

Los

Propósitos Psicológicos

Los Espirituales del Islam

Libro

XXIX

Serge J. Raynaud de la Ferrière

Ediciones MATHESIS

Los Propósitos Psicológicos,
Serge Raynaud de la Ferrière

Propósito Psicológico XXIX: *Los Espirituales del Islam*
Traducción: Hugo Vidal Obregón

Edición Internet Numerada.

Todos los derechos reservados. ©
21 de marzo, 2006

www.sergeraynaud.net

PROPÓSITOS PSICOLÓGICOS

Serge Raynaud de la Ferrière

Libro XXIX

LOS ESPIRITUALES DEL ISLAM

LOS ESPIRITUALES DEL ISLAM

El Islam, al igual que el Cristianismo, no es en su constitución histórica oficial una religión iniciática, aunque existe una Gnosis, una versión iniciática del Cristianismo y del Islam. 1

El fenómeno "Iglesia" tal como se ha constituido en Occidente, con su magisterio, sus dogmas y sus concilios, es incompatible con el reconocimiento de sociedades iniciáticas. Ahora, si bien ese fenómeno no tiene equivalente en el Islam, no se produjo menos un choque entre el Islam oficial y los movimientos Iniciáticos. Por consiguiente, cabría estudiar comparativamente cómo, en ambas partes, lo que marca el punto de partida de la laicización y de la socialización es el rechazo a las formas espirituales que se pueden designar con los términos de "iniciatismo" o esoterismo. 2

Para Henry Corbin¹, esa laicización o secularización apunta hacia algo más profundo que a la separación entre "poder temporal" y "poder espiritual", pues el mismo hecho de asociar las ideas de "poder" y de "espiritual" implica desde ya una secularización inicial y hace que el problema se plantee y siga existiendo, cualquiera sea la solución adoptada. En ese sentido y desde el punto de vista de la historia política, el triunfo del Ismaelismo con los fatimíes fue sin duda un éxito; pero, desde el punto de vista de una religión iniciática eso no podía ser más que una paradoja, ya que el esoterismo Shi'ita recurre a la noción de una jerarquía mística invisible. Una idea profundamente suya es aquella de la "ocultación" (*ghayba*) o ausencia del Imâm² y es probable que esa noción de una jerarquía puramente mística en la doctrina de Ibn' Arabî y en el Sufismo en general lleve la marca original del Shî'ismo. Esa idea ha sobrevivido perfectamente hasta nuestros días en Irán, en el Shaykhismo, y bastaría compararla con la doctrina de Averroes, como averroísmo político, tal como la representa por ejemplo un Marsilio de Padua en el siglo XIV, para apreciar las diferencias. 3

Sin embargo, para que la secularización radical que se anuncia en la obra de Marsilio fuera posible, era necesario que hubiera algo laicizable, pues esa realidad de poder, que el sacerdote reivindica para vérsela finalmente rehusada, deja transponer la ficción al dominio sobrenatural. Otro aspecto a señalar de esa ambigüedad asible-inasible, es el hecho de que el averroísmo haya podido ser el refugio de los pensadores racionalistas que se alimentaban 4

¹ Autor de numerosas obras filosóficas como "Las Obras Místicas de Sohrawardî"; "Avicena y las narraciones visionarias"; "Comentario de la Qasida Ismaelita" etc.

² Imâm es igual a "modelo" o "prototipo". Esa palabra designa generalmente al jefe de una comunidad religiosa; ritualmente, es aquel que preside la plegaria en común.

de la Escolástica tardía de la Escuela de Padua hasta el siglo XVII. Lo cierto es que ni el uno ni los otros habrían podido comprender la espiritualidad de un Ibn' Arabî, la imâmología, la *Walâya* o sacerdocio espiritual del Imâm iniciando a los suyos al sentido esotérico, a la Gnosis de las Revelaciones.

Ante todo, recordemos aquí que los Maestros del Islam no son solamente representantes de una cierta "tradición", sino Místicos, individualidades Espirituales que en sus obras ofrecen una parte de los resultados de su experiencia personal. No se puede negar el aporte considerable del esfuerzo personal de un Árabe de Andalucía como Ibn' Arabî en el siglo XII; o aquel de los iraníes como Abû Ya' qûb Sejestâni en el siglo X, Sohrawardî en el siglo XII, Semnânî en el siglo XIV, Mulla Sadrâ de Shîrâz en el siglo XVII, etc. que no pertenecen a lo que se llama "su tiempo" o la ortodoxia de su tiempo, pues aquí *su tiempo* real no es el tiempo que en Historia se ha convenido en llamar "su tiempo".

En el mundo occidental las cosas se presentaban de tal forma que se asistía a la desaparición del avicenismo³ bajo la marea del averroísmo y ni siquiera se podía sospechar que en el otro extremo del Islam, en el mundo iraní, el avicenismo continuaba prosperando. En efecto, las cosas eran muy distintas en Irán donde no habían dejado huellas ni la "destrucción de los filósofos" por al-Ghazzâlî, ni la restauración del aristotelismo por Averroes, ni aún el combate de la retaguardia donde el filósofo de Córdoba se reveló dispuesto a sacrificar a Avicena ante el teólogo del Islam. Así, el evento que sucedió al sistema de Avicena en Irán, no fue la destrucción de su neo-platonismo por un aristotélico como Averroes (el gran filósofo de Córdoba que quiso encontrarse con el Ibn' Arabî adolescente) sino la instauración de la Teosofía de la Luz (*hikmah al-Ishraq*) como "sabiduría oriental", por Sohrawardî. Además, la influencia determinante que se ejerció sobre el sufismo y la espiritualidad no fue la piadosa crítica agnóstica de al-Ghazzâlî, sino la doctrina esotérica de Ibn' Arabî y de su Escuela. Ahora bien, el fermento espiritual producto de la coalescencia de esas dos escuelas: la del Ishrâq de Sohrawardî y la de Ibn' Arabî, crea una situación que trae a primer plano el problema de las relaciones entre el sufismo y el shî 'ismo; su significado en el Islam se precisa aclarando al uno por el otro.

Hay que insistir primeramente en el hecho de que los ascendientes genealógicos de las ramas del sufismo, finalizan en uno u otro de los Santos Imâmes del shî 'ismo, sea principalmente en el VI° Imâm, Ja 'far al-Sâdiq (en

³ Avicenne (o Avicena) es pseudónimo de Al-Hosseini, el filósofo y matemático que nació en Shiraz (Persia) en 980 y fue asesinado a traición por los allegados de Hamadar en 1057. Siendo médico, también fue llamado por los árabes: "Príncipe de los Doctores" (una de sus obras fue adoptada por la Facultad de Medicina de Montpellier en Francia, bajo el reino de Luis XIV). Fue también el primero en proponer la prueba por nueve para la verificación de las operaciones matemáticas.

765), o bien en el VIII° Imâm, 'Ali Rezâ (en 819). Esa entrada del Shî 'ismo en el horizonte espiritual, orienta una nueva respuesta sobre el problema planteado por la presencia del sufismo en el Islam, especialmente por la interpretación sufí del Corán, pues anuncia una situación casi totalmente descuidada hasta nuestros días en Occidente, capaz de cambiar enteramente las condiciones del diálogo entre el Islam y la Cristiandad cuando los interlocutores son Espirituales. Relacionados a ese conjunto, el triunfo del averroísmo en Occidente y la partida definitiva de Ibn' Arabî hacia el Oriente, figuran como dos acontecimientos a los que Henry Corbin les da una significación simbólica en su texto intitulado "*La imaginación creadora en el Sufismo de Ibn' Arabî*". (Ed. Flammarion, 1958).

Averroes se había inspirado en la idea del discernimiento de los espíritus: hay gente a la cual se dirige la apariencia de la letra (*zahir*), mientras que otros son aptos para comprender el sentido oculto (*bâtin*); él sabía, pues, que se desatarían psicosis y catástrofes sociales al revelar a los primeros aquello que solamente los segundos podían comprender. Esos son respectivamente el exoterismo y el esoterismo, el mismo principio de la enseñanza secreta en Francmasonería; pero, con todo, esa no es aquí más que una aproximación a la "disciplina del Arcano" que se practica en el shî 'ismo ismaelita y a la idea del *ta'will* profesada por el sufismo. Y precisamente, lo que se ha descuidado de considerar es que el *ta'wil* no es una invención de Averroes, y bastaría comparar el modo en que éste lo utiliza con la manera en que lo practican los Esoteristas propiamente dichos para apreciar las diferencias. El *ta'wil* es esencialmente comprensión simbólica, transmutación de todo lo visible en símbolos, intuición personal de la esencia en una *Imagen* que no es ni lo universal lógico ni la especie sensible y que es irremplazable para significar lo que ésta significa.

La situación era, pues, muy diferente en Oriente, particularmente debido a la influencia ejercida por los dos maestros cuyos nombres han sido asociados aquí, no porque sea superfluo nombrar a otros, sino porque ellos tipifican mejor la situación a considerar: se trata del joven maestro iranio Shihâbaddîn Yahya Sohrawardî (1155-1191) y el maestro andaluz Ibn 'Arabî (1165-1240), el compatriota de Averroes que a la edad de 36 años tomó la resolución de partir hacia el Oriente para no regresar. Este hecho cambia de tal manera la situación, que desborda de inmediato el esquema con el que nos hemos contentado demasiado tiempo hablando de "filosofía árabe". Es cierto que esa denominación tiene su justificación lingüística, como cuando hablamos de escolástica "latina", pero ¿qué sucede cuando se trata de incorporar al marco de nuestra historia de la filosofía y de la espiritualidad a autores iranos que han dejado un número considerable de obras espirituales y que no han escrito jamás en otra lengua que en persa...? Así sucede con Nâsir Khosraw (siglo XI)

Azīzoddīn Nasafī (siglo XII), Afzaloddīn Kāshānī, contemporáneo del gran filósofo shī 'ita Nasīroddīn Tūsī (siglo XIII), sin olvidar que el mismo Avicena, siendo iranio, escribía igualmente en persa.

Sohrawardī murió mártir a los 36 años en Alepo, donde temerariamente se había aventurado, víctima de la intolerancia furiosa de los Doctores de la Ley conjurados por Salāhddīn, el fanático personaje de las cruzadas. Su vida, aunque demasiado breve, le permitió realizar el gran designio de resucitar en Irán la sabiduría de los antiguos Persas: la doctrina de la Luz y las Tinieblas. El resultado es esa filosofía, o más bien –etimológicamente- esa “Teosofía de la Luz” (*hikmah al-Ishraq*) en la que se pueden constatar cruzamientos con muchas páginas de la obra de Ibn' Arabī. Realizando ese gran designio, Sohrawardī tenía conciencia de instaurar esa “sabiduría oriental” (que también Avicena se había propuesto), cuyo conocimiento llegó a Occidente en el siglo XIII hasta Roger Bacon. 10

Como lo ha hecho notar muy bien Henry Corbin, habría que llevar a cabo un estudio profundizado de esa suerte de Gnosis en el Islam y en la Cristiandad. Pero desde ya es posible imaginar en la metahistoria un diálogo entre los “Hermanos de la Pureza” de Basora, con sus lazos ismaelitas, y los hermanos de la Rosa-Cruz de Johann Valentín Andrea... ellos se habrían comprendido perfectamente. El nombre de ese teólogo luterano J. V. Andrea (1586-1654) de Wutenberg (Alemania) está casi olvidado en nuestros días, pues él escribió sobre todo bajo el pseudónimo de Rosencreuz y que traducido del alemán ha dado “Rosa-Cruz” y de ahí se han originado numerosas sectas. En cuanto al monje inglés Roger Bacon (1214-1294), todavía hay algunos movimientos “rosacruces” que lo cuentan entre sus miembros fundadores!... Todo eso lo hemos visto precedentemente con más detalles, particularmente en nuestro Propósito N° VII. Sea como sea, es evidente que los Sabios del Islam han tenido una influencia notable en el pensamiento filosófico de Occidente. 11

No obstante, de la obra de Avicena no subsisten más que fragmentos. Sohrawardī estimaba que Avicena no tenía conocimiento de la antigua sabiduría irania y que por consiguiente no estaba en condiciones de realizar bien ese proyecto. En cambio, los efectos de la Teosofía de la Luz de Sohrawardī se han hecho sentir hasta nuestros días en Irán. Uno de sus trazos esenciales es volver indisociables la filosofía y la experiencia mística: una filosofía que no finaliza en una metafísica del éxtasis es una vana especulación; una experiencia mística que no se apoya en una formación filosófica sólida, está amenazada de degenerar y perderse. 12

Los héroes extáticos de esa “teosofía oriental” de la Luz son: Platón, Hermes, Kay-Khosraw, el profeta iranio Zarathustra y el profeta árabe Muhammed. A través de la conjunción de Platón y Zarathustra (Zoroastro), 13

Sohrawardī expresa una intención característica de la filosofía irania del siglo XII y que se anticipa en tres siglos al propósito del célebre filósofo bizantino Gemistos Plethon. Por oposición a los peripatéticos⁴, los *Ishrâqiyûm*, discípulos de Sohrawardī, son designados como “Platónicos” (*Ashâb Al-flatûn*). Ibn ‘Arabî será apodado justamente “El Platónico” o *Ibn Al-flatûn*, “el Hijo de Platón”.

El Sabio en cuya persona el sentimiento fructifica en metafísica del éxtasis y en quien se juntan la plenitud del Saber filosófico y la experiencia mística, es el SABIO Perfecto, el “Polo” (*Qutb*). Es la cúspide de la jerarquía mística invisible sin la cual el universo no podría subsistir. Desde ese momento y con esa idea del Hombre Perfecto (el *Anthropos teleios* del Hermetismo), la teosofía del *Ishrâq* se encontraba espontáneamente orientada hacia el encuentro con el Shî ‘ismo y su imâmología. Esa idea del “Polo” era eminentemente apta para fundar filosóficamente el concepto del Imâm eterno y de sus ejemplificaciones en el *pleroma* de los Santos Imâmes (los “Guías Espirituales”).

Con los maestros de la escuela de Ispahán en el siglo XVI: Mîr Dâmâd, Mulla Sadrâ Shîrazî, Qâzi Said Qommî, etc., el avicenismo *ishrâqî* habría de convertirse en “la” filosofía Shî ‘ita. Sus efectos se han hecho sentir incluso en la forma más reciente de la conciencia filosófica del Imâmismo, la escuela del Shaykh Ahmad Ahsâ ‘î y sus sucesores: el shaykhismo.

Ciertamente, un hecho interesante es determinar en qué medida la influencia de Ibn ‘Arabî es responsable de ese sentimiento gracias al cual el sufismo encuentra quizás el secreto de sus orígenes, como en Haydar Amolî (siglo XIV) quien proclama que el verdadero shî ‘ismo es el sufismo y, recíprocamente, que el verdadero sufismo es el shî ‘ismo.

En su capítulo intitulado “Entre Andalucía y el Irán”, Henry Corbin subraya un trazo característico lleno de simbolismo. Renunciando a prolongar su estadía en aquella Andalucía donde había nacido, Ibn ‘Arabî se puso en marcha hacia el Oriente sin esperanza de regresar. Pero, he ahí que en el extremo oriental del mundo islámico, algunos acontecimientos dramáticos provocan la marcha de otros en el sentido opuesto, pero que toma un sentido simbólico por cuanto avanza, por decirlo así, hacia el encuentro con Ibn ‘Arabî quien a su vez regresa a sus orígenes, siendo el Medio Oriente el lugar de reunión.

Ibn ‘Arabî dejará este mundo en Damasco en 1240, dieciséis años antes de que la toma de Bagdad por los mongoles anuncie el fin del mundo. Hacía ya varios años que frente a los primeros embates del empuje mongol se había

⁴ “Peripatéticos”, del griego *peri* = alrededor y *patein* = marchar. Así, el nombre de “peripatética” dado a la Filosofía de Aristóteles, proviene de la costumbre que tenía el célebre filósofo de enseñar caminando, subiéndolo y bajando constantemente los escalones del Liceo de Atenas.

producido desde el Asia Central, a través del Irán, una afluencia hacia el Medio Oriente. Entre esos célebres refugiados como Najmoddín Dâya Râzi, Mawlânâ Jalâdoddîn Rumí y su padre, etc. se encontraba Najm Kubrâ, uno de los más grandes maestros del sufismo en Asia Central, quien habría de morir como un mártir en China, al tomar la iniciativa de la resistencia contra los mongoles (1220). Ahora bien, es ese mismo Najm Kubrâ quien imprimió al sufismo una dirección especulativa-visionaria que lo diferencia nítidamente del régimen de los piadosos ascetas de Mesopotamia que en los primeros siglos del Islam habían tomado el nombre de Sufíes.

Cada vez que se emplea la palabra *sufi* para designar a los Espirituales del Islam, la etimología se convierte en objeto de controversia dando lugar a nuevas búsquedas. Uno se adhiere por lo general a la explicación dada por varios maestros del mismo sufismo, que enlazan la palabra *sufi* a la palabra árabe *sûf* (lana), ya que la marca distintiva del *Sufi* es el uso de un vestido de lana; de ahí la palabra *tasawwuf* (hacer profesión de sufismo). Pero, ¿es definitivamente satisfactoria esa explicación? Porque se sabe que para las palabras extranjeras introducidas al árabe nunca han faltado gramáticos ingeniosos que sepan conducirlos al esquema de una raíz semítica. En Occidente, algunos orientalistas habían visto en la palabra *Sufi* simplemente una transcripción del griego *sophos* (Sabio). Ahora bien, la palabra árabe *sufiyya* tiene en griego casi la misma ortografía: *Haghia Sophia*. Así, el gran sabio Birûni, en su libro sobre la India escrito en el siglo X, sabía muy bien que la palabra no era de origen árabe y decía que se trataba de una transcripción del griego *sophos*. La evidencia se imponía, tanto más por cuanto al menos la idea del Sabio coincide con la representación que le imponía la hagiografía de Empédocles de Agrigento, quien lo describe como el tipo de Sabio-Profeta cuya importancia se recuerda a menudo.

19



Miguel Asín Palacios ha reunido un importante material en su gran obra "El Islam cristianizado –Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia" (Madrid, 1931), donde se percibe el piadoso sentimiento que inspiró en el gran árabe español ese curioso título que permanece extremadamente preciso en toda la extensión de su obra; sin embargo, estamos enteramente de acuerdo con Henry Corbin cuando señala con mucho acierto que es inexacto emplear con respecto a un Sufi como Ibn 'Arabî, un lenguaje y unas apreciaciones que convendrían más al caso de un monje cristiano; las vocaciones son diferentes y se corre siempre el riesgo de alterar su respectiva originalidad. 20

La existencia terrestre de Abû Bakr Muhammad Ibn al-'Arabî (abreviado, Ibn 'Arabî) comienza en Murcia, al sur-oeste de España donde nació, el 17 de Ramadán del año 560 de la Hégira. A la edad de 8 años el niño se trasladó a Sevilla donde hizo sus estudios. Allí creció y se convirtió en adolescente, llevando la vida feliz que su familia noble y acomodada podía asegurarle. Contrae su primer matrimonio con una muchacha de la cual se expresa en términos de respetuosa devoción, pues ella parece haber ejercido efectivamente una real influencia en la orientación de su vida hacia el Sufismo. 21

En el momento en que él puede rendirse a sí mismo testimonio de su entrada definitiva en la Vía espiritual y de su iniciación a los secretos de la Vida mística, Ibn 'Arabî cuenta con casi veinte años de edad. Desde su encuentro con Averroes en su juventud hasta el día de los funerales del filósofo, Ibn 'Arabî no había vuelto a ver al gran peripatético de Córdoba, al menos en el mundo físico sensible. Pero dejemos que sea el mismo joven Ibn' Arabî, el que habría de ser llamado el "Hijo de Platón", quien nos narre su encuentro con el maestro aristotélico integrista.⁵ 22

"Un buen día, me dirigí pues a Córdoba, a la casa de Abûl-Wâlid Ibn Roshd (Averroes). El había expresado el deseo de encontrarme personalmente pues había oído hablar de las revelaciones que Dios me había acordado durante el curso de mi retiro espiritual y jamás había escondido su sorpresa ante las cosas que le habían contado. Al ver eso, mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió un día a su casa bajo el pretexto de una comisión cualquiera, aunque era en realidad para darle al filósofo la oportunidad de entrevistarse conmigo. En esa época yo era todavía un adolescente imberbe; al entrar, el filósofo se levantó de su lugar y vino a mi encuentro prodigándome las marcas demostrativas de amistad y consideración y finalmente me abrazó. Después, me dijo: "Sí". Yo a mi vez le dije: "Sí". Entonces su alegría aumentó creyendo constatar que yo había comprendido. Pero, cuando yo mismo tomé conciencia de lo que había provocado su alegría, agregué enseguida: "No". 23

⁵ Ese pasaje de los *Fotûhât* se encuentra en la edición de El Cairo 1329, vol.I, pag. 153-154.

Inmediatamente el rostro de Averroes se contrajo y el color de sus rasgos se alteró, pues yo parecía poner en duda lo que él estaba pensando, entonces me planteó esta cuestión: “¿Qué especie de solución has encontrado para la iluminación y la inspiración divina? ¿Es idéntica a aquella que nos dispensa la reflexión especulativa?”. Yo le respondí: “Sí y no. Entre el sí y el no los espíritus toman vuelo fuera de su materia y las nuca se desligan de su cuerpo”. Averroes palideció, lo vi temblar. Él murmuró la frase ritual: *No hay fuerza sino en Dios...* pues había comprendido aquello a lo que yo hacía alusión.

Más tarde, después de nuestra entrevista, Averroes interrogó a mi padre para saber si su opinión coincidía con la que él mismo se había formado de mí o si, por el contrario, difería. Averroes, que era un gran maestro en reflexión y meditación filosófica, había dado gracias a Dios por haberle permitido vivir en un tiempo en que le fue dado conocer a alguien que había entrado ignorante en la retirada espiritual y había salido tal como yo lo había hecho. Es un caso, dijo él, del cual yo mismo había afirmado la posibilidad aunque todavía no había encontrado a nadie que de hecho lo hubiera experimentado. “Gloria a Dios que me ha hecho vivir en el tiempo de uno de los maestros de esa experiencia, uno de aquellos que abren las cerraduras de Sus Puertas. Gloria a Dios que me ha hecho el favor personal de ver a uno con mis propios ojos”.

“En otra ocasión, quise tener una nueva entrevista con Averroes. La Misericordia Divina me hizo aparecer en un éxtasis (*Wāqi ‘a*) bajo una forma tal que entre su persona y yo no había más que un ligero velo a través del cual yo lo veía, sin que él mismo me viese ni supiese que yo estaba allí. El estaba, en efecto, demasiado absorto en su meditación para percibirme. Entonces me dije: “su propósito no lo conduce hacia donde yo estoy.”

“Ya no tuve la ocasión de encontrarlo antes de su muerte que sobrevino en el año 595 de la Hégira (1198) en Marakesh. Cuando sus restos fueron trasladados a Córdoba donde hoy se encuentra su tumba, el ataúd que contenía sus cenizas fue atado a un flanco de la bestia de carga y sus obras fueron colocadas al otro para servir de contrapeso. Yo estaba de pie, atento, y conmigo estaban el jurista y letrado Abûl-Hosayn Mohammad Ibn Jobayr, su secretario Sayyed Abû Saïd (príncipe almohade) y mi compañero Abûl-Hakam ‘Amrû Ibn al-Sarrâj, el copista. Entonces Abûl-Hakam se volvió hacia nosotros y dijo: -“¿No observáis aquello que sirve de contrapeso al maestro Averroes en su montura? ... de un lado el Maestro (*Imâm*), del otro lado su obra, los libros compuestos por él”. Entonces Ibn Jobayr le respondió: -“Oh hijo mío ¿decís que no lo he observado? ¡Ciertamente que sí, bendita sea tu lengua!”. Desde entonces he tomado esa frase de Abûl-Hakam como tema de rememoración y de meditación. Ahora, que soy el único sobreviviente de ese pequeño grupo de amigos –que Dios los tenga en su misericordia-, aún me digo al respecto: “de

un lado el maestro, del otro sus obras. Ah! Cómo quisiera saber si sus esperanzas han sido acogidas! ”.

¿No se encuentra ya Todo Ibn 'Arabî en ese extraordinario episodio? Trastornante de simplicidad, la escena del regreso de los restos mortales a Córdoba tiene la muda elocuencia de los símbolos: a ese maestro, cuyo propósito esencial fue restaurar el aristotelismo en su pureza integral, rinde un último homenaje el que ha sido llamado “Hijo de Platón”, el contemporáneo de los platónicos de Persia (los *Ishrâqiyûn* de Sohrawardî), que inaugurará con ellos, sin que Occidente lo presintiera, algo que precedía y desbordaba los proyectos de un Gemistos Plethon o de un Marsilio Ficino. Y ante aquella escena llena de un simbolismo no premeditado de los libros del filósofo sirviendo de contrapeso a su cadáver, esa interrogación melancólica: “Ah! como quisiera saber si sus votos han sido acogidos!”

27

La respuesta la recibió Ibn 'Arabî algunos años más tarde, pues pedía una larga meditación. Ella anuncia el secreto del cual depende que se realicen los votos del hombre que desea ser el respondiente PARA ese Dios. De ese secreto depende que el alba de la resurrección levantándose en el alma mística, no se convierta en el lúgubre crepúsculo de las dudas, en la alegría cínica de los ignorantes o en la idea de una existencia al fin vencida, pues sin ese secreto los sobrevivientes momentáneos no tendrían más que un espectáculo irrisorio: un paquete de libros equilibrando un cadáver. Pero Ibn 'Arabî sabía que ese triunfo no se obtiene por el esfuerzo de la filosofía racional y tampoco por la unión con “el Dios creado en los dogmas”, tal como lo designa en su léxico – escribe H. Corbin-, sino que depende de un cierto encuentro decisivo, todo personal e irremplazable, apenas comunicable al alma más fraternal y menos aún traducible en un cambio cualquiera de obediencia exterior o de calificación social. Todas sus obras a lo largo de su vida son el fruto de una larga búsqueda y toda la vida de Ibn 'Arabî fue esa misma búsqueda.

28

Hay una estructura secreta que emparenta el estilo de su edificio con aquel que se ha construido igualmente en el Islam oriental, donde el shî'ismo observa el precepto de “no golpear al rostro”, es decir, de conservar la faz exterior irremisible de los símbolos como una salvaguardia contra la tiranía de los ignorantes. Además existe todo aquello que no tiene como prueba de apoyo más que el testimonio personal de la existencia del mundo sutil, como por ejemplo los personajes pertenecientes a la jerarquía esotérica invisible o las relaciones con los seres espirituales que ligan nuestro mundo, o más bien, que ligan cada existencia con otros universos. Tal es la idea que domina el paralelismo de las jerarquías cósmicas en el Ismaelismo y que pervive hasta nuestros días en el Shaykhismo.

29

No cabe duda que la presencia de la conciencia mística es muy anterior, solamente que se la encuentra de nuevo con una variante en el esoterismo del Islam: esa idea de la jerarquía mística. En Ibn 'Arabî, los grados de dignidad o perfección esotérica que componen esa jerarquía, son los siguientes: 1) El *Qotb* (Polo) como el centro alrededor del cual gira la esfera de la vida espiritual del mundo. 2) Dos *Imâmes* ("Guías") que son los vicarios del "Polo" y le suceden cuando éste muere. 3) Cuatro *Awtâd* (Pilares) que ejercen su misión en cada uno de los cuatro puntos cardinales. 4) Siete *Abdâl* (Substitutos) que ejercen la suya en cada uno de los siete climas. 5) Doce *Naqîb* (o Jefes) para los doce signos del zodiaco. 6) Ocho *Najîb* para las ocho esferas celestes. Además, para cada uno de los grados o "moradas" sobre la vía espiritual, existe en cada época un Místico que es el *Polo* alrededor del cual gira la práctica de los actos propios de esa "morada" y de todos los que la ocupan en este mundo.

En fin, durante su vida en esta tierra, Ibn 'Arabî quiso conocer las enseñanzas de numerosos maestros espirituales, shaiks y sufis contemporáneos suyos, con los cuales se encontró; en su *Risâlat al-Qods* ha dejado un verdadero diario de esos encuentros. Su vida itinerante comienza en las cercanías de la treintena. Entre 1193 y 1200 recorre diferentes regiones de Andalucía y hace numerosos viajes de ida y vuelta a África del Norte; encuentros con santos personajes, conferencias místicas, sesiones de enseñanza, marcan las etapas y los itinerarios que repetirá sucesivamente: Fez, Tlemcem, Burgia, Túnez, etc.

En el mes del Ramadân, en 1198 (el mismo año en que había asistido a los funerales de Averroes) nuestro Sheik redactó un opúsculo titulado *Mawâqî al-nojûm* ("Los sitios del poniente de las estrellas"), cuyo contenido anuncia las grandes obras que vendrán. "Con ese libro -dirá en otro lado- el principiante puede pasar por maestro o, más bien, es para el Maestro que este libro es indispensable, porque hay maestros del todo eminentes y ese libro les viene como una ayuda para alcanzar el grado místico más elevado al que puede aspirar un Maestro".

Bajo el manto de los símbolos astronómicos, Ibn 'Arabî describe las Luces que Dios dispensa al Sufî en el curso de las tres etapas de la Vía. La etapa inicial es puramente exotérica y consiste en la práctica exterior de la *sharî 'a*, la religión literal. Nuestro Sheik la simboliza por las estrellas cuyo resplandor se desvanece desde que se levanta la luna llena de las otras dos etapas: aquella durante la cual el Sufî es iniciado al *ta'wîl*, es decir, a la exégesis simbólica que "reconduce" los datos literales hacia lo que éstos simbolizan y de lo cual son precisamente su "cifra"; y aquella en que es por consiguiente iniciado a interpretar los ritos exteriores en su sentido místico y esotérico.

Ahora bien, recordemos que pronunciar la palabra *ta 'wil* debía despertar, de un modo u otro, ciertas resonancias con el *shî 'ismo* cuyo principio escriturario fundamental es que todo lo exotérico, *zâhir*, tiene un lado esotérico, *bâtin*. Eso bastaba, en ambos lados del Islam, para expandir la alarma entre las autoridades celosas de la religión legalista y de la verdad literal... De ahí que no tenga nada de sorprendente que Ibn 'Arabî presintiera que su estadía en Andalucía se le haría imposible. Al peregrinar hacia Oriente sin intención de regresar, él parece desligarse como personificando justamente al héroe de la narración del "*Exilio Occidental*" de Sohrawardî. 34

La segunda fase de su vida itinerante (1200-1223) lo llevará en lo sucesivo a diversas regiones del Próximo Oriente y lo hará detenerse finalmente en Damasco donde pasará en paz los últimos 17 años de su vida, en medio de una labor prodigiosa. Cuando llega a la Mekka, primer término de su peregrinaje en 1201, Ibn 'Arabî tiene 36 años. Esa primera estadía en la ciudad santa le traería una experiencia profunda que se convertiría en la base misma de todo cuanto podemos leer en lo concerniente a la "dialéctica del amor". Fue recibido por un Sheik de noble familia, cuya hija conjugaba el doble don de una extraordinaria belleza física y una sabiduría espiritual. La muchacha fue para Ibn 'Arabî aquello que Beatriz para Dante; ciertamente, ella permaneció para él como una manifestación terrestre o figura teofánica de la *Sophia aeterna*. 35

Esa estadía le da un empuje extraordinario a su habitual productividad y simultáneamente su vida mística se intensifica; las circunvalaciones (reales y mentales) alrededor de la Ka'aba⁶, interiorizada como "centro cósmico", alimentan en él un esfuerzo especulativo que obtiene su confirmación experimental en las visiones interiores y en las percepciones teofánicas. Ibn 'Arabî fue incorporado a la Fraternidad Sufí, como lo había sido ya muchos años antes en Sevilla, pero todo ello no constituía en definitiva más que signos exteriores. El acontecimiento real y decisivo debía ser homogéneo del que había estado al origen de su partida hacia el Oriente y no podía producirse más que por la meditación "alrededor de la Ka'aba", y así como ésta es el "centro del mundo", un acontecimiento semejante no podía ocurrir, en efecto, sino en el "centro del mundo", es decir en el polo del microcosmo interior. 36



⁶ La *Ka'aba* es la piedra sagrada que da lugar a las peregrinaciones de los Musulmanes a la ciudad santa de La Meca. Se trataría de un meteorito caído en los días en que Adán y Eva fueron echados del Jardín del Edén! La *Ka'aba* es también el Templo mismo donde se encuentra esa Gran Piedra Cúbica alrededor de la cual giran los peregrinos besando la piedra

Se califica a menudo a Ibn 'Arabi de "discípulo de Khezzr"; pero ¿quién es Khezzr y qué significa ser *discípulo* de Khezzr? Para responder completamente a la cuestión de saber *quién* es Khezzr, sería preciso reunir un material considerable de proveniencia muy diversa: profetología, folklore, alquimia, etc. Pero debemos limitarnos a ciertos puntos esenciales con el fin de considerar aquí especialmente al personaje del maestro espiritual invisible, reservado a los que están llamados a una afiliación directa con el mundo divino sin ningún intermediario, es decir, sin ligadura justificada por una sucesión histórica de Sheik en Sheik, ni por la investidura de un magisterio cualquiera. Esos puntos son: su aparición en el Corán, el sentido de su nombre en conexión con Elías y a su vez la conexión de Elías con la persona del Imám en el shî'ismo. 37

En la sura XVIII (v. 59-81), Khezzr aparece en el curso de un episodio de peripecias misteriosas cuyo estudio profundizado exigiría una confrontación exhaustiva de los más antiguos comentarios coránicos. Khezzr aparece en esa sura como guía e iniciador de Moisés a la "ciencia de la predestinación". De manera que Khezzr se revela como depositario de una ciencia divina infusa superior a la ley (*sharî 'a*) y por consiguiente superior a Moisés. En efecto, Moisés es un Profeta investido de la misión de revelar una *sharî 'a*, mientras que Khezzr es precisamente quien le revela a Moisés la verdad mística secreta (la *haqîqa*) que trasciende la *sharî 'a*. Y es por eso también que el Espiritual que tiene a Khezzr como iniciador inmediato, se encuentra emancipado de la servidumbre de la religión literal. 38

Si se considera la relación entre el ministerio de Khezzr y el ministerio espiritual del Imám, se descubre en esa identificación de Khezzr con Elías que estamos ante uno de los fundamentos escriturares en que se apoya la aspiración profunda del shî 'ismo. Sólo considerada bajo esa luz, la preeminencia de Khezzr sobre Moisés deja de ser una paradoja, si no Moisés es uno de los seis grandes profetas fuera de rango con el encargo de revelar una *sharî 'a*, mientras que Khezzr no sería más que uno de los ciento veinticuatro mil Nabis que mencionan las tradiciones. 39

Su genealogía terrestre plantea un problema que resiste a todas las tentativas del historiador, pues algunas tradiciones lo presentan incluso como un descendiente de Noé a la quinta generación. De todas maneras estamos menos que nunca en la dimensión cronológica del tiempo histórico, ya que esos acontecimientos deben ser pensados más bien en el '*alam al-mithâl*⁷, sin el cual sería imposible encontrar una justificación racional en ese episodio coránico en el cual Khezzr-Elías se encuentra con Moisés como si fueran contemporáneos. 40

⁷ El *âlam al-mithâl*, "el mundo de las analogías" es el mundo formal, tanto psíquico como corporal ; corresponde al '*âlam al-khayâl* "el mundo de la imaginación".

Entonces ¿cómo seguir a Khezr “a la traza de la historia” en el episodio más característico de su carrera? Se lo ha descrito como aquel que ha alcanzado la Fuente de la Vida, aquel que ha bebido el Agua de la Inmortalidad y no conoce ni la vejez ni la muerte, el “Eterno Adolescente”. Es sin duda por eso que en vez de la vocalización corriente de su nombre Khezr en el uso persa o Khidr en el árabe, sería preferible la pronunciación *Khadir* y explicar con el Profesor Massignon la significación de ese nombre como el “Verdeante”, ya que efectivamente se encuentra asociado con todos los fenómenos de la “viridité” de la Naturaleza. Pero no por ello hagamos de esto un “mito de la vegetación” que nada nos diría sobre el modo característico de percepción de ese fenómeno que comporta justamente la presencia del personaje de Khadir. El modo de percepción de que se trata, es justamente solidario de la extraordinaria preeminencia, en verdad aún inexplicada, acordada al fenómeno del color “verde”, el color litúrgico espiritual del Islam. Se trata en realidad del color de los Alidas, es decir el color shi’ita por excelencia; así, el XII Imám, “el Imám escondido”, el “Señor de ese tiempo” reside actualmente en la Isla Verde, en el Centro del mar de Blancura. 41

El gran Sufi iranio Semnānī (siglo XIV) instaura una fisiología sutil cuyos centros están respectivamente tipificados por los “siete profetas de tu ser”, cada uno de los cuales tiene su propio color. Así, mientras que el “centro” sutil del arcano, el “Jesús de tu ser”, tiene como color el negro luminoso, *aswad nūrānī*, (la “luz negra”), el “centro” supremo, “el misterio de los misterios”, el “Mohammad de tu ser”, tiene por color el verde. 42

Estos 7 “Centros” del Ser nos ponen de nuevo en presencia del sistema Yoga, ya que se pueden relacionar, en efecto, con los siete centros nervo-fluídicos llamados “Chakras” (textualmente “ruedas”), cada uno de los cuales está simbolizado por su respectivo número de pétalos, una sílaba sagrada y un color bien definido. Esos centros de fuerza se ponen en movimiento por la subida de “kundalini” (el poder vital) que los Yoghīs activan gracias a un método especial consistente en: disciplinas (*Yama, niyama*), posturas (*asanas*), control de la respiración y de las sensaciones (*pranayama y pratyahara*), meditaciones y concentraciones (*dharana y dhyana*), para obtener la iluminación total del Ser que de esta manera se funde en la Conciencia Universal, en el estado final llamado “*Samadhi*” (Identificación).⁸ 43

⁸ Hemos analizado detalladamente todas esas prácticas en un amplio volumen: nuestra Obra “*Yug Yoga Yoguismo*” (*Una Matesis de Psicología*).

Naturalmente, ese mecanismo puede ser puesto en paralelo con otros métodos, como aquellos de la Qabbalah y de la enseñanza esotérica tradicional⁹ con sus siete grados de iniciación (ver de nuevo los Propósitos Psicológicos II y X). También hemos atraído la atención sobre ese peregrinaje “interior” y “exterior” al describir el ascenso a través de los 7 ríos sagrados en analogía con el perfeccionamiento de los 7 “centros” del Ser y que permite elevarse poco a poco en los 7 grados iniciáticos, como lo hemos detallado ya en el Propósito Psicológico IV.

44

Para regresar a la definición del nombre de *Khadir*, citemos uno de esos prônes donde el shî'ísmo demuestra su aptitud para abrazar el sentido secreto de todas las Revelaciones, pues el Imâm enuncia todos los nombres con los cuales fue conocido sucesivamente en todos los pueblos, tanto entre los pueblos que tienen un Libro revelado (*ahl al-Kitâb*), como en todos los otros. Dirigiéndose a los Cristianos, él declara “Yo soy aquel cuyo nombre en el Evangelio es Elías”. He ahí que el shî'ísmo, en la persona de su Imâm, se proclama el testigo de la Transfiguración: el encuentro de Moisés con Elías-Khezr como su iniciador en el sura XVIII, tiene por antitipo la entrevista de Moisés con Elías (el Imâm) sobre el Monte Thabor. Esa tipología es de una extraordinaria elocuencia en cuanto a las intenciones de la conciencia shî 'ita. El esoterismo ismaelita conoce incluso otro prône donde el Imâm proclama: “Yo soy el Cristo que cura a los ciegos y los leprosos (lo que quiere decir el segundo Cristo observa el glosador) Yo soy él y él es yo”. Por otro lado, dado que al Imâm se le designa inclusive con el nombre de Melquisedek, se presiente fácilmente la conexión entre esa imamología y la cristología de los cristianos melquisedekianos que veían en ese personaje sobrenatural al verdadero “Hijo de Dios”, el Espíritu Santo.

45



⁹ Los Ismaelitas tienen *Dais* (Instructores) quienes enseñan igualmente según 7 grados, con lecciones de un esoterismo tradicional que eleva cada vez al adepto a un nivel superior, hasta la libre práctica y creencia.

Los grados de iniciación conferidos por una Orden Esotérica no son en realidad más que la confirmación de un estado ya alcanzado, como hemos tenido la ocasión de decirlo en diversos pasajes. A ese mismo título, los peregrinajes no son sino el rito exterior de un plan iniciático a completar, pues el traslado geográfico de una ciudad a otra no tiene valor alguno si el "peregrino" no se encuentra en un cierto estado de espíritu (conciencia pura, meditación, plegarias, etc). A menudo el viaje fue inclusive remplazado por una corta marcha en la iglesia primitiva en cuyo enlozado se encontraba esquematizado el itinerario de aquella gira santa. Esa es también la razón de los laberintos, de los mandalas, etc. Lo que cuenta es el "peregrinaje" *interno*, la función psicosomática de una purificación física y psíquica, indispensable para alcanzar el nivel espiritual necesario a elevación del Alma hacia la Conciencia Cósmica.

46

El grado de iniciación concedido por un Maestro no sirve sino para situar al discípulo sobre la Vía; no es una recompensa, ni siquiera un valor exactamente concordante, sino que es al discípulo a quien le corresponderse *disciplinarse* y, al mismo título que el Maestro, buscar siempre la maestría de sí mismo. Por otra parte, no es el Maestro quien escoge a sus discípulos, sino el discípulo quien escoge a su Maestro. De ahí el precepto bien conocido según el cual "sólo cuando el discípulo está preparado aparece el Maestro". En la India, el "Gurú" (textualmente "disipador de tinieblas") no traspasa sus cualidades al discípulo, él no hace más que prepararle la Vía. En efecto, las cualidades inherentes a los maestros no son necesariamente traspasadas al discípulo, a menos que éste "se identifique" con su Maestro hasta el punto de *comunicarse* intensamente y confundirse en el mismo Aura.

47

Para un verdadero discípulo no es indispensable la presencia física del Maestro, así como tampoco es necesario el árbol para degustar el sabor de un fruto... "es por los frutos que se reconoce el árbol" se ha dicho...Sin embargo, el hecho de elegir a su Maestro no le otorga al alumno un grado de iniciación, a menos que éste sepa ya exactamente lo que implica ESCOGER SU MAESTRO en un sentido real...es decir, seguir las "huellas" del Maestro y sobre todo asimilar su enseñanza, no a la *letra*, no textualmente, sino más bien en el *espíritu*, psicológicamente...Reconocer, pues, ante todo, el valor (la "situación" esotérica) del Maestro.

48

Ese es precisamente el sentido que conviene dar al hecho de *ser* discípulo de Khadir. Y ese sentido es tal que, por una parte, la persona de Khadir no se resuelve en un simple esquema-arquetipo y por otra, que su presencia se comprueba justamente en una relación que hace de su persona un arquetipo. Fenomenológicamente, para que esa relación *se muestre*, se necesita una situación que le corresponda en los dos términos que la fundan. Esa relación

49

implica que Khadir sea probado simultáneamente como una persona y como un arquetipo, es decir como una persona-arquetipo. Como arquetipo, la unidad y la identidad de la persona de Khadir se concilian con la pluralidad de sus ejemplificaciones en aquellos que a su vez *son* Khadir. Tenerlo por maestro e iniciador, es tender a ser lo que él mismo es. Khadir es el maestro de todos los que no tienen maestro, porque él *muestra* a todos aquellos de los cuales él es el maestro, cómo *ser* lo que él mismo es: aquel que ha alcanzado la Fuente de la Vida, el Eterno Adolescente, o como lo precisa la narración de Sohrawardī: “si tú **eres** Khezh...” Aquel que ha alcanzado la *haqīqa*, la verdad mística esotérica que domina a la Ley, se emancipa de la religión literal.

Khadir es el maestro de *todos* aquellos, porque muestra a *cada uno* cómo realizar el estado espiritual que él mismo ha alcanzado y que él tipifica. Su relación con cada uno es la relación del ejemplar, o del ejemplificado, con el ejemplificante. Así, él puede ser a la vez su propia persona y un arquetipo. Es siendo lo uno y lo otro que puede ser el maestro de cada uno, porque él se ejemplifica tantas veces como tiene discípulos, ante los cuales su papel es revelarles a cada uno su propio Si. 50

Un verdadero Maestro no tiene un dogma especial, expone diferentes teorías y enseña a cada uno según lo que necesita, no exactamente según lo que merece, sino más bien según lo que cada uno debe alcanzar. Se ha dicho que una vez que Jesús había hablado, cada uno se alejaba satisfecho. Se trata, muy seguramente, de que cada uno había recibido “su parte” de enseñanza, ya que si bien Jesús decía las mismas cosas para todos, no es menos cierto que unos habían tomado tal cosa, mientras que otros habían realizado tal otra. O sea que en su discurso había una porción correspondiente para cada uno. Ya se ha señalado, por otra parte, que sus discípulos le hicieron notar que unas veces hablaba en parábolas y otras veces más claramente, y en fin, que a veces decía ciertas cosas de una manera y otras veces de otra; el Cristo respondió: “algunos tienen oídos para oír y otros no...”. En efecto, la Misión de un Maestro no es traer a cada quien lo que espera, sino prepararlo bajo los términos que le han señalado los designios divinos. 51

El valor del Maestro es igual para todos, por cuanto cada uno toma de ese valor según su nivel y sus aptitudes; pero el valor del Maestro es diferente a los ojos de cada uno según sea su aspiración. Por otra parte, un Gran Iniciado conoce el grado de sus discípulos y reserva una enseñanza más profunda para aquellos que están llamados a una más alta evolución. De ahí que el Cristo Jesús no diera todas las instrucciones de una sola vez y que en ciertas ocasiones haya dicho a sus discípulos: “Ahora no estáis aún suficientemente preparados para que pueda enseñaros las grandes verdades esotéricas, todavía es preciso 52

que os perfeccionéis, que meditéis, que estudiéis, que os purifiquéis y poco a poco estaréis aptos para comprender los grandes valores iniciáticos...”.

Es así que, por ejemplo Juan, nos relata en su Evangelio (XVI-12) que el Cristo había dicho: “Tengo aun muchas cosas que deciros, pero no podéis sobrellevarlas por el momento”. Así pues, un Maestro “dirige” a sus discípulos según lo que cada uno puede soportar, es decir según lo que cada uno puede aceptar, comprender y asimilar. Es así que la “dirección” de *Khadir* no consiste en conducir uniformemente a todos sus discípulos al mismo término, a una sola teofanía idéntica para todos, como si se tratara de un teólogo propagando un dogma. El conduce a cada uno a su propia teofanía, aquella de la que solamente cada uno puede ser el testigo, y esto porque corresponde a su “Cielo Interior”, a la forma propia de su ser, a su individualidad eterna (*‘oyn thâbita*), es decir a lo que Abû Yazîd Bastâmî llama la “parte allocia” de cada uno de los Espirituales. En los términos de Ibn ‘Arabî, ésta corresponde a uno de los Nombres Divinos con el que cada uno está investido, es decir el Nombre bajo el cual cada uno conoce a su Dios y bajo el cual su Dios le conoce en la correspondencia del *Rabb* y el *marbûb*, del Señor de amor y su vasallo. En el léxico de Semnânî la cosa se enuncia diciendo que el ministerio de *Khadir* consiste en hacerte llegar al “*Khadir* de tu ser”, ya que es en esa profundidad interior, en ese “profeta de tu ser” que surge el Agua de la Vida, al pie del Sinaí místico, polo del microcosmo, centro del mundo, etc.

53

He aquí, que para algo tan importante como el episodio de la investidura mística, tal como pasó en el año 601 de la hégira (en 1204 de la era cristiana) hay que cederle la palabra al mismo Ibn ‘Arabî. (*Fotûhât*, vol. I, p.187).

54

“Esa relación con *Khadir*, la ha experimentado Ali ibn Abdollah ibn Jâmî uno de nuestros shaykhs que se encontraba en el número de los discípulos de Ali al-Motawakkil y de Abû Abadallah Albân. El shaykh habitaba en un jardín que poseía en los alrededores de Mosul, donde Khezr lo había investido del manto en presencia de Qadîb Albân. Fue en el mismo lugar del jardín en que Khezr lo había investido, que el shaykh me invistió a su vez, observando el mismo ceremonial que había observado *Khadir* al conferirle la investidura. Yo había recibido ya esa investidura, aunque de manera indirecta, de manos de mi amigo Taqioddîn ibn Abdirrahmân, quien la había recibido a su vez de manos de Sadroddîn, Shaykh de los shaykhs en Egipto... cuyo abuelo la había recibido de Khezr. Fue a partir de ese momento que me puse a hablar de la investidura de la *khirqâ* (el manto sufí) y a conferírsela a ciertas personas, porque había constatado a qué precio daba *Khadir* ese rito. Antes yo no hablaba de ese manto tan conocido ahora, ya que efectivamente el manto es para nosotros un símbolo de compadraje, el signo de que uno comparte la misma cultura espiritual, la práctica del mismo *ethos*... Entre los maestros en

55

mística se ha expandido la costumbre de que cuando discernen alguna deficiencia en un discípulo, el shaykh se identifica mentalmente con el estado de perfección que se propone transmitir. Una vez que ha operado esa identificación, se despoja del manto que tenía puesto en el momento de realizar ese estado espiritual, e inviste con él al discípulo cuyo estado espiritual quiere perfeccionar. Lo que le comunica es el estado espiritual que ha producido en sí mismo, de manera que esa perfección se encuentra realizada en el estado del discípulo. Tal es el rito de la investidura que se conoce entre nosotros, y que nos ha sido transmitida por medio de los más experimentados de nuestros shayks.”

Ese comentario por medio del cual Ibn ‘Arabí muestra la significación del rito de la investidura del manto, aclara al mismo tiempo la trascendencia que conlleva el hecho de recibir la investidura de Khadir en persona, sea directamente o a través de un intermediario. Aquello que se cumple en ese rito no es una simple afiliación, sino más bien una identificación con el estado espiritual de Khadir. Es en el momento de esa identificación que el iniciado satisface la condición que el Ángel indicaba a Sohrawardî que se requería para cruzar la montaña de Qâf y llegar a la Fuente de la Vida: “Si tú *eres Khezzr*, esa montaña de Qâf tú también puedes sin pena superarla.” De ahí en adelante el místico es Khadir, pues alcanza el “*Khezzr*” de su ser”. Fenomenológicamente, la experiencia así vivida requiere una representación en que la presencia real de Khezzr sea probada simultáneamente como una persona y como un arquetipo o, más precisamente, como una persona-arquetipo. Ya hemos analizado más arriba esa situación y mostrado cómo se desvanece el dilema cuando se plantea en términos de lógica formal.

56

Esa investidura tiene la misma significación que la entrega de la capa entre los Templarios por ejemplo, o en las otras Ordenes Místicas tanto como en la entrega de la “guerrúa” en la India. Se habrá comprendido bien que la importancia no está tanto en el ceremonial como tal, pues su valor reside en un orden de ideas mucho más elevado. Ocurre lo mismo con los actos de iniciación para un ascenso de grado, ya que no es por una simpatía o aún por una afinidad del Maestro con el discípulo que se decide un grado iniciático, sino más bien por una confirmación del nivel espiritual que debe ser alcanzado por el discípulo en un mundo esotérico. Es, de alguna manera, la delegación de un poder divino que puede incluso ser extraño al juicio de quien otorga el nuevo grado. La nominación no es debida a las cualidades del razonamiento sino a las facultades psíquicas que están, por supuesto, más allá de una simple condecoración por servicios rendidos.

57

Destaquemos con cuidado toda la trascendencia de las circunstancias indicadas por Ibn ‘Arabí: la investidura del manto puede ser recibida

58

directamente de manos de Khadir; o por intermedio de alguien que la haya recibido directamente de Khadir o incluso de alguien que la haya recibido de ese primer intermediario. Eso no cambia en nada la significación *transhistórica* del rito, tal como nos empeñamos en hacerlo comprender aquí. Además, en esta ilustración asombrosa encontramos que se observa siempre el mismo ceremonial de investidura que ha observado Khadir; Ibn 'Arabí lo deja desgraciadamente envuelto en el misterio.

En todo caso, el rito implica que la identificación buscada no apunta al estado espiritual o estado de perfección determinado de alguna manera por el shayk que transmite la investidura, sino al estado del mismo Khezr. Que haya uno o varios intermediarios o que no haya ninguno, la afiliación directa por identificación con el estado de Khadir se cumple en el orden *longitudinal*, religando lo visible a lo invisible. Siendo vertical con respecto al orden *latitudinal* de las sucesiones, generaciones y conexiones históricas, esa afiliación es y permanece como una afiliación directa al mundo divino, que trasciende todos los lazos y convenciones sociales. Es por eso que la significación permanece transhistórica (como un antídoto contra la obsesión del "sentido de la historia").

En su obra principal "*Fuçûs al-Hikâm*" (o, "*Las gemas de la Sabiduría de los Profetas*") que ya hemos analizado en parte en nuestro Propósito precedente, Ibn 'Arabí precisa el espíritu con que escribió su obra: "Yo no soy ni un profeta (*nabî*) ni un Enviado (*rasûl*), sino simplemente un heredero que trabaja y cimienta el campo de su vida futura."

Los veintisiete profetas (de Adán a Mahoma) a quienes se han consagrado respectivamente los capítulos, no están encarados en su realidad empírica de personajes históricos, sino que han sido meditados como tipificaciones de "sabidurías" a las que sus nombres sirven de índice y titulación, o de las cuales sus nombres fijan la tonalidad. Es pues con su individualidad metafísica, con su "*heccidad eterna*", que es preciso relacionar la propiedad de su respectiva sabiduría. Ese libro es sin duda el mejor *compendium* de la doctrina esotérica de Ibn 'Arabí y su influencia ha tenido una trascendencia inconmensurable.

Todavía le faltaba al Shaykh terminar el libro de los *Fotûhât*, un libro del cual se ha dicho que es la "*Biblia del esoterismo en el Islam*", tal como el *Mathnawí* místico de Jalâloddîn Rûmî que ha sido calificado de "Corán en persa". La primera idea de la obra se remonta a su primera estancia en la Mekka y se vincula con las inspiraciones y visiones mentales que hicieron eclosión en el alma del autor durante la realización de las giras rituales alrededor de la Ka'aba, ya sea la interiorización del rito efectuado *in corpore*, o bien su repetición mental. Y hemos señalado ya el lazo entre esos momentos teofánicos

cerrados en torno a la Ka'aba, mentalmente transfigurada e imaginativamente percibida y realizada como "centro del mundo."

Esa "Suma" de teosofía mística a la vez teórica y experimental, encierra desarrollos especulativos a menudo profundos, suponiendo en el lector una perfecta información filosófica; ella encierra también todos los elementos de un *Diarium espiritual* que trae finalmente una cuantiosa información relativa al sufismo y a los maestros espirituales conocidos por Ibn 'Arabī. Las seis grandes divisiones anunciadas en el encabezamiento de la obra tienen por tema respectivamente: 1) Las doctrinas (*ma'ārif*); 2) Las prácticas espirituales (*mo'āmalāt*); 3) Los estados místicos (*ahwāl*); 4) Los grados de perfección mística (*manāzil*); 5) Las *consociaciones*¹⁰ de la divinidad y del alma (*monāzalāt*); 6) Las estancias esotéricas (*maqāmāt*).

63

A pesar de las proporciones enormes de su obra, con sus quinientos sesenta capítulos en la edición del Cairo, 1329, que se extienden a lo largo de unas tres mil páginas de formato grande, Ibn 'Arabī nos previene: "A pesar de la extensión de este libro y del gran número de sus secciones y capítulos, no he agotado ni uno solo de los pensamientos o doctrinas que profeso en lo concerniente al método sufí; con mayor razón todavía ¿cómo podría agotar el asunto por entero? En mi trabajo solamente me he limitado a poner en claro y de una manera abreviada, algunos de los principios fundamentales en que se basa el método, manteniendo el justo medio entre la vaga alusión y la completa y clara explicación."

64

Ibn 'Arabī murió apaciblemente en Damasco el 28 Rabī 'II-638 h. (el 16 de Noviembre de 1.240) rodeado de su familia, sus amigos y sus discípulos sufíes. Fue enterrado al norte de Damasco en el arrabal de la *Salihīya*, al pie del monte Qassioun. La curva de su vida concluye satisfaciendo fielmente su norma inmanente, ya que el sitio mismo donde fue enterrado Ibn 'Arabī, allí donde todavía hoy reposan sus restos junto a los de sus dos hijos, era ya un lugar de peregrinaje que los musulmanes tienen por santificado por todos los profetas, pero especialmente por *Khezr*.

65



¹⁰ Nota de la Edición de Internet. El Término "consociaciones" no existe en castellano, se lo puede asimilar a los puntos de referencia común entre dos cosas; filosóficamente asimilable a las asociaciones mutuas y exclusivas entre dos conceptos.

Puede ser interesante analizar la situación del esoterismo en el Islam y en el Cristianismo respectivamente y discernir en qué medida ambas situaciones son homologables. Henry Corbin ha señalado con razón que tratar a fondo semejante cuestión necesitaría un gran libro cuya hora todavía no ha llegado: demasiadas cosas quedan por ser estudiadas. El sentido de la cuestión a tratar, debe ser buscado esencialmente en lo que concierne al sufismo en tanto que fenómeno. Pero hacer una fenomenología no consiste en deducir causalmente algo y tampoco en reducirlo a otra cosa, sino en investigar y discernir lo que se nos muestra en el fenómeno como tal y en ese acto sacar a luz las intenciones implícitas en aquello que se muestra. Para eso es preciso tomarlo como una percepción espiritual y, en ese sentido, como un antecedente tan inicial y tan irreductible como la percepción de un sonido o un color.

66

Ahora bien, el fenómeno que se devela aquí, es el de la conciencia del místico mostrándose a sí misma el sentido interno y escondido de una revelación profética, porque aquí la situación propia del místico es la de encontrarse envuelto en un mensaje y una revelación profética. Así, lo que va a caracterizar la situación del sufismo es precisamente esa conjunción e interpenetración entre religión mística y religión profética. Ella no se puede concebir en otra parte que entre los *Ahl al-Kitáb* o "pueblos del Libro", es decir en la clase de comunidad cuya religión se fundamenta en un Libro revelado por un Profeta, y esto porque el Libro celeste impone la tarea de comprender su *verdadero sentido*. Es cierto que se pueden establecer homologías de ciertos aspectos del sufismo con algunos aspectos del budismo por ejemplo, pero esas homologías no se pueden obtener nunca en el mismo grado que en el caso presente en que se establecen, como, entre el sufismo y la situación de los Espirituales en otra comunidad de *Ahl al-Kitáb*.

67

Es justamente ahí que se anuda la conexión original y esencial entre el shi'ísmo y el sufismo. En efecto, la afirmación según la cual a todo lo que es aparente, literal, exterior, exotérico (*zahír*), corresponde algo escondido, espiritual, interior, esotérico (*bátin*), pertenece a la reivindicación escrituraria que se encuentra en la base misma del shi'ísmo como fenómeno religioso. Esa afirmación, que es el postulado del esoterismo y de la hermenéutica esotérica (*ta'wíl*), no cuestiona la cualidad del Profeta Mahoma como "sello de los profetas y de las profecías". Si bien el ciclo de la Revelación profética está cerrado y ya no se espera una nueva *sharí'a* o Ley religiosa, la Revelación constituye un texto cuya forma literal y aparente ofrece algo que jamás se agota: la virtualidad de la acción de las personas que lo hacen pasar al acto. Tal es el ministerio del Imâm y los suyos. Un ministerio de naturaleza iniciática cuya función es iniciar al *ta'wíl*, siendo pues esa iniciación al *ta'wíl* la que marca el nacimiento espiritual. Pero si bien la Revelación profética esta cerrada, el *ta'wíl* o la *intelligentia spiritualis*, permanece abierta. Es precisamente la

68

reivindicación de esa *intelligentia spiritualis* la que opera la conjunción entre religión profética y religión mística.

Una vez que conocemos algunos aspectos del esoterismo en el Islam, podemos disponer de una base de comparación para plantear el problema de saber si existe en el cristianismo una situación homologa que podría ser la de un "esoterismo cristiano". 69

H. Corbin, pretende que en la misma medida en que esa última expresión puede tomar, según el auditor, una resonancia insólita y hasta irritante, plantea una cuestión imposible de eludir. Se trata de descubrir en una comunidad de *Ahl al-Kitâb* como el Cristianismo, la manifestación de un fenómeno comparable al fenómeno del esoterismo en el Islam. Ya hemos visto que éste reivindica la existencia de un sentido oculto y por consiguiente la necesidad de una hermenéutica profética. He ahí que al considerar eso mismo con respecto al Cristianismo, una primera observación se impone: la Gnosis cristiana nos ha transmitido textos que resguardaban la enseñanza secreta dispensada por Jesús a sus discípulos. Ahora bien, la idea de esa gnosis secreta tiene por homóloga la idea shí'íta de la iniciación al sentido esotérico de la revelación coránica impartida por el Imâm. 70

Pero el hecho que domina en el cristianismo y que se desprende del problema planteado aquí, es que a partir de la condenación del movimiento montanista en el siglo II, se ha encontrado cerrada, al menos POR y PARA la Gran Iglesia, no solamente toda posibilidad de una revelación profética, sino incluso toda iniciativa de una hermenéutica profética. A partir de ese instante la autoridad de la Gran Iglesia substituye a la inspiración profética individual. Esa autoridad presupone la existencia de un magisterio dogmático que ella misma legitima: el dogma enuncia todo lo que tiene que decir y también todo lo que cabe o puede ser dicho... Ya no hay lugar para los "discípulos de Khezr" y el esoterismo habrá perdido así su concepto y su razón de ser. 71

A primera vista, ese rasgo basta para marcar una profunda diferencia con el Islam que no ha conocido jamás ni magisterio dogmático, ni Concilios. Ni siquiera el Imâmato shí 'íta tiene la naturaleza de una autoridad pontificia dogmática, sino más bien de una fuente, no de definiciones dogmáticas sino de la inspiración del ta'wíl, ya que son *todos* los adeptos de cada uno de los grados de la jerarquía esotérica, los que forman ese "Templo de Luz" del Imâmato que de grado en grado presenta el aspecto de un compadraje iniciático. 72

Y el autor de la "Imaginación Creadora..." continúa: Hay concomitancia entre el advenimiento de la conciencia histórica y la formación de la conciencia dogmática. El síntoma más característico es el dogma fundamental de la Encarnación en el Cristianismo bajo la forma oficial que le han dado las definiciones de los concilios. Esto, porque la Encarnación se considera un 73

hecho único e irreversible que se inscribe en la trama de los hechos materiales: Dios se ha encarnado en persona en un momento de la historia, y eso es algo que “ya pasó” cronológicamente con fechas señalables. Ya no hay misterio y por consiguiente ya no es necesario el esoterismo. Es por eso que todas las enseñanzas secretas del Cristo a sus discípulos, fueron relegadas públicamente a los Apócrifos con todos los libros gnósticos: ellos no tenían nada que hacer con la historia. Ahora, si bien esa encarnación de “Dios en persona” cuenta con una historia empírica e incluso con la conciencia histórica que le es concomitante, tales representaciones han permanecido ajenas al Oriente tradicional, del cual se ha dicho a veces que era monofisita y otras que era docetista; pero en realidad, ambas calificaciones provienen de la misma manera de percibir el fenómeno.

Todo el esoterismo en el Islam, tanto en el shí'ismo como en el sufismo, conoce en cambio una antropomorfosis divina, es decir la Manifestación de la divinidad bajo una forma humana que le es esencial. Pero se trata de una antropomorfosis que se cumple “en el Cielo”, en el plano de los universos angélicos; el *Antropos* celeste no tiene que “encarnarse” sobre la tierra, sino que se manifiesta como figura teofánica que imanta a los suyos que lo reconocen, hacia su ascensión celeste. Por todas esas huellas, la Imamología señala tanta afinidad con una cristología del tipo ebionita o gnóstica (10), como ajena se muestra a toda cristología paulina. Con su *teofanismo*, Ibn'Arabí nos mostrará que con las teofanías no se hace ni la historia, ni la filosofía de la historia, porque su tiempo no cae en los tiempos de la historia. Dios no tiene que descender a la tierra sino que El “levanta” a los suyos, de la misma manera que ha “levantado” a Jesús por sobre el odio de los que tenían la ilusión de darle muerte. (Corán, IV-156). Eso, el esoterismo de la Gnosis en el Islam lo ha sabido siempre y es por ello que la exclamación fatídica “Dios ha muerto”, no puede aparecer sino como una pretensión ilusa de gente ignorante de la verdad profunda de ese “docetismo” por el cual nuestras historias parecen tan irrisorias.

Si en el Cristianismo la inspiración de nuevas revelaciones proféticas ha sido definitivamente cerrada con la condenación del movimiento montanista (11), hay, en revancha, algo que jamás se podría agotar: esa hermenéutica profética que en cada individualidad espiritual da testimonio de la vitalidad del Verbo, quizás demasiado poderosa para ser contenida dentro de los límites tolerados por las definiciones dogmáticas pre-establecidas. Es en esa comunidad de la hermenéutica profética del ta'wíl que debemos insistir para recoger antecedentes que permitan homologar la situación del esoterismo en el Islam con la situación respectiva del esoterismo en el Cristianismo.

Por otra parte, lo que hemos aprendido en lo concerniente a los “discípulos de Khadir” y a la significación transhistórica de la afiliación que los religa verticalmente a la invisible asamblea celeste, implica la idea de una tradición cuya dirección es vertical (o *longitudinal*), del Cielo a la Tierra; una tradición cuyos momentos son independientes de la causalidad del tiempo físico continuo, pero que se revela por medio de aquello que Ibn ‘Arabî designa como *tajdid al-khalq*, es decir por medio de la Teofanía en la recurrencia del acto creador. El contraste entre ambos conceptos de *tradición* podría traducirse iconográficamente por medio del contraste entre una imagen, cuyos elementos están dispuestos según las leyes de la perspectiva clásica y una imagen cuyos elementos se superponen unos sobre otros en un plano de proyección vertical (como en la óptica de la pintura china o en aquella de numerosas imágenes orientales de la pintura india, persa, árabe, etc.).

Una ilustración muy hermosa al respecto, es una imagen contenida en un manuscrito persa del siglo XVI (Biblioteca Nacional, París, supl. Persa 1389, fol.19) que contiene el poema (*Fotúh al-Haramayn*) de Mohyi Lâri (1527) y describe los lugares santos de Medina y la Meca, así como las prácticas a observar mientras se cumple el peregrinaje. No es sin razón que ese procedimiento iconográfico ha sido comparado con las representaciones iraníes del Paraíso (hay que recordar que la palabra nos viene del Persa y que figurando en el Avesta bajo la forma de *pairi-daéza*, nos ha sido transmitida por intermedio del griego *paradeisos*). Ahora bien, la iconografía de ese motivo iraní por excelencia, figura un cercado de árboles plantados en *hortus conclusus*, en el centro del cual (“centro del mundo”) se levanta un pabellón que sería el homólogo de la Ka’aba.

Con referencia al contraste que tomamos aquí como símbolo, el procedimiento iconográfico del cual proviene esa imagen, sugiere subrayar brevemente lo siguiente: La escenografía no comporta, como en la perspectiva clásica, un primer plano tras el cual retroceden y disminuyen los planos secundarios, como el pasado y el futuro con relación al presente en el *nunc* histórico de nuestra representación evolutiva lineal. Todos los elementos, cada uno con su propia dimensión, se representan estando “presentes” perpendicularmente cada vez al eje de la visión del contemplador. Ahora bien, el contemplador no tiene que inmovilizarse en un punto de vista único que tendría el privilegio de ser “actual” para desde ese punto fijo levantar los ojos, sino que más bien es él mismo quien necesita *elevase* para cada uno de los elementos representados. De manera que la contemplación se convierte en el itinerario mental de una realización interior.

La imagen hace las veces de un “*mandala*” porque cada uno de los elementos se presenta, no en tanto que *teniendo* una disminución, sino como

siendo su dimensión propia. Visitarlos es entrar en un mundo multidimensional, efectuar las trasgresiones en el *ta'wîl* a través de los símbolos. El conjunto forma cada vez la unidad de un tiempo cualitativo donde pasado y futuro están simultáneamente en el presente. De ahí que, lejos de corresponder a la perspectiva de la conciencia histórica, esa iconografía responde en compensación a la "perspectiva" por la cual se orienta el discípulo de Khadir, es decir aquella que mediante el rito simbólico de las circunvalaciones le permite alcanzar el centro del mundo.

En fin, con referencia al concepto de Tradición esbozado hace un instante, si se busca en los ambientes espirituales de la cristiandad algo con lo que se pueda homologar la *dimensión* de una tradición tal, no faltan los testimonios como tampoco los signos por los cuales se lo puede reconocer. La idea de unir en un mismo estudio esas comunidades del *ta'wîl* no parece haber figurado hasta ahora en los programas de investigación de las ciencias religiosas. Sin embargo, si se considera por ejemplo la historia de Adán en el Génesis o la historia de los profetas, se encuentra que hay algo común entre la manera en que Jacob Boehme, J.G. Gitchtel, Valentino Weigel, Swedenborg y todos sus discípulos, leen y comprenden esa historia, y la manera en que la comprende un teósofo ismaelita, un Ibn'Arabî, un Semnânî o un Mullâ Sadrá. Cuando estos últimos leen esa misma historia en el Corân, la comprenden como siendo la historia espiritual del hombre "celestial" cumpliéndose en un tiempo propio en el que están permanentemente "en el presente". Al mismo tiempo revalorizan sustancialmente esos libros que nosotros llamamos apócrifos y algunos de cuyos fragmentos han pasado al texto coránico.

80

Tanto en la Cristiandad como en el Islam han habido siempre discípulos de Khezr. Quizás lo que todos tienen en común es la percepción de un conjunto cuya unidad exige perspectivas, profundidades, transparencias y llamadas que los "realistas" de la letra o del dogma no solamente no necesitan, sino que se rehúsan a ver. Y ese contraste resulta ser más fundamental que toda oposición condicionada por el clima de una época, ya que todo ese pretendido "realismo" aparece a los ojos de los "esoteristas" como careciendo de una dimensión, o más bien de las múltiples dimensiones del mundo que descubre el *ta'wîl*, como las 7 profundidades del sentido esotérico, y que son por otra parte idénticas a los "siete profetas de tu ser" de Semnânî.

81

En efecto, no se trata de construir ese mundo multidimensional, sino de descubrirlo en virtud de un principio de equilibrio y de armonía. La Gnosis ismaelita procede a ese descubrimiento intuitivo poniendo en acción la ciencia universal de la Balanza, como para indicar que en virtud del equilibrio lo visible tiene su contrapeso necesario en lo invisible. De manera que los teósofos de la Luz, al interpretar esotéricamente las leyes geométricas de la óptica del

82

ta'wil, no han hecho sino aplicar esas leyes a su propia perspectiva. Tal es la ciencia esotérica de la Balanza y de la óptica.

Ahora, ese sentimiento de una doble dimensión del ser individual implicada en la idea de su contrapartida celeste y divina, como su ser "a la segunda persona", funda igualmente una antropología mística; pero sobre la que hay que decir que se han cometido demasiados errores al juzgarla bajo los términos de una antropología corriente, es decir, que sitúa individualidades reducidas a la única dimensión de su yo y equidistantes de un Dios universal que estaría en una relación uniforme con todos. De ahí que sean tan importantes las páginas donde Ibn'Arabí distingue entre *Alláh* como Dios en general y *Raab* como el señor particular, personalizado en una relación individuada e individida con su vasallo de amor.

83

Finalmente, hay el trastorno de todas las evidencias que se unen a la historicidad de la cosa histórica. Su ley se hace sentir muy imperiosamente en nuestra conciencia de hombres modernos en que no darle importancia al sentido histórico o a la realidad histórica de un hecho religioso, equivale a rehusarle toda realidad. Porque ya se ha tratado de indicar que había otra "historicidad", pero la pasión por la cosa materialmente ocurrida va tan lejos que se desborda arrastrando hasta nuestros días "reportajes" ficticios que le habrían parecido blasfematorios a un piadoso lector gnóstico de los *Actos de Juan*, que sabe que en la noche del viernes santo, la Voz revela al discípulo atraído hacia la gruta el misterio de la Cruz de Luz. "Ya que la Verdadera Cruz no es esa cruz de madera que tú verás cuando descienda de aquí..." Ahora bien, eso el esoterismo ismaelita lo ha sabido siempre.

84

Para que el grito DIOS HA MUERTO dejara a los seres presas del abismo era necesario que después de largo tiempo se aboliera el misterio de la Cruz de Luz. Ni la indignación piadosa, ni la alegría cínica de los ignorantes pueden cambiar nada. No hay más que una respuesta, la misma que *Sophia* emergiendo de la noche murmuraría a la oreja del peregrino pensativo circunvalando alrededor de la Ka'aba: ¿no estarás pues tú mismo ya muerto? El secreto al cual inician Ibn'Arabí y los suyos encamina, a quienes ese grito ha sacudido hasta el fondo de su ser, a reconocer *qué* Dios a muerto y *quiénes* son los muertos. Reconocer eso es comprender el secreto de la tumba vacía. Para ello, no solamente se necesita que el Ángel haya desellado la piedra, sino también que uno tenga el coraje de mirar el fondo de la tumba para asegurarse de que está bien vacía y así saber que que es preciso buscarlo en otra parte. El mal supremo del santuario es convertirse en una tumba sellada ante la cual se monta guardia, porque eso significa que ahí hay un cadáver. Es por ello que el supremo coraje de proclamar que la tumba está vacía es el coraje de los que

85

han renunciado a las evidencias de razón y de autoridad, porque la única prueba que tienen es el secreto del amor que ha *visto*.

Hay una anécdota que lleva consigo la enseñanza de lo que se quiere decir aquí. Su conocimiento se lo debemos al gran sufí iraní Semnānī: “Jesús dormitaba teniendo un ladrillo por almohada, cuando llegó el demonio y se detuvo delante de su cabecera. Cuando Jesús hubo percibido la presencia del Maldito, se despertó y dijo; “¿Por qué has venido a mí, oh Maldito? –He venido a buscar mis cosas, respondió. -¿Y qué cosas son tuyas aquí? –“Ese ladrillo sobre el que reposas la cabeza”-. Entonces Jesús (Rúh Alláh = Spiritus Dei) tomó el ladrillo y se lo lanzó a la faz...”

86



En su tratado sobre “El Arte hierático de los Griegos”, Proclo, esa alta figura del neoplatonismo tardío cuyo estudio se ha abandonado injustamente, escribe lo siguiente: 87

“Así como en la dialéctica del amor, se parte de las bellezas sensibles para elevarse hacia el principio único de toda belleza y de toda idea, asimismo los adeptos de la ciencia hierática toman las cosas aparentes, y las “simpatías” que éstas manifiestan, como punto de partida entre ellos y los poderes invisibles. Observando que todo está en todo, han puesto los fundamentos de la hierática, sorprendidos y admirados de ver en las cosas inmediatas las realidades últimas a las que pueden aspirar los seres y en las últimas realidades las primeras de todas: en el cielo las cosas terrestres en su forma celeste según su modo causal, sobre la tierra las cosas celestes en una condición terrestre.

La del heliotropo, por ejemplo, es una plegaria. ¿Qué otra razón se puede dar al hecho de que el heliotropo siga con su movimiento el movimiento del Sol y el selenotropo el movimiento de la Luna? ¿No es un cortejo que hacen, de acuerdo con sus posibilidades, a las antorchas del mundo? Ya que en verdad toda cosa ora en la medida del rango que ocupa en la naturaleza y cada una canta su loa al jefe de la serie divina a la que pertenece; loa espiritual o loa racional o física o sensible. El heliotropo, por ejemplo, se desplaza en la medida de su libertad de movimiento y si uno pudiese oír el sonido que hace el aire agitado por su movimiento giratorio, lo tomaría como una plegaria, un himno a su rey tal como una planta podría cantárselo.” 88

Es gracias a J. Bidez que el original griego de este texto de Proclo fue encontrado y publicado en el tomo IV del catálogo de la Unión Académica Internacional (Bruselas, 1928). Había sido ya traducido al latín en el Renacimiento por Marsilio Ficino. Es él quien escribe: “En ninguna otra parte, el último de los Platónicos antiguos habla mejor del regreso del alma hacia Dios, de las cadenas místicas y de la teurgia, que cuando cita ejemplos tomados de aquella oración que él ve en la vida de las bestias, de las plantas y de los minerales. La Ciencia hierática, colocada bajo ese doble patrocinio de Platón y de los *Oracula Chaldaica*, se origina en las almas “hieráticas” o “angélicas”, en los mensajeros divinos que tienen sobre la tierra la misión de transmitirnos una noción de los espectáculos sobrenaturales contemplados por ellos en sus pre-existencias” (tomo II, p. 868, París 1641). Habría que comparar eso con la idea de la esencia angélica del Imâm en la gnosis shí'ita. 89

En cuanto a las correspondencias de método y principios de la ciencia hierática con aquellos de la dialéctica del amor, dice: “la simpatía atrae de la misma manera que lo semejante actúa sobre lo semejante...la semejanza crea un lazo capaz de encadenar a los seres unos a otros ...y el Arte hierático se sirve de la filiación, que une a los seres de aquí abajo con los de arriba, para 90

obtener que los dioses desciendan hacia nosotros y nos iluminen; o más bien que nosotros nos acerquemos a ellos y los descubramos en teopatías y teofanías capaces de unir nuestro pensamiento con el suyo en los himnos silenciosos de la meditación”.

Ese texto de un filósofo y un poeta que tiene el sentimiento hierático de la Belleza, se nos aparece como un texto ejemplar eminentemente apto para preludiar los temas de una profunda meditación. El pone en conexión la dialéctica del amor” con el “el arte hierático”, estando este último fundado como aquel sobre un mismo principio: la comunidad de esencia entre los seres visibles e invisibles. “Se pueden ver sobre la tierra - dice todavía Proclo - soles y lunas en una condición terrestre y en el cielo en una condición celeste todas las plantas y los animales viviendo espiritualmente”.

91

Proclo nos muestra todavía otro caso. “Es de esta manera que el loto, por ejemplo, manifiesta su afinidad y su simpatía con el Sol, pues antes de que aparezcan los rayos solares, su flor está cerrada; luego se abre dulcemente cuando el Sol se levanta, se expande a medida que el Sol sube hasta el Zenith y de nuevo se repliega mientras que él Sol desciende. ¿Qué diferencia puede haber entre el modo humano de loar a Dios moviendo la boca y los labios y aquel del loto que despliega y repliega sus pétalos en su loa al Sol? esos son sus labios y ese su himno natural”.

92

Es innecesario comentar más filosóficamente ese emblema que en la India permanece como un gran símbolo espiritual y donde la flor de loto se ha tomando como ejemplo de pureza, de Sabiduría, etc. como lo hemos referido a menudo en nuestros textos precedentes. Ahora bien, esa comunidad en la cual una misma esencia se pluraliza en varios seres, no se percibe con ayuda de una argumentación que del efecto se remonta a la causa. Más bien es la percepción de una *simpatía*, de una atracción recíproca y simultaneada entre el ser aparente y su principio celeste. Son esos principios los que Proclo designa en otro lado como Ángeles creadores, generadores y salvadores, que agrupados en coro van escoltando al Arcángel o al Dios que los conduce. De esa misma manera, las flores de la Tierra cortejan al “Ángel” regente de la “serie divina” a la que pertenecen. Aquí hay que pensar en esas cadenas o series místicas que explican y justifican las prescripciones del arte hierático y teúrgico. Esas series dice “son reconocibles cada una por sus semejanzas, afinidades y simpatías especiales, y cada una produce una especie diferente de plegaria, siendo la verdadera plegaria un acercamiento y una asimilación del ser inferior al dios director y patrón de una serie. Es así como se puede ver concurrir en sus elevaciones religiosas a jerarquías paralelas de ángeles, de demonios, de hombres, de animales, de plantas y de minerales”. En ese tratado Proclo toma de la “cadena heliaca” la mayoría de sus ejemplos.

93

Antes de terminar, debemos decir aquí una palabra acerca de la plegaria entendida como fuerza creadora. Para eso habría que examinar la noción de imaginación tal como la expone Alexandre Koyré en "Místicos, Espirituales y Alquimistas del siglo XVI alemán"): "La noción de la imaginación como intermediaria mágica entre el pensamiento y el ser (encarnación del pensamiento en la imagen y posición de la imagen en el ser), es una concepción de la más alta importancia que juega un papel de primer plano en la filosofía del Renacimiento y que volvemos a encontrar en aquella del Romanticismo." 94

Esa observación, tomada de uno de nuestros mejores intérpretes de las doctrinas de Boehme y Paracelso, nos llevan a considerar: por una parte, la noción de la *imaginación* entendida como la producción *mágica* de una *imagen*, la cual es el tipo mismo de la acción mágica, inclusive de toda acción como tal, pero, por excelencia, de toda acción creadora; y por otra, la noción de la imagen considerada como un cuerpo (un cuerpo *mágico*, un cuerpo *mental*) en el cual se encarnan el pensamiento y la voluntad del alma. 95

La imaginación que el Espíritu produce como poder mágico creador, da nacimiento al mundo sensible en formas y colores. Esa idea del mundo como *Magia divina* "imaginada" por la divinidad, corresponde a aquella antigua doctrina tipificada por la yuxtaposición de las palabras *Imago-Magia* que un Novalis reencontrará a través de Fichte. Pero aquí se impone una puesta en guardia inicial: sobre todo porque esa *Imaginatio* no debe ser confundida con la *fantasía*, como ya Paracelso lo había observado. En efecto, a diferencia de la *Imaginatio*, la fantasía no es más que un juego del pensamiento sin fundamento en la naturaleza, es "la piedra angular de los locos" "Die fantasey ist nicht *Imaginatio* sondern ein skastein der Narren..." (*Ein ander Erklarung der Gesammten Astronomie*. Paracelso, Ed. K. Sudhob X, p. 475). 96

Henri Corbin, en "La Imaginación Creadora en el Sufismo de Ibn'Arabî", (Pág. 134-136), ha hecho una hermosa exposición acerca del valor de la imaginación, de la cual trazaremos aquí sus principales líneas: 97

"La observación de Paracelso es una advertencia esencial; previene del peligro de una confusión corriente que resulta de ciertas concepciones del mundo en las que seguir hablando de una función "creadora" de la Imaginación, sólo sería posible a manera de metáfora. Las teorías del conocimiento han hecho tantos esfuerzos para dar "explicaciones" salidas, de una u otra forma, del psicologismo, del historicismo, del sociologismo...etc. que han terminado por anular la significación objetiva del *objeto*. Es así que hemos llegado a un *agnosticismo* puro y simple; y si se compara eso con la concepción *gnóstica* de la imaginación que pone algo verdadero en el ser, se encuentra que es a ese nivel que, dejando todo rigor terminológico, la imaginación se encuentra confundida con la fantasía. Que la imaginación tenga

un valor noético, que sea órgano del conocimiento, por cuanto ella "crea" a partir del *ser*, es una noción que sólo difícilmente puede insertarse en nuestras costumbres".

Sin duda una cuestión previa se plantea: En el fondo ¿qué es la creatividad atribuida al hombre? Pero ¿se puede responder sin haber ya presupuesto, el sentido y la validez de sus creaciones? Que haya no solamente necesidad de traspasar la realidad de un estado dado, sino de sobrellevar la soledad del yo librado a sí mismo en un mundo impuesto (el nada que-yo- = *Nur-Ich-Sein*), cuya obsesión puede hacer tocar la locura ¿cómo, no solamente convenir sino comenzar a hablar si desde ahora no se ha sentido en el fondo de sí mismo ese traspasamiento y decidido sin duda sobre su sentido? Ciertamente, las expresiones "creador" y "actividad creadora" forman parte de nuestro lenguaje corriente, pero que el objetivo de esa actividad sea una obra de arte o una institución, no es en esos objetos, que no son más que la expresión y el síntoma, que se encuentra la respuesta a la cuestión de saber cuál es el *sentido* de la necesidad creadora del hombre. Si bien esos objetos toman lugar en un cierto mundo, su significado y aparición proceden en primer lugar del mundo interior en que fueron concebidos. Es nada menos que en ese *mundo*, o más bien, en la creación de ese mundo interior, que puede hallarse la dimensión de la actividad creadora del hombre y es por eso que otorga una indicación, tanto en cuanto al sentido de la creatividad, como en cuanto al órgano creador que es la Imaginación.

98

Desde entonces, todo va a depender del grado de realidad que se le reconozca también a ese universo imaginado y por lo tanto del poder real que se le reconozca a la Imaginación que lo imagina; pero a su vez, una y otra cuestión dependen de la idea que uno se haga de la *creación* y del acto creador.

99

En cuanto al universo imaginado, puede suceder que responda a la idea de un deseo o de un desafío, pues ya no se dispone de un esquema de la realidad que de lugar a un universo intermediario entre el universo de los antecedentes sensibles (expresado por conceptos y leyes empíricamente verificables) y un universo espiritual, reino de los Espíritus al que inclusive solamente la Fe podría tener acceso. Desde ese momento se habrá cumplido la degradación de la Imaginación en fantasía, porque se comenzará por oponer la fragilidad y la gratuidad de las creaciones del arte a la conciencia de las realizaciones "sociales" y se terminará por proponer que éstas sean como la justificación de aquellas, incluso como su explicación.

100

Finalmente entre lo real empíricamente controlable y lo irreal ya no habrá 101
grados intermedios. De manera que todos los indemostrables, los invisibles, los
inaudibles serán clasificados como creaciones de la imaginación, es decir como
productos de esa facultad o como lo irreal de las secreciones propias de la
imaginación. Es en ese contexto de agnosticismo que podía ser admitido que
todas las formas de la divinidad son creaciones de la imaginación, que es como
decir que son irreales. Por consiguiente, ¿qué sentido podría tener orar a esa
divinidad sino aquel de un engaño desesperado?

Yo creo, entonces, que podemos medir de golpe todo el abismo existente 102
entre esa noción toda negativa de la Imagen y aquella de la cual vamos a
tratar si precediendo al análisis de los textos que van a seguir, respondemos
como si relevásemos el desafío. Pues bien, precisamente es por ser tal que esa
divinidad existe y es real y es por eso que la Plegaria que se dirige a ella tiene
un sentido.

La noción de la Imagen con relación a la cual hemos introducido aquí 103
una breve alusión a nuestros teósofos del Renacimiento, pediría una basta
encuesta en sus obras. Además, habría que leer o releer con una intención en la
cabeza, todos los testimonios de la experiencia mística visionaria. Es así que
existen, entre la teosofía de un Ibn'Arabí y aquella de un teósofo del
Renacimiento o de la Escuela de un Jacobo Boehme, correspondencias muy
notables para motivar estudios comparativos con la finalidad de bosquejar la
situación del esoterismo respectivamente en el Islam y en el Cristianismo. De
una parte y de otra encontramos la idea según la cual la divinidad posee el
poder de imaginar y que es *imaginándolo* que Dios ha creado el Universo; que
Él ha sacado ese universo de su propio seno, de las virtualidades y poderes
eternos de su Ser y que existe, entre el universo del espíritu puro y el mundo
sensible, un mundo intermediario que es el mundo de las Ideas-Imágenes; que
ese mundo de la "sensibilidad suprasensible" es aquel del cuerpo *mágico* sutil
"el mundo donde se materializan los espíritus y se espiritualizan los cuerpos"
se dirá en el Sufismo; en fin, que es en ese mundo que la Imagen tiene
propriadamente poder y donde produce efectos tan reales que imaginándolo
puede "modelar" al sujeto y que la Imagen "vacía" al hombre en la forma
o *cuerpo mental* imaginado por él.

Aquí nos damos cuenta que, de una manera general, el grado de realidad 104
acordado a la *Imagen* y la creatividad reconocida a la Imagen, son
correlativos de una noción de *creación* completamente ajena a la idea de la
creación *ex - nihilo* de la teología oficial, tan bien convertida en hábito que
tendemos a hacer de ella la única idea auténtica de creación. Se podría
inclusive preguntar si no hay una correlación necesaria entre esa idea de la
creación *ex -nihilo* y la degradación de la Imagen ontológicamente

creadora, por cuanto por esa caída en la fantasía, que no es más que una secreción imaginaria de lo irreal, la Imaginación no podría ser una característica de la creación.

Sea como sea, la idea inicial de la teosofía mística de Ibn'Arabí y de todas las que están emparentadas con ella, es que la Creación es necesariamente una teofanía (*tajalli*). La Creación como tal es un acto del poder imaginativo divino y esa Imaginación divina creadora es esencialmente una Imaginación teofánica; los seres que ella "crea" subsisten en una existencia independiente, *sui generis*, en ese mundo intermediario que les es propio. 105

El Dios que ella "crea", lejos de ser lo irreal de nuestra fantasía, también es una teofanía, ya que la Imaginación activa del ser humano no es más que el órgano de la Imaginación teofánica absoluta (*teakhayol mottlaq*). La Plegaria es así la teofanía por excelencia y, bajo ese aspecto, ella es la "creadora". Pero precisamente el Dios a quien ora –y porque es ella quien lo "crea"- es el Dios que se le revela en esa Creación, la cual es en ese instante una teofanía en la que el Sujeto real es la divinidad revelándose a si misma. Así, toda una secuencia de nociones y de paradojas se encadena con rigor y sería necesario que recordásemos algunas esenciales antes de considerar el órgano de esa Imaginación que en el ser humano es el corazón y la creatividad del corazón. 106

Más, ay!, no podemos proseguir el análisis de tales consideraciones, pues en el marco restringido de estos textos, solamente hemos querido poner de relieve las posibilidades que se le ofrecen al hombre en su impulso hacia la ascensión espiritual. 107

"Piensa en Dios más a menudo de lo que respiras" decía Epicteto, animando de esta manera al ser humano a elevarse hacia la Conciencia Cósmica. Es en ese género de concentración que los Místicos han aprendido verdaderamente algo, como escribía Ralf Waldo Emerson: "Ningún hombre ha orado jamás sin aprender algo". Es que la plegaria coloca al individuo en un plano que le permite una misma pulsación con el Universo Macrocósmico. Desgraciadamente la plegaria fue casi siempre mal interpretada, a pesar de todos los métodos detallados que fueron elaborados, desde las profundas meditaciones a la manera de los orientales, hasta las técnicas de los cristianos desde San Pablo hasta San Benito. 108

Muy pocos hombres han sabido orar como San Juan de la Cruz o San Bernardo de Clairveaux - escribe el Dr.Alexis Carrel, quien agrega: "Pero no hay necesidad de ser elocuente para ser acogido". En efecto, ignoramos demasiado las posibilidades que están al alcance de los que se dan enteramente en la Vía Espiritual y eso es lo que ha hecho decir al autor de "*El Hombre, ese desconocido*": "La Ciencia brilla, mientras que la Religión se apaga. Nosotros seguimos a Descartes y abandonamos a Pascal". En fin, para terminar, 109

tomemos todavía algunas líneas de ese gran sabio en la Introducción de su magnífico librito "La Plegaria":

"Hablar de la plegaria a los hombres modernos parecería a primera vista un esfuerzo bastante inútil. Sin embargo ¿acaso no es indispensable que conozcamos todas las actividades de que somos capaces? Ya que no podemos dejar inutilizada ninguna de ellas sin grave peligro para nosotros o nuestros descendientes, la atrofia del sentido de lo sagrado y del sentido moral se muestra tan nociva como la atrofia de la inteligencia. Estas líneas están dirigidas entonces a todos – a incrédulos y creyentes. En efecto, la vida con el fin de triunfar, impone a todos las mismas obligaciones y pide que nos conduzcamos de la manera prescrita por nuestra estructura corporal y mental. Es por eso que nadie puede ignorar las necesidades más profundas y más sutiles de su naturaleza".

110

Julio de 1958.