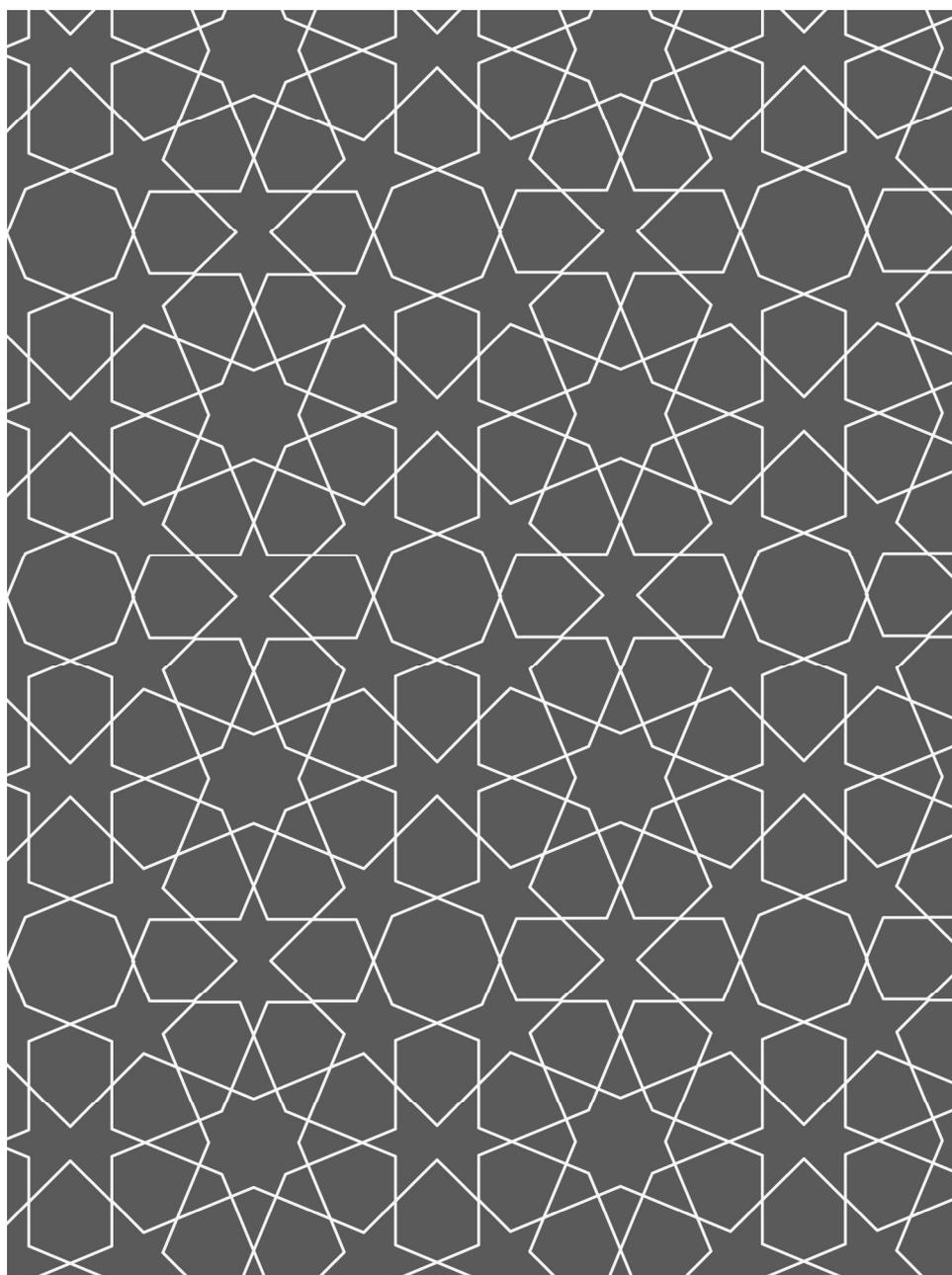




**EL MUNDO COMO MAESTRO: LA SANTIDAD
NATURAL DE LOS SERES «IRRACIONALES»**

Fernando Mora Zahonero



Ibn 'Arabī nos transmite, en muchos de sus escritos, la imagen de un universo dotado de vida, inteligencia y lenguaje y, en virtud de la percepción de las teofanías o manifestaciones divinas, de que disfrutaban buena parte de sus moradores, imbuido en su conjunto de un estado de santidad natural. Tanto los seres animados como los aparentemente inanimados, tanto piedras y flores como animales e incluso nuestros sentidos, miembros y órganos corporales, todo se halla, según declara el Corán y según el propio testimonio del gran maestro murciano y de otros sabios como él, traspasado por la vida, la conciencia, la palabra y la alabanza. Al-Gazālī, por ejemplo, señala que «la tierra está viva y posee un lenguaje». ¹ Es esta una visión del mundo que, si bien puede resonar con otras concepciones ancestrales (como la creencia chamánica de los pueblos aborígenes de que todas las cosas están habitadas por espíritus o incluso los objetos animados y los animales parlantes de la literatura fantástica), se articula, en el caso del islam en general y de Ibn 'Arabī en particular, en torno a la noción central de adoración a Allāh.

En concreto, la inteligencia de los animales es objeto de abundantes alusiones en el libro sagrado. Es un cuervo, por ejemplo, el que enseña a Caín el modo de inhumar a su hermano (5:31), instruyéndole así sobre una de las ramas de la ley religiosa (*šarī'a*), que en principio tan sólo los enviados están capacitados para transmitir. Se afirma de las abejas que han sido inspiradas por Dios para establecer sus moradas en montañas, árboles y habitaciones humanas (16:68-69). Por su parte, las aves e incluso las montañas participan, sujetas por la orden de Allāh, de las alabanzas del canto del rey David (21:79; 34:10; 38:17-19). Y se dice del rey Salomón que conoce el lenguaje de los pájaros (27:16), añadiendo también que su ejército está formado por genios, hombres y aves (21:17). En aleyas posteriores, Salomón entabla diálogo con una hormiga (21:18-19) y parlamenta asimismo con la abubilla, que le trae noticias de la reina de Saba (21:20 *y sig.*).

Varias son las tradiciones que atribuyen al Profeta la percepción de este proceso de comunicación universal e incluso un diálogo fluido con diversos tipos de objetos, plantas y animales. Un hadiz recoge que, en La Meca, había una piedra que saludaba a Muhammad ya desde antes de que se produjese la Revelación, ² mientras que otros hadices nos hablan de su peculiar relación con montañas, camellos, troncos y diversos enseres comunes, como cuerdas e incluso la ropa que vestía. Debemos señalar que los sabios sufíes derivan buena parte de sus conocimientos de la interiorización, hasta encarnarlos completamente, de los múltiples sentidos contenidos en cada una de las aleyas coránicas y los episodios de la vida del Profeta. Este es el caso, por ejemplo, del célebre *šayh* Abū Madyan, quien se retiraba, cuando sólo era un estudiante en Fez, a un lugar solitario cada vez que aprendía una aleya del Corán o un hadiz, y los ponía en práctica hasta alcanzar la iluminación (*fath*) propia de ese versículo o de esa tradición profética. ³ Y éste es, sin duda, el método de lectura contemplativa seguido por Ibn 'Arabī y por la mayoría de los sufíes. Es algo que debemos

tener muy presente al leer afirmaciones como las que siguen. Ésta es también, a fin de cuentas, la visión del mundo que, según el sufismo y basándose en el mensaje profético, tienen las personas que han alcanzado la iluminación o plena apertura a la realidad.

«LE GLORIFICAN LOS SIETES CIELOS, LA TIERRA Y SUS HABITANTES»

Por su parte, declara Ibn ‘Arabī: «Hemos escuchado, al principio de nuestra vida espiritual, que las piedras glorifican a Allāh y le invocan». ⁴ Esas palabras se hacen eco de otras que también recoge el Corán: «Le glorifican los siete cielos, la tierra y sus habitantes. No hay nada que no celebre Sus alabanzas, pero no comprendéis su glorificación» (17:44). Y asimismo: «¿No veis que glorifican a Allāh quienes están en los cielos y la tierra, y las aves con las alas desplegadas? Cada uno sabe cómo alabarle y cómo glorificarle» (24:41).

Las referencias a este acto universal de glorificación de lo Real no faltan en el texto sagrado. Sin embargo, es un acto que no se circunscribe a los objetos y seres externos, sino que atañe también, como ya hemos apuntado, a los diferentes miembros y órganos que constituyen el cuerpo humano, puesto que están dotados de inteligencia y palabra propias que evidenciarán el Día de la Resurrección, cuando deban, como declara el libro sagrado, testificar de todas las acciones de sus presuntos dueños, como, por ejemplo, en la siguiente aleya: «El día en que cerremos su bocas y nos hablen sus manos y sus pies de lo que estaban haciendo» (36:64). Y también esta otra: «Hasta que, llegados a él, sus oídos, sus ojos y su piel atestiguarán contra ellos de sus obras. Y ellos dirán a sus pieles, “¿Por qué presentáis testimonio contra nosotros?” Y ellas responderán, “Allāh nos ha hecho hablar como ha hecho que todas las cosas hablen”» (41:20). Ahora bien, sólo aquello dotado de inteligencia, nos dice Ibn ‘Arabī, tiene la capacidad de testimoniar. Nos hallamos, sin duda, ante una perspectiva del cuerpo muy alejada del pozo de inmundicia y pecado en que acabaron convirtiéndolo tradiciones religiosas y filosóficas de corte más dualista. En el islam, la experiencia de la unidad (*tawḥīd*) no deja lugar a una separación absoluta entre materia y espíritu. En su propia naturaleza, el cuerpo es un testigo puro e imparcial, en comunión directa con la fuente de la realidad, que no sólo contiene nuestra historia, sino que acabará, tarde o temprano, delatándola.

Tan sólo los seres humanos y los *ġinn* (entidades sutiles de naturaleza ígnea que habitan el planeta desde mucho antes de la aparición de nuestra especie) se hallan excluidos, en principio, de ese acto de adoración general debido, si hacemos caso a nuestro autor, a las limitaciones inherentes a la facultad racional (*‘aql*). La adoración que *ġinn* y seres humanos rinden a Allāh es voluntaria, gozando de hipotética libertad para someterse o no, mientras que la adoración del resto de los habitantes del cosmos es intrínseca a su naturaleza y no pueden sustraerse a ella. De ese modo, la adoración espontánea que profesan los diferentes reinos de la naturaleza es la llamada «adoración esencial» (*‘ibāda dātīyya*), la cual se cumple,

a diferencia de la adoración aprendida o circunstancial, propia de las diferentes tradiciones religiosas, como un factor indisoluble de la existencia que nada ni nadie se encuentra en disposición de rechazar.

Para los místicos sufíes, las cosas no alaban y glorifican a Dios porque existan y estén vivas, sino que existen, están vivas —y también diríamos que provistas de elocuencia natural— porque alaban y glorifican a Dios en primer lugar. Eso es, al menos, lo que indican las siguientes palabras, en las que se establece una relación indisoluble entre alabanza y vida: «Es Él quien otorga la vida a cada cosa, y no existe cosa alguna que no esté viva, puesto que no hay nada que no alabe a Dios». ⁵ Aunque, técnicamente hablando, cabe distinguir en el discurso akbarí entre glorificación (*tasbīḥ*) y alabanza (*ḥamd*), ambas se hallan estrechamente ligadas en varias aleyas coránicas y forman parte —junto a la postración, la invocación, la sumisión, etcétera— del mismo proceso de adoración universal. En el Corán, por ejemplo, podemos leer afirmaciones como «Glorifícale a través de la alabanza de tu Señor» (110:3). Y puntualiza nuestro autor que «un ser vivo sólo puede glorificar a Allāh conociendo aquello por lo que le glorifica», ⁶ lo cual implica que ese acto espontáneo de glorificación y alabanza no sólo dota de inteligencia y palabra a los seres denominados «irracionales», sino que está basado en la percepción teofánica que de la realidad divina tienen todos y cada uno de ellos. Así pues, ese acto de adoración primordial es simultáneo con la manifestación de Dios (*al-taḡallī l-ilāhī*) a cada criatura, ya que nadie puede conocerle a menos que Él se le muestre, y entonces la criatura le conoce a través de lo que ella es y de su propia capacidad para recibir la revelación, porque tampoco nadie, salvo Él mismo, puede conocerle tal como es.

El hecho de que esta revelación teofánica sólo se manifieste —como subraya Ibn ‘Arabī— a aquello que es en apariencia irracional, como objetos inanimados, plantas y animales, ⁷ reviste importantes implicaciones hagiológicas al convertir a este tipo de seres en acreedores de un estado de santidad natural. El término «santo» (en árabe, *quds*; en griego, *hagios*) abarca, en este contexto, no sólo a los individuos considerados habitualmente como tales, en el sentido general del término, sino que todas las criaturas —a excepción, claro está, de seres humanos y *ḡinn* — son virtualmente santas.

En primer lugar, como acabamos de señalar, los moradores de los reinos naturales perciben directamente las manifestaciones teofánicas de Allāh y le glorifican y alaban continuamente, cumpliendo de ese modo con una de las funciones propias de la santidad, que es la adoración permanente. En segundo lugar, para mostrar la especial situación de que hacen gala este tipo de criaturas, Ibn ‘Arabī escribe también, en otro lugar, que tienen la capacidad de interceder por nosotros porque, entre los seres dignos de interceder por los hombres ante el Juicio divino, en el Día de la Resurrección, están «ángeles, enviados, profetas, santos,

creyentes, animales, vegetales y minerales».⁸ Y, por su parte, un hadiz afirma, en la misma tónica, que «Allāh, sus ángeles y los habitantes del cielo y la tierra, incluso la hormiga en su agujero y también los peces, envían bendiciones a quienes se dedican a enseñar a la gente». Es este —puntualiza el gran maestro murciano— un tipo de conocimiento que sólo puede derivarse de la fe y el develamiento.⁹

Pero el universo no sólo está traspasado por la vida y la alabanza e imbuido de santidad, sino gobernado también por la palabra articulada, ya que la adoración que todos los seres dirigen a su creador está expresada en lenguajes plenos de sentido, aunque resulten ininteligibles para el común de los mortales. Así, prosigue diciendo Ibn ‘Arabī que «no existe cosa alguna, seca o húmeda, fría o caliente, piedra, planta o animal, que no glorifique a Dios con un lenguaje específico a su clase».¹⁰ Y recoge en otro pasaje: «Cada cosa creada posee un lenguaje determinado, enseñado por Dios, que puede ser escuchado por quienes acceden a este tipo de percepción».¹¹ Y las personas capaces de acceder a esta percepción extraordinaria no son los seres humanos en general, sino quienes han abierto completamente su corazón y sus sentidos y han recorrido ya un buen trecho en el sendero de la sabiduría.

La presente visión animada del cosmos presupone también que, dada su inteligencia y lenguaje, las diferentes especies naturales no sólo están provistas de un conocimiento instintivo, sino también organizadas como comunidades complejas dotadas de sus propios enviados religiosos. «En cuanto a los animales —escribe—, Dios les ha conferido una ciencia de Él, un lenguaje y una alabanza de manera innata. Conocen la alabanza y la plegaria que les es propia de acuerdo a su especie y tienen su modo exclusivo de invocación. Los animales poseen, en suma, una ciencia en sí mismos de todo lo que es esencial para la fe y la vida religiosa. Dios les ha revelado directamente todo aquello que conviene a su naturaleza; y eso constituye “su libro y su sunna”».¹² Y explica, en términos parecidos, a propósito de los minerales:

«Tienen el conocimiento de Allāh y su lenguaje en el mundo que les corresponde. Cuentan con su propio horizonte y esfera específica, así como con mensajeros de su especie. Ellos son —según nosotros— una comunidad en la que algunos de sus miembros se distinguen por su excelencia».¹³

Pero la cosa no se detiene ahí, porque también las letras del alifato están impregnadas de vida y conforman un tipo de comunidad cuyos miembros se someten a la ley religiosa, cuentan con enviados de su misma naturaleza y manifiestan, paradójicamente, su propio modo de expresión. El mundo de las letras —en donde, según nuestro autor, cada letra es, a su vez, un mundo— «está dotado del lenguaje más puro y de la elocuencia más clara».¹⁴

La imagen global que nos transmite lo dicho hasta el momento es que los límites entre objeto y sujeto, las barreras que separan mundo y lenguaje, se difuminan y acaban estallando ante la mirada del santo. Vivimos inmersos en un universo que habla y utilizamos un lenguaje vivo. El cosmos, que es fruto de la palabra divina (el imperativo existenciador «sé»), se transforma en un océano de verbos vivientes y de mundos, criaturas y objetos que glorifican, alaban y obedecen a Dios sin titubear y participan, en un grado insospechado para los humanos, de las cualidades divinas de vida, palabra, inteligencia e incluso santidad.

Para encontrar la explicación metafísica de que la vida fluye por doquier debemos remontarnos a la estructura de los nombres divinos. Porque es, en última instancia, el contagio de la vida absoluta el responsable de que, aun el átomo más pequeño e incluso cada letra del lenguaje estén dotados de conciencia y palabra y del poder de glorificar a Allāh. De entre los nombres divinos, el nombre el Viviente (*al-Ḥayy*) antecede en rango ontológico al resto, siendo el primero y, por tanto, el más inclusivo de los nombres raíces, lo cual significa que la totalidad del cosmos (visible e invisible) está traspasada por la vida, si bien su presencia ubicua resulta imperceptible al ojo ordinario. En cambio, para el oído afinado del santo —el arquetipo del ser humano perfecto— que ha purificado las puertas de la percepción y despejado el ojo del corazón, cada cosa y cada criatura, por más insignificantes que nos parezcan, se hallan inmersas en un acto espontáneo de adoración, acompasado por un cántico de alabanza sin fin.

Por eso, lo excepcional no es tan sólo que las entidades que pueblan el universo, incluidas las piedras, estén vivas, hablen y adoren a Dios, sino que haya individuos capaces de escucharlas y entenderlas. Y es que las declaraciones de Ibn ‘Arabī sobre este particular no están basadas en la percepción ordinaria, sino en la experiencia directa que del asunto tienen los «gnósticos» (*‘arīfūn*) y las «gentes del develamiento» (*ahl al-kašf*), quienes perciben realmente el habla de todas las cosas y constatan de manera inmediata que todo vive y está dotado de inteligencia. Para ellos, el mensaje divino no es una cuestión de fe, sino de experiencia directa, una experiencia a la que se accede normalmente en el curso del retiro espiritual (*ḥalwa*) consagrado exclusivamente al recuerdo (*dikr*) de Allāh.

En *La epístola de las luces*, por ejemplo, Ibn ‘Arabī señala que una de las primeras realizaciones alcanzada por la persona que emprende el retiro en completa soledad es la comprensión de las propiedades positivas y negativas que atesoran los habitantes de los dominios mineral, vegetal y animal, así como la constatación inmediata de que todos ellos alaban a Dios en sus propios lenguajes distintivos. Según explica, la persona retirada, entregada al recuerdo del nombre de Allāh, va atravesando, en una suerte de viaje interior caracterizado por la disolución de la conciencia ordinaria, los diversos reinos naturales y se le van desplegando los conocimientos relativos a sus propiedades beneficiosas o perjudiciales. La persona

en retiro debe, en cualquier caso, insistir en su invocación refugiándose únicamente en el recuerdo de Allāh para proseguir su viaje, a través de estos dominios existenciales, sin quedarse atrapado en ninguno. Y explica en este sentido:

«Todo tipo de criaturas te enseñarán su proclamación de majestad y alabanza. Pero presta atención a lo siguiente. Si percibes que todos estos mundos repiten el mismo *ḍikr* que tú repites, tu percepción no es real, sino imaginativa. Es tu propio estado el que se manifiesta en todo lo que existe. Pero, cuando captas en ellos las variaciones de su propio *ḍikr*, la percepción es auditiva».¹⁵

Conviene subrayar, a la hora de atender a lo que dicen las cosas, la distinción entre imaginación y realidad. Si el contemplativo oye su propio *ḍikr* personal, está siendo víctima de sus proyecciones mentales pero, cuando escucha el *ḍikr* distintivo de los diferentes tipos de seres, está teniendo una percepción real. Porque no es el yo el que debe proyectar sus ideas preconcebidas en el mundo, sino éste el que debe ser descubierto en uno mismo. Además, se produce en este caso la paradójica situación de que el individuo retirado del mundo descubre en sí mismo todo un mundo y se encuentra, a la postre, en sociedad, puesto que cobra conciencia de que la realidad exterior e interior se halla, tanto fuera como dentro de los límites del retiro, poblada de entidades y objetos parlantes. Y algo parecido podemos decir acerca del silencio, porque quien recoge sus sentidos y acalla su mente hasta poner fin a todo ruido mental y diálogo interior se da cuenta de que el silencio absoluto es imposible, porque entonces adquiere la capacidad de escuchar el lenguaje de todas las cosas.

EL MUNDO COMO MAESTRO

El texto titulado *La epístola del espíritu de la santidad*,¹⁶ parcialmente vertido al castellano, aborda en su última sección el asunto de las distintas clases de adoración, citando entre ellas la adoración practicada por los moradores de los reinos naturales, de los cuales el ser humano ha recibido todas las cualidades que los caracterizan, así como sus atributos típicamente humanos. Este libro es célebre porque su sección intermedia (que es la parte traducida) contiene abundantes datos autobiográficos sobre la relación que, durante la primera mitad de su vida, entabló Ibn ‘Arabī con cincuenta y cinco maestros humanos (como las famosas Yasmīna de Marchena y Fāṭima de Córdoba, así como Abū l-‘Abbās al-‘Uraybī, Abū Ya‘qūb Yūsuf al-Kūmī, Ṣāliḥ al-Adawī y muchos otros) a quienes considera genuinos modelos de santidad, motivo por el cual recoge sus reseñas biográficas para que puedan servir de inspiración a sus lectores.

Pero lo que más llama la atención en dicho texto es que, además de estos preceptores humanos y modelos de perfección religiosa, aluda a sus experiencias espirituales con diversos objetos y animales. En este sentido, dedica varios párrafos de la última sección del libro a ilustrarnos con algunas vivencias personales, tan extrañas como dignas de mención, en referencia a los «maestros» de las comunidades mineral y animal que le ayudaron —tal como confiesa— a progresar en la vía del conocimiento, como, por ejemplo:

«Una cañería en un muro de la ciudad de Fez, que vertía el agua como el conducto de la Kaaba. Teniendo constancia de su adoración, me vi compelido a imitarla. También la sombra que se extiende desde mi persona y de la que aprendí las dos formas de adoración por ella practicadas. Asimismo, hemos tenido maestros entre los animales. Y entre aquellos de los que recibí más apoyo, había un caballo cuya adoración era admirable, el halcón, el gato, el perro, la abeja y otros. Siempre me atuve a su adoración del mismo modo que ellos la practicaban».¹⁷

La referencia geográfica a la ciudad de Fez nos indica que este tipo de raras vivencias tiene lugar antes de su abandono definitivo de al-Ándalus, un periodo vital muy fecundo en logros espirituales y marcado por profundos estados místicos. En la cita precedente, comprobamos también que, además de escuchar el lenguaje articulado de los distintos tipos de criaturas, es el conocimiento de la alabanza que todas ellas dirigen a Allāh, según su modo exclusivo de adoración, uno de los saberes perseguidos por el ser humano que aspira a la santidad, ya que le compete cultivar todas las maneras posibles de adorar lo Real. Y, de ese modo, tratando de aprender los actos de adoración de las diferentes criaturas, el santo, el amigo de Dios (*walī*) —el prototipo del ser humano perfecto y universal— acaba convirtiéndose en discípulo de todos ellos, hasta de su propia sombra.

Por más insólitos que puedan parecernos, los pasajes anteriores sirven para ilustrar, por un lado, que un genuino maestro como Ibn ‘Arabī —autor de más de cuatrocientos libros y heredero de santos y profetas— nunca deja de considerarse un humilde aprendiz hasta de las cosas más modestas y de los seres más insignificantes; y, por el otro, que, para aquellos que saben ver y comprender, el verdadero maestro (del que cualquier instructor humano sólo es un reflejo) reside en uno mismo y en todas partes.

Volviendo otra vez al caso del gran *ṣayḥ* Abū Madyan, citado al principio, hay un incidente relacionado con un cervatillo, que merece la pena traer a colación, dado que evidencia la profunda y armónica relación que mantenía con las criaturas salvajes: «El lugar que Abū Madyan había escogido para su retiro era una ruina en las montañas cercanas a la costa. Una gacela acudía a visitarlo regularmente y, lejos de sentirse asustada por su presencia,

lo olfateaba de arriba abajo y luego se acostaba a su lado. Un día, tras haberlo olisqueado de ese modo, la gacela le lanzó una mirada desaprobadora y huyó. Abū Madyan se dio cuenta después de que el hecho de que portara encima una suma de dinero era lo que había provocado esa inusual conducta, y se deshizo del dinero de inmediato». ¹⁸

Y, abundando en la idea de tener muy en cuenta la función pedagógica que, desde el punto de vista de la adoración a lo Real, cumplen minerales, vegetales y animales, escribe en *La epístola de la santidad*:

«Si un animal, perro, caballo, serpiente u otra especie de la comunidad animal te hace daño, si una rama u hoja de la comunidad vegetal te araña, si tropiezas con una piedra, te cae una de un muro, te tira alguna un niño o incluso cuando alguien lanza una piedra a otra persona y te da a ti, no te enfades en ningún caso y muéstrate ecuánime, vuelve a ti mismo, considera tu estado y aplícate la balanza de la justicia, teniendo en cuenta lo que Dios espera de ti en cuanto a observancia y presencia de Él; constatarás sin duda una carencia y una insuficiencia en la adoración que se te imponía en ese momento y que era la propia del ser —animal, planta o piedra— que te ha causado el daño». ¹⁹

Si miramos hacia otras tradiciones espirituales, podemos encontrar una práctica similar, aunque con una finalidad distinta, en el sistema del Dzogchen del budismo tibetano, llamada «agotamiento de la conducta de todos los seres», en la que el yogui imita la conducta —como, por ejemplo, ladrar, aullar, correr, agazaparse, etcétera— de distintos animales y habitantes de los diferentes dominios de existencia. No obstante, el parecido es solamente superficial porque, si en el sufismo el objetivo es llegar a conocer la adoración de todas las clases de seres para glorificar a Allāh de todos los modos posibles, en el Dzogchen el practicante trata de liberarse de las semillas kármicas potenciales que le llevan a renacer una y otra vez, según la visión propia de la cosmología budista, en los seis reinos de existencia (dioses, titanes, humanos, animales, fantasmas hambrientos y seres infernales).

LA INTEGRACIÓN DE LOS REINOS NATURALES

Además de su propia adoración —señala también en el texto recién mencionado—, cada comunidad es responsable de la adoración y de las realidades que le preceden en el orden de manifestación temporal. Los vegetales, por ejemplo, deben desarrollar la cualidad que les distingue de los minerales (es decir, el movimiento) y también la que comparten con ellos (esto es, el arraigo en el suelo). ²⁰ Por su parte, el ser humano es responsable de la

realidad de la sensación, de la vegetativa, de la mineral y de la realidad que reúne a todas ellas (*al-ġam ʿyya*).²¹ Esta realidad sintética es el ser humano. Ahora bien, aunque congrega en sí mismo todos los factores presentes en el cosmos, reunión que hace de él precisamente *ḥalīfa* o lugarteniente en el reino de la creación, esta plenitud latente conlleva el peligro de conferirle un sentimiento de orgullo que no le corresponde pues, a pesar de su excelso rango ontológico, el ser humano ha sido creado el último, utilizándose al resto de las criaturas para traerlo a la existencia. Por ese motivo, si bien se encuentra, al menos potencialmente, en la cúspide de la creación, debe, para completar su propia totalidad, descender y ponerse a la altura, por así decirlo, hasta de las criaturas más ínfimas.

A ello se refieren las palabras que abren el capítulo de *Los engarces de las sabidurías* dedicado a la sabiduría de lo Real en el verbo de Ishāq (Isaac):

«Ninguna creación es más elevada que el mineral y, tras ella, viene el vegetal, en cierto sentido y de acuerdo a ciertas medidas. Siguen a los vegetales los seres dotados de facultades sensoriales (es decir, los animales). Todos ellos perciben a su Creador por conocimiento directo o clara evidencia. En cuanto a aquel que se llama Adán, está limitado por el intelecto, el pensamiento y las convenciones de la creencia».²²

Cada reino natural representa, pues, según esta especial disposición de la existencia, un grado de percepción, cada vez más profundo, de las manifestaciones teofánicas. Así pues, si aspira a abarcar la totalidad, el aspirante a la santidad no sólo deberá integrar armónicamente en su propio ser las cualidades de los distintos reinos naturales, sino también acceder al tipo de revelación específica que procura cada uno de ellos. Pero, a diferencia del conocimiento relativo a las propiedades de los diferentes seres orgánicos e inorgánicos que, como citábamos antes, va adquiriendo en el curso de su viaje interior la persona consagrada al retiro espiritual, se trata, en este caso, más bien de identificarse con cada una de estas categorías de seres hasta contemplar el mundo desde su peculiar punto de vista.

Este camino de reintegración está marcado por una serie de experiencias de conciencia acrecentada, uno de cuyos principales hitos recibe el nombre de «estación de la animalidad» (*maqām al-ḥayawān*), siendo su característica principal la de que, en dicha condición, la persona se convierte provisionalmente en una criatura privada de habla y razonamiento. Se trata de ejercicios psicoespirituales sumamente delicados, siempre efectuados bajo la supervisión de un *shaykh*, en los que no se persigue, en ningún caso, un estado de regresión psicológica o confusión mental, sino la unificación de las múltiples dimensiones de la existencia, tanto luminosas como oscuras, tanto materiales como espirituales, pues sólo asumiendo sus aspectos contrarios puede el ser humano realizarse de manera integral.

Ibn 'Arabī, como no podía ser de otro modo, nos brinda algunos detalles personales sobre esta extraña condición, en el capítulo 22 de *Los engarces de las sabidurías* y en el contexto de la ascensión del profeta Idrīs y de su posterior descenso como el enviado Elías, con el fin de completar su realización tanto en el mundo del puro espíritu como en el denso dominio del deseo:

«Sabe entonces —escribe— que ha realizado su animalidad mediante dos signos. El primero es que ve quién es castigado o recompensado en la existencia de ultratumba y también ve a los muertos como vivos, a los mudos hablar y andar a los postrados. El segundo signo es que enmudece, de manera que, si trata de describir lo que percibe, es incapaz de ello. Es entonces cuando realiza su animalidad absoluta [...]. Por mi parte, cuando Dios me estableció en dicha estación, realicé mi animalidad en su plenitud. Veía cosas que quería expresar, pero no podía, no siendo muy diferente de las personas incapaces de hablar. Cuando la persona ha realizado completamente lo anterior, se ve transformada en puro intelecto desprovisto de materia natural».²³

Llama la atención, en la cita precedente, la constatación de que los muertos están en realidad vivos, es decir, que lo aparentemente inerte se halla imbuido de movimiento; que los mudos hablan, queriendo indicar con ello, como venimos señalando, que las cosas que creemos desprovistas de lenguaje están inmersas en un proceso de comunicación continuo y, por último, que el místico se queda él mismo sin palabras al escuchar el discurso de todas las cosas que hasta entonces habían permanecido calladas.

Sin llegar a las cotas espirituales de los contemplativos que van más allá de las palabras para oír literalmente el habla de todas las cosas o que acceden a estados de conciencia acrecentada para emular la adoración de las distintas criaturas, los movimientos corporales que acompañan a la plegaria islámica (*ṣalāt*) son una síntesis de los reinos naturales y una reunión de los distintos tipos de adoración de los seres que pueblan el cosmos. Por consiguiente, simbólicamente hablando al menos, es el mundo entero el que reza a través del cuerpo y la mente de la persona que lleva a cabo la oración. Explica Ibn 'Arabī en este sentido:

«Así pues, a partir del movimiento inteligible por el que el cosmos pasa del estado de inexistencia al de existencia, la plegaria consta de tres fases: un movimiento vertical, en el que la persona que reza permanece de pie, un movimiento horizontal, en el que el orante se inclina, y un movimiento descendente que es la postración en sí. El movimiento vertical corresponde al ser humano; el horizontal

corresponde a los animales, mientras que el movimiento descendente corresponde a los vegetales. Por último, los objetos inanimados carecen de movimiento, dado que una piedra, por ejemplo, sólo se mueve si es movida por otra cosa».²⁴

Ni qué decir tiene que esta visión sagrada del cosmos reviste serias implicaciones en el trato que damos a los habitantes de los reinos naturales. Si todos los seres glorifican a Allāh, si todo está dotado de inteligencia y palabra, no cabe sino ser respetuosos con lo que nos rodea porque, como también menciona otro hadiz, ningún pez es capturado ni ningún pájaro cazado sin que algo de la gloria de Dios abandone este mundo.

Me gustaría añadir que, a pesar de lo dicho, la no captación inmediata del despliegue de las teofanías permite al ser humano la paradójica y nada despreciable aventura del descubrimiento de Dios, una experiencia única que no resulta accesible a las criaturas con un conocimiento innato de la realidad divina y que tampoco sería posible sin la presencia del velo que impide reconocer a Allāh en todas las cosas. La paradoja del ser humano radica en que este subsiste gracias a su olvido y distracción a este respecto, porque si Dios se manifestase en su pleno esplendor fulminaría la presencia del yo y del mundo fenoménico, con lo que el ser humano se vería privado de la posibilidad de seguir «voluntariamente» el camino trazado por enviados, profetas y santos.

En Ibn ‘Arabī encontramos siempre el mensaje de la misericordia, puesto que incluso el desconocimiento de que todas las cosas glorifican a Allāh también se debe —nos recuerda en el capítulo 317 de *Las iluminaciones de La Meca*— a una misericordia concedida a quienes ha sido ordenada la religión, es decir, los *ġinn* y los seres humanos, y también porque había previsto que estos le desobedecerían, y desobedecer a Dios, habiéndole testificado en su teofanía, implicaría una inmensa falta de respeto, de manera que la retribución sería tremenda y la misericordia nunca podría alcanzarles. Y concluye diciendo:

«En cuanto al resto de los seres, la continuidad de la manifestación teofánica les otorga vida intrínseca y constante, y su glorificación se parece a nuestra respiración, que es continua e incesante, sin que provoque el menor esfuerzo. Muy al contrario, la respiración equivale a nuestro bienestar porque, si no fuese por ella, moriríamos. ¿No has visto a la persona que se ahoga? Cuando no puede expulsar el aire, experimenta dolor y muere. Y en la misma medida, si has entendido, es la glorificación de todas las cosas».²⁵

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ¹ Al-Ghazālī, *The Jewels of the Qur'an*. University of Malaya Press, Kuala Lumpur, Malasia, 1977, p. 57.
- ² Denis Gril, *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam: Le regard des sciences de l'homme* (ed. Denis Gril y Nelly Amri), Maisonneuve & Larousse, 2008, p. 64.
- ³ Claude Addas, «Abu Madyan and Ibn 'Arabi», http://www.ibnarabisociety.org/articles/Abū_madyan.html [Consultado en 22-2-2014].
- ⁴ *Ibn 'Arabī: Les illuminations de La Mecque*. Antología presentada por Michel Chodkie-wicz, París: Editions Albin Michel, 1997, p. 51.
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ Denis Gril, http://www.ibnarabisociety.org/articles/indicatehispraise.html#_edn17 [Consultado en 19-1-2014]
- ⁷ William Chittick, «Wisdom of Animals», <http://www.ibnarabisociety.org/articles/wisdom-of-animals.html> [Consultado en 19-1-2014]
- ⁸ *al-Futūḥāt al-makkiyya* II. 86. *L'Arbre du Monde* (introducción, traducción y notas de Maurice Gloton), París: Les Deux Océans, 1990, p. 168. [Existe traducción castellana de la versión inglesa de Arthur Jeffery, titulada *El árbol del universo*, Madrid: Editorial SUFI, 1989.]
- ⁹ Denis Gril, http://www.ibnarabisociety.org/articles/indicatehispraise.html#_edn17.
- ¹⁰ *Futūḥāt* II.678.14; en William Chittick, «The Wisdom of animals».
- ¹¹ *Futūḥāt* III.488.4. *Ibid.*
- ¹² *Futūḥāt* III.489; en Pierre Lory, «Mystique musulmane», conferencia del año 2011-2012. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE)*, Section des Sciences Religieuses, 120 (2013), p. 73.
- ¹³ Denis Gril, *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, p. 90.
- ¹⁴ *Ibn 'Arabī: Les illuminations de La Mecque*. Antología presentada por Michel Chodkie-wicz. pp. 247-248.
- ¹⁵ Traducido al inglés como *Journey to the Lord of Power: A Sufi Manual on Retreat*, por Rabia Terri Harris, Inner Traditions, EE.UU., pp. 36-39 [Traducción castellana: *Viaje al Señor del Poder*, Málaga: Editorial Sirio, 2002.]
- ¹⁶ *Rūḥ al-quds. Vidas de santones andaluces: La «epístola de la santidad» de Ibn 'Arabī de Murcia*. Traducción de Miguel Asín Palacios, Madrid: Ediciones Hiperión, 1981.
- ¹⁷ Denis Gril, *op. cit.*, p. 90.
- ¹⁸ Claude Addas, http://www.ibnarabisociety.org/articles/Abū_madyan.html
- ¹⁹ Denis Gril, *op. cit.*, pp. 147-8.
- ²⁰ Denis Gril, *ibid.*, p. 90.
- ²¹ Denis Gril, *ibid.*



²² *Fuṣūṣ al-ḥikam, The Bezels of Wisdom* (traducción inglesa de R.W.J. Austin), Nueva Jersey Paulist Press, 1980, p. 282. [*Los engarces de las sabidurías*, trad. Andrés Guijarro, Madrid, Editorial Edaf, 2009].

²³ *Bezels of Wisdom*, p. 235.

²⁴ *Bezels of Wisdom*, p. 98.

²⁵ William Chittick, «Two Chapters from the *Futūḥāt al-makkiyya*», publicado originalmente en *Muhyiddin Ibn ‘Arabi: A Commemorative Volume*, ed. S. Hirtenstein y M. Tiernan, Element (para la Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society), Shaftsbury, 1993, pp. 90-123.