo final por el cual el verdadero adorador, a diferencia del fiel común, no sale del estado interior de plegaria para retornar al mundo, sino que se mantiene en la esencia de la plegaria perpetua. Solamente saluda, a derecha y a izquierda, a los mundos superior e inferior que le ofrecen sus delicias, pero no se detiene. El término *daymûmiyya*, que es de la misma raíz que *idâma*, parece poder relacionarse con esta idea. En cuanto a la noción de «río» (*nahr*) de la Permanencia, parece haber una relación con los ríos del Edén, de los que habla un pasaje coránico que citaremos en la nota siguiente.

62. Todas estas nociones, con sus relaciones de conjunto, se encuentran más especialmente contenidas en este pasaje de la azora *Al-Bayyina* (Corán, XCVIII, 7-8): «*Aquellos que creen y llevan a cabo las obras puras son las mejores criaturas. Su recompensa, en su Señor, son los Jardines del Edén bajo los que fluyen los ríos (anhâr); permanecerán en ellos perpetuamente. Dios está satisfecho de ellos y ellos lo están de Él. Esto es lo que obtendrá el que tema a su Señor*». Podemos también remarcar que nuestro tratado ha empleado todas las ideas e incluso los términos de esta corta azora: la *bayyina* del título, definida como un «enviado de parte de Dios», «las Hojas Puras y los Rectos Libros», «la Adoración de la Religión Pura», los *hunafâ'* (sing. *hanîf*), «el Cumplimiento de la Plegaria y las demás obras», «aquellos de entre las Gentes del Libro que son incrédulos», «aquellos que creen y llevan a cabo las obras», etc.

expuestas en nuestras «Revelaciones de la Meca» (*al-Futûhât al-Makiyya*). También hablaremos del «temor del Sí» (*khashyat al-hurwiyya*), del que no podemos tratar aquí.

La Morada iniciática⁶³ de la que hemos hablado en esta obra incluye las «moradas de la Extinción y del Amanecer de los Soles» (*manâzil al-fanâ' wa tulû' al-shumûs*);⁶⁴ a esta Morada le corresponde el grado del *Ihsân* (el Cumplimiento perfecto de la adoración). Se trata del *ihsân* por el que «Él te ve» (*yarâk*, segundo *ihsân*), no de aquel por el que «tú Le ves» (*tarâh*, primer *ihsân*).⁶⁵ El Arcángel Gabriel —sobre él la Paz— le preguntó al Profeta —que Él derrame sobre él Sus Bendiciones y Su Paz—: «¿Qué es el *ihsân*?». Él le respondió: «Que adores (o sirvas) a Dios como si Le vieras (primer *ihsân* que ya no se mencionará más), porque aunque tú no Le veas, Él te ve (*fa in lam takun*

63. Según la definición de Ibn 'Arabî (*Futûhât*, cap. 271), el término «morada» (*manzil*) designa la estación (*maqâm*) en la que Dios (*al-haqq*) desciende (*yanzilu*) a ti, o en la que tú Le abordas (*tanzilu 'alayhi*).

64. La razón de esta terminología podría encontrarse en la segunda frase del tratado (tras el prólogo), en la que el autor habla del «amanecer del Sol de la Prueba decisiva para la Verdadera Visión», consecutivamente a la «Extinción de lo que nunca ha existido, y en razón de la Permanencia de lo que jamás ha cesado».

65. Las expresiones que aparecen entre paréntesis en estos párrafos finales son aclaraciones nuestras, necesarias para evitar la confusión con el significado diferente que se le da a la misma expresión al final de este párrafo.

tarâh, fa innahu yarâk, segundo *ihsân*, que se interpretará de una forma especial)»: esta última frase comporta una acepción especial para las Gentes que toman los Significados sutiles (*ahl al-ishârât*), ya que si la cortamos así: *fa in lam takun tarâh*, significa «si tú no eres, Le ves (verdaderamente)»,⁶⁶ lo que vuelve al sentido: «Su visión no tiene lugar más que por tu propia extinción».⁶⁷

El *alif* de la expresión *tarâh* (representado en la transcripción por un acento circunflejo) se mantiene (ya que, en la frase, cortada como nos propone el autor, y teniendo en cuenta la regla de la atracción modal, tendría que ser *tarah*, sin el *alif*), con el fin de que la visión (*al-ru'ya*) se apoye en él: si el *alif* hubiera sido suprimido, la «visión» no habría sido posible, ya que la letra *hâ* (la *h* de *tarâh*) simboliza a aquel que está «ausente»,⁶⁸ y al ausente no se le ve. Suprimiendo el

66. La palabra entre paréntesis tiene la finalidad de evitar la confusión entre el significado diferente de *tarâh* en el primer *ihsân*. Así, el segundo *ihsân* mismo es conducido a una «visión del servidor», si podemos expresarnos así, pero como aquí se trata de una «visión» real, difiere radicalmente del primer *ihsân*, que es simplemente «similitud» («como si Le vieras»).

67. Para dar un sentido útil al resto de la frase: *fa innahu yarâk*, y teniendo en cuenta lo que implica el uso de la conjunción *fa*, el conjunto podría quedar así: «Si tú no eres, Le ves, aunque, verdaderamente, es Él quien te ve». De esta forma parecería que en el segundo *ihsân* las dos «visiones» son simultáneas, coinciden y se convierten la una en la otra.

68. Este *hâ* es en efecto el pronombre de tercera persona, que es gramaticalmente la persona «ausente».

alif,⁶⁹ se debería «ver sin visión», lo que es algo contradictorio. Éste es el motivo por el que se conserva.

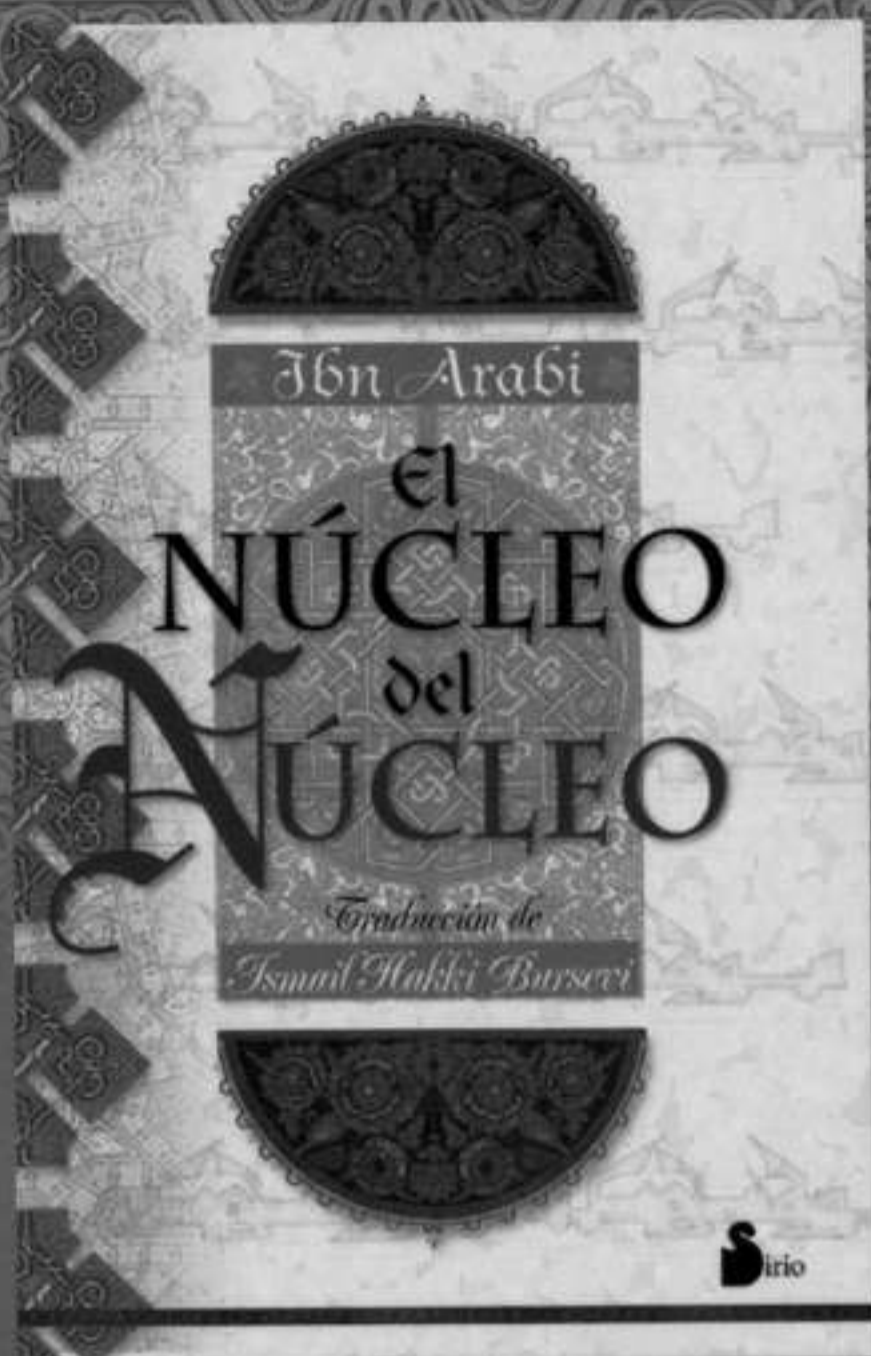
En cuanto a la sabiduría que preside la presencia del *hâ* en *tarâh* (ya que la frase podría haber sido: *fa in lam takun, tarâ*, es decir, «si tú no eres, ves», lo que significaría: «Cuando tú veas» por la existencia del *alif*), no puedes decir: «Lo he rodeado (todo)», porque Dios es demasiado majestuoso y glorioso como para ser «rodeado». Así, la «*h*» («Él»), que es el pronombre de lo que se te escapa (o de lo que permanece «ausente» para ti) de la Realidad del Único Real, cuando tiene lugar la Visión, permanece ahí para demostrarte la irrealidad de la Envoltura (*al-ihâta*).⁷⁰

Dios es el Guía. No hay otro Señor que Él. Aquí acaba lo que nos fue destinado transmitir al respecto de esta Morada iniciática.

El libro se ha terminado en la alabanza del Rey Donador.

69. Se podría hacer aquí un comentario más. Al encontrarse el *alif* de todas formas en *yarâk* («Él te ve»), aparece como el «instrumento» y el «lugar» de la visión recíproca. Pero ésta tiene lugar en un grado en el que el ser distintivo ya no existe (*lam takûn*), y en un estado en el que el conocimiento no comporta ya un sujeto y un objeto, tratándose en realidad de una Visión única e inmediata que se confunde con la Luz del Ser Puro inmutablemente idéntica a Sí misma desde la Eternidad.

70. En tanto que el *alif* es un símbolo de la Unidad del Ser, Su Identidad, el *hâ* es el símbolo del infinito absoluto (se trata sólo de uno de sus significados, ya que, desde otros puntos de vista, tanto el *hâ* como el *alif* pueden tener otras acepciones).



EL LIBRO DE LA EXTINCIÓN EN LA CONTEMPLACIÓN

De un carácter bastante general a pesar de su título, este pequeño tratado de Ibn Arabi puede considerarse como una introducción al estudio de la vía esotérica y al dominio del conocimiento metafísico. Es fundamentalmente una obra de defensa de esta vía y de sus medios propios, presentándola como el "develamiento" o la aprehensión intuitiva de la Divinidad, contra los ataques que sufría por parte del racionalismo filosófico y del oficialismo islámico.

editorial  irio, s.a.

ISBN: 978-84-7808-542-2



9 788478 085422



LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF TORONTO

