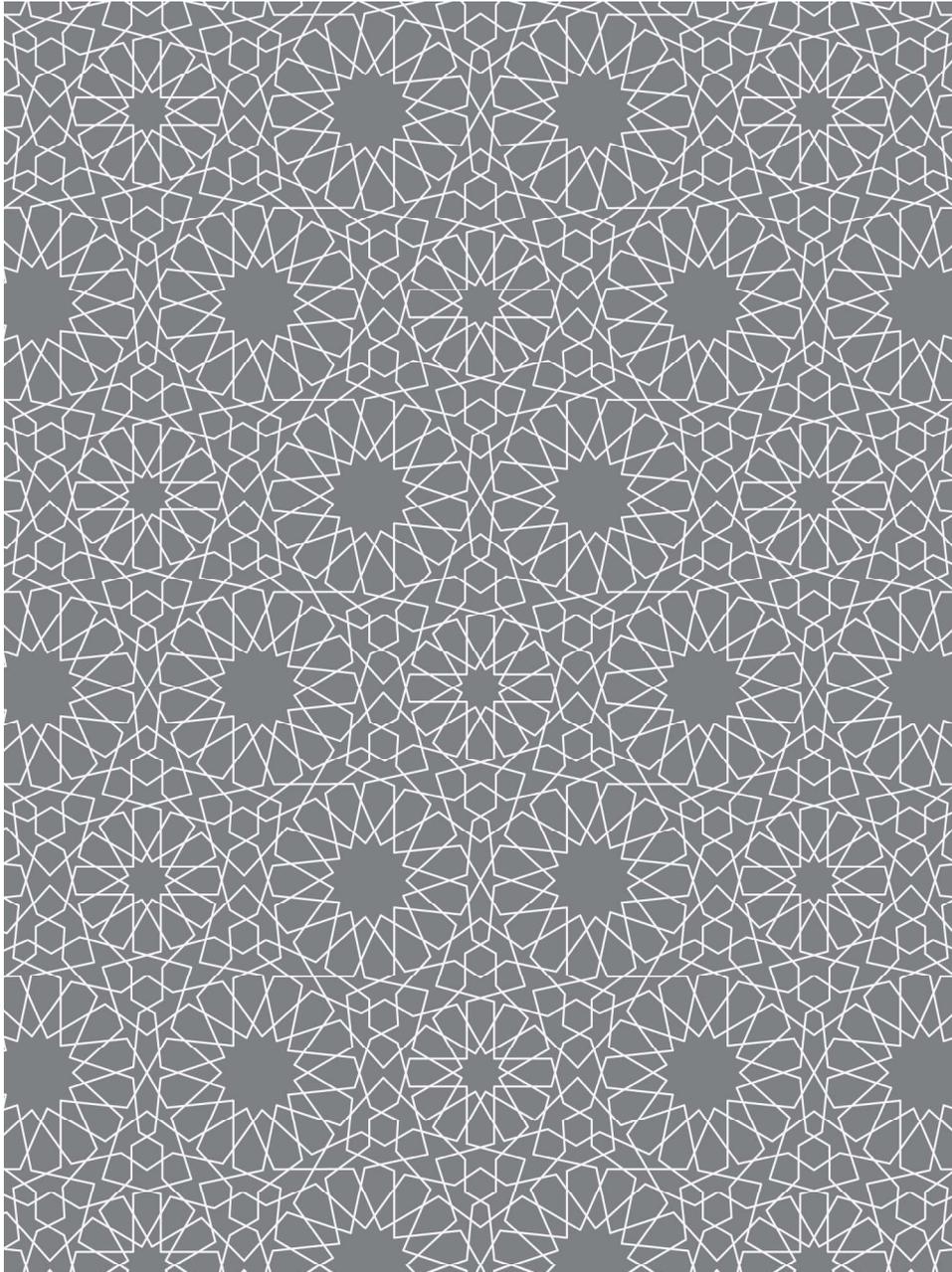




**LA TIERRA DEL OLIVO: POLARIDADES ORIENTE-OCCIDENTE
SEGÚN IBN 'ARABĪ**

Stephen Hirtenstein



Quien para su dicha conoce a Ibn ‘Arabī desde hace ya muchos años (cuando los materiales en torno a su figura aún escaseaban en las lenguas occidentales) y ha podido estudiar su obra junto a tantos y tan buenos amigos y colegas y participar en el extraordinario desarrollo que la *Muhyiddin Ibn Arabi Society* conoce desde su fundación en 1977, no puede menos que congratularse al observar cómo resurge el interés por sus enseñanzas en todo el mundo: mayor placer, si cabe, ser testigo de cómo resurge en su tierra de origen, la que con tanto cariño describió y a la que, sin duda, amo tanto.

Córdoba debió también de ocupar un rincón privilegiado en su corazón, ya que fue allí donde le asaltaron dos visiones fundamentales en su vida: la primera, en la Gran Mezquita, lo condujo a entregarse para siempre a la vida espiritual cuando contaba dieciocho años, esto es, hace exactamente ochocientos veinte (en 580 h./1184); en la segunda, por el año 586 h./1190, fue acogido por el profeta Hūd junto a santos y profetas⁹⁵. Por otra parte, desde que los cartaginenses la introdujeron a escala comercial en la Península Ibérica, en cuya zona meridional se extienden dos de sus zonas de cultivo más famosas en España (Baena y Jaén), Córdoba guarda una íntima relación con el fruto más noble y antiguo de todos: la aceituna. No es casualidad que el banco de germoplasma para la identificación de sus distintas variedades se halle justo aquí, en el Departamento de Agronomía de la Universidad de Córdoba.

Si en nuestros días el poder se sostiene fundamentalmente en la industria petroquímica, en la Antigüedad fue el aceite de oliva el que, literalmente, iluminaba el mundo. De hecho, el aceite de oliva fue la causa principal del conflicto romano-cartaginés por la supremacía en el Mediterráneo. Y al contrario que su homólogo de hoy, el “oro negro”, que tanta contaminación produce, el olivo crece sobre la tierra y, como bien intuyeron griegos, egipcios y romanos, reporta incalculables beneficios (luz, calor, alimentos, medicinas, madera y perfumes).

95 Para más detalles, véase S. Hirtenstein, *The unlimited mercifier* (Oxford, 1999), pp. 60 y 85. Conferencia presentada en el congreso internacional *Entre oriente y occidente: la actualidad del pensamiento de Ibn ‘Arabī*, Biblioteca Viva de al-Andalus, Córdoba, 2004, dirigido por P. Beneito.

El gran mito de la fundación de Atenas al amparo de la diosa Atenea gira en torno al olivo milagroso⁹⁶. Es preciso ser conscientes de su importancia práctica en el mundo antiguo, medieval y moderno, para entender su poderoso significado metafórico⁹⁷.

En el presente trabajo trataremos de estudiar dos conceptos clave contenidos en el título de la conferencia: Oriente y Occidente; la forma en que Ibn ‘Arabī concibe este antagonismo y cómo podría superarse desde la imagen del “árbol bendito, un olivo, que no es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite casi alumbra aun sin haber sido tocado por el fuego⁹⁸.”⁹⁹

MAPAS Y PERCEPCIONES DEL MUNDO

En el año 1155 d.C., cinco antes de que naciera Ibn ‘Arabī, al-Idrīsī confeccionaba en Sicilia un famoso mapa hoy conservado en la Biblioteca Bodleian de Oxford. Con La Meca en el centro del mundo, el mapa representa con gran acierto todo el orbe conocido del momento: aunque, como es natural, el continente americano está ausente, los mares y costas del Mediterráneo, África y Asia están especialmente bien dibujados, mostrando un conocimiento geográfico muy detallado. Sin embargo, un detalle llama poderosamente la atención del observador actual: el mapa está invertido, de tal modo que el norte se sitúa en la sección inferior y el sur, en la superior.

96 El olivo, originario de Asia Menor, es uno de los cultivos más antiguos de la humanidad: es anterior, por ejemplo, a la invención de cualquier forma de escritura. Desde el año 5000 a.C., la cultura del olivo se extendió desde Creta hasta Siria y Palestina; más tarde, por Egipto y Turquía. Grecia fue hasta el año 1500 a. C. la región con mayor densidad en su cultivo. El nombre de Atenas, sin ir más lejos, deriva del de la diosa Atenea, famosa por haber agraciado a los griegos con el olivo: Zeus prometió ceder Ática a los dioses o diosas que otorgaran el presente más útil; el olivo de Atenea se consideró de mucha mayor utilidad que el caballo de Poseidón. Se dice que el olivo original, ancestro de cuantos hoy crecen en tierras helenas, se plantó sobre la colina rocosa que conocemos actualmente con el nombre de Acrópolis. Con la colonización griega y romana, su cultivo se extendió a lo largo y ancho de la cuenca mediterránea. En todo Oriente Medio, el olivo estaba considerado un bien preciado. Moisés, por ejemplo, eximía del servicio militar a todo aquél que trabajara en su cultivo, y David hasta disponía de guardias que vigilaban los cultivos y almacenes. Las ramas de olivo y las coronas confeccionadas con sus hojas con ellas se honraba a los campeones de los Juegos Olímpicos) se utilizaban como ofrendas rituales a las deidades y hombres poderosos (algunas se han encontrado hasta en la tumba de Tutankamon). El aceite (el “oro líquido” de Homero), combustible del fuego sagrado de los templos, se usaba para ungir a los protagonistas de los rituales religiosos. El Profeta Muhammad también recomendó a sus seguidores que se unguieran con este aceite.

97 La denominación de la coalición italiana de centro izquierda *L’Ulivo* (El olivo) es una alusión a la relevancia de la tierra y la agricultura, así como un símbolo de la paz.

98 C. 24: 35, extracto de la famosa aleya de la Luz.

99 (N. del T.) Las referencias coránicas reproducen la traducción de Julio Cortés: *El Corán*. Barcelona: Herder, 1999.

Acostumbrados a aferrarnos a un modo concreto de ver las cosas, sin apenas vislumbrar que es ésta sólo una visión más del mundo, esta inversión resulta hoy impactante. Empero, el hecho es fundamental cuando abordamos la topografía espiritual o la geografía como elemento simbólico tal y como lo hace Ibn ‘Arabī. De este modo, el sur queda situado en la parte superior de nuestra representación mental y, por tanto, el viaje de Ibn ‘Arabī desde Andalucía hasta Anatolia y Siria, debería visualizarse propiamente como un trayecto de derecha a izquierda a través del mundo islámico (como una línea de escritura en lengua árabe).

La segunda gran diferencia entre la percepción medieval y moderna del mundo radica en la relación entre Oriente y Occidente. Gran parte de la concepción actual sobre Occidente parte de la idea occidental -desde las experiencias coloniales españolas hasta el gran sueño americano- de una Europa conquistadora de una tierra virgen habitada por hombres en estado semi-bárbaro a los que se trajo un nuevo orden (democracia, libertad y derechos humanos). Quizás los árabes compartieran esta misma idea cuando conquistaron Andalucía, tierra desprovista de cultura a la que denominaron “Magreb” (Occidente) y a la que quisieron enriquecer llevando la sabiduría de Oriente. Incluso *dentro* de los Estados Unidos tuvo lugar esta glorificación de Occidente, tal y como expresa un autor estadounidense del siglo XIX:

“Ahí, donde el aplauso es algo más fuerte
Ahí, donde la sonrisa algo más permanece
Ahí es donde empieza Occidente...”¹⁰⁰

Si en nuestro imaginario la “frontera final” o el Nuevo Mundo, con sus connotaciones de fraternidad y democracia, aparece en Occidente, es entonces el Oriente una antigua tierra de riquezas, un paraíso exótico pleno de especias y olores penetrantes (densamente empañado en la actualidad por el fundamentalismo, los gobiernos represivos y la crítica orientalista). Esta división del orbe, profundamente anclada en las bases poéticas y artísticas de la Europa de los últimos siglos, sigue siendo un rasgo definitorio de nuestra visión del mundo hasta la actualidad. Por ello cabría afirmar que, cuanto mayor sea nuestro conocimiento del mundo (y, de este modo, mayor la diversidad ante la que nos encontramos), más nos habremos alejado de este concepto de la relación entre Oriente y Occidente; concepto que, no cabe duda, abre una inmensa brecha entre “nosotros” y los “otros”.

100 (N. del T.) “Out where the handclasp’s a little stronger
Out where the smile dwells a little longer
That’s where the West begins...”

Igualmente, podemos observar que el eje que divide el continente euroasiático en sus secciones oriental y occidental ha tenido una mayor repercusión en la evolución humana que la división Norte-Sur en África o América. Como señala un científico de nuestros días:

“La orientación de los ejes influyó en los ritmos de difusión de los cultivos y la cría de animales, y también puede ser que en los de inventos como la escritura, la rueda y otros. Dicha característica básica de la geografía contribuyó así poderosamente a las experiencias, muy diversas, de los pueblos autóctonos americanos, africanos y eurasiáticos en los últimos 500 años^{101.}”¹⁰²

Esta división se puede identificar igualmente en los tradicionales discursos religiosos y espirituales referidos al “matrimonio entre Oriente y Occidente”, discursos en los que Occidente se relaciona de manera directa con el racionalismo, los avances tecnológicos y la ortodoxia religiosa, en contraposición con Oriente, donde se habría desplegado una conciencia de carácter más intuitivo, dando lugar a manifestaciones religiosas más tolerantes. En palabras del benedictino Dom Bede Griffiths que se remontan a los años ochenta:

“En Occidente el carácter masculino, el poder racional, activo y agresivo de la mente son los dominantes, siendo por el contrario el carácter femenino y los poderes intuitivos, pasivos y compasivos los dominantes en Oriente. El futuro del mundo depende del “matrimonio” entre estas dos mentalidades, la consciente y la inconsciente, la racional y la intuitiva, la activa y la pasiva¹⁰³”.

Aunque se pueda estar, sin duda, conforme con este concepto de matrimonio entre las dos mentalidades, lo cierto es que esta dicotomía, que tan popular fue durante las décadas de los sesenta y los setenta, resulta hoy día caduca ante los acontecimientos de estos últimos veinticinco años. Numerosas pruebas demuestran que estamos adentrándonos en una nueva era en la que conceptos como Oriente y Occidente, otrora tan familiares, ya no se sostienen debido al impacto de la globalización tanto en el interior como en el exterior.

Las sociedades europeas, por ejemplo, ya no pueden estereotiparse como una entidad única con tradición mono-cultural cristiana, racionalista y humanista, en la que otras perspectivas se miran con recelo y a veces con un antagonismo total.

101 Jared Diamond, *Guns, Germs and Steel* (Londres, 1997), capítulo 10, p. 176. Aproximación absolutamente reveladora acerca del impacto de la geografía y la biogeografía en la evolución humana.

102 (N. del T.) Jared Diamond, *Armas, gérmenes y acero*, Ed. Debate, Madrid, 1998; traducción de Fabián Chueca.

103 Bede Griffiths, *The marriage of East and West* (Londres, 1982), p. 9. (Edición española: Bede Griffiths, *El matrimonio de Oriente y Occidente*, Ed. Paulinas, Madrid, 1985.) Resulta asombroso que Dom Bede Griffiths se refiera a las enseñanzas espirituales en Oriente y Occidente sin mencionar ni una sola vez la importancia del Islam, salvo de forma pasajera.

A esto ha contribuido el turismo masivo y los grandes cambios sociales, económicos y demográficos. Asistimos a la coexistencia de múltiples identidades, cada vez más numerosas, que conviven codo con codo dentro de marcos culturales y nacionales asentados desde antiguo y que luchan por construir una identidad propia capaz de superar estas diferencias sin quedar por ello empobrecidas en una burda homogeneización.

Me gustaría poner de relieve el hecho de que podríamos estar confundiendo los conceptos de *ubicación* y *orientación*. Oriente y Occidente no son lugares físicos concretos salvo en nuestra mente y, por lo tanto, por pura convención. Oriente y Occidente, levante y poniente, este y oeste son sólo puntos cardinales definidos por la salida y la puesta del sol a los que podemos orientarnos cualquiera que sea nuestra ubicación. Pero el lugar de la salida o de la puesta de sol siempre nos eludirá: es imposible alcanzarlo. Aun así, con ellos podemos trazar rutas de vuelo o viajes interiores o exteriores (está demostrada su utilidad como asistentes de navegación en las aves, que orientan su brújula interna tomando como referencia el ocaso). Si dejamos de orientarnos por el sol y tomamos como punto de referencia un lugar “externo”, estaríamos entonces estableciendo una dicotomía entre el lugar en el que nos ubicamos y ese otro lugar. Con ello estaríamos introduciendo una relación de superioridad/inferioridad y por consiguiente un conflicto potencial, tanto en el ámbito personal como social. Oriente y Occidente constituyen, pues, una metonimia de nuestra propia percepción dividida.

SIMBOLOGÍA DEL UNO Y EL INFINITO

Si nos hemos decidido a incluir las reflexiones que preceden es porque sin ellas, probablemente, no podríamos estimar en su justa medida las profundas reflexiones de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, auténtico “Sol naciente en Occidente”¹⁰⁴. Al reflexionar sobre Oriente y Occidente, o sobre cualquier otro término usado para describir el mundo exterior, Ibn ‘Arabī alude de forma continua al profundo significado que se atesora en nuestro interior, siempre en términos de conciencia interior. Según sus propias palabras:

«Cuando compongo obras de esta suerte no aspiro a la gnosis de la existencia fenoménica (*al-kawn*). Antes bien, el objetivo es la gnosis de lo que se halla en esta esencia y sustancia humanas... Pues el Profeta, Dios lo bendiga y salve, se dirigió al conjunto de todos los creyentes con las siguientes palabras: “Cada uno de vosotros es un pastor. Cada uno es responsable de su rebaño”.»

104 Este sobrenombre, alusivo a una de las señales de la venida del *Mahdī*, podría también relacionarse, como ha sugerido Gerald Elmore, con el hecho de que Ibn ‘Arabī irrumpe en el Occidente aportando una perspectiva innovadora procedente de los territorios centrales y orientales del mundo islámico. V. *Islamic Sainthood in the fullness of Time*, Ibn ‘Arabī’s *Book of the Fabulous Gryphon* (*‘Anqā’ Muḡrib*), traducido al inglés por Gerlad T. Elmore, Leiden, 1999, pp. 190 y ss.

De este modo, todo creyente quedó legitimado para ejercer el imamato: podemos acudir a cualquier creyente para pedirle consejo, tanto respecto al mundo trascendente (*gayb*) como al sensorial (*hiss*)¹⁰⁵.

La base de las enseñanzas de Ibn ‘Arabī es la realización de la Unidad fundamental del Ser. «El Camino que sigo y la Estación a que aspiro inquebrantablemente es la Estación de la Singularidad del Uno y la negación de la multiplicidad y el número»¹⁰⁶. Dios no es tan sólo Uno, sino también Infinito. Él es Uno *ad infinitum*. Cuanto compone la existencia finita es espacio para la revelación de la Unidad en la que se trascienden las limitaciones y a través de la cual Dios se expresa a Sí mismo. De este modo, el mundo, en todos y cada uno de sus aspectos, se convierte en la corteza (*qišr*) exterior de un Significado que se desvela dentro del núcleo (*lubb*) interior del ser humano. No importa el arriba o el abajo, dentro o fuera, el cielo o la tierra. Este es el principio de toda enseñanza espiritual verdadera: nada ni nadie podrán impedir que en este mundo se refleje la Verdad en Sí misma.

Es importante observar, retomando la cuestión de Oriente y Occidente, y antes de abordar el punto de vista del propio Ibn ‘Arabī, que la sabiduría del “sufismo oriental” prototípico puede hallarse, sin ir más lejos, en la enseñanzas de Suhrawardī: Oriente, el lugar en donde el Sol nace y aparece la luz, es una metáfora del reino espiritual y divino; Occidente, el lugar de la oscuridad en el que Sol metafóricamente muere, es material y denso¹⁰⁷.

‘Abd al-Razzāq al-Qāšānī, uno de los discípulos de Ibn ‘Arabī, se decanta también en el mismo sentido: «Occidente es el lugar de los cuerpos, el lugar donde la luz divina se oculta y se cubre de velos negros. Oriente es el mundo de los espíritus, el lugar donde amanece y la luz brota de velos luminosos»¹⁰⁸.

El énfasis en la superioridad simbólica de Oriente sobre Occidente (notable entre la población islámica oriental) relega el mundo material a un estado de carencia de Dios, a una oscuridad similar al estado de corrupción de la humanidad que los ángeles predijeron.¹⁰⁹

105 *Islamic Sainthood*, p. 241.

106 *Ibid.*, p. 263.

107 Este punto de vista filo-oriental se acentúa en el filósofo sufí ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī (d. 525 h./1131), quien escribe: «¿Sabes qué es este Sol? Es la luz de Muhammad que procede del Oriente que no tiene principio. ¿Y esta Luna? Es la luz oscura de Iblīs que procede del Occidente que no tiene fin». Así es Oriente la fuente, el nacimiento, y Occidente, el agotamiento de la manifestación.

108 La cita procede de Qāšānī’s *Ta’wīlāt*, *apud The Tao of Islam*, Sachiko Murata, (Albany, 1992), p.300. Aquí se muestra muy claramente, según mi parecer, que Qāšānī leyó a Ibn ‘Arabī a través de la perspectiva persa del filósofo Suhrawardī, con lo que quedan ensombrecidos algunos matices de la doctrina de Ibn ‘Arabī.

109 La respuesta de los ángeles al hecho de haber nombrado Dios a Adán su representante en la Tierra fue cuestionar entre protestas tal Deseo Divino: “¿Vas a poner en ella a quien corrompa y derrame sangre?” (C. 2: 30). Como señala Ibn ‘Arabī, semejantes críticas a Adán no hacen sino poner en evidencia la propia “corrupción” de los ángeles al no reconocer sus limitaciones y su ignorancia de la relevancia de la figura de Adán. Deberíamos añadir que la crítica a Occidente como lugar de oscuridad es exactamente de la misma naturaleza.

El Occidente corrupto y carente de Dios se convierte así en un lugar que ha de ser evitado a toda costa¹¹⁰.

No obstante, para Ibn ‘Arabī, esta situación difiere en gran medida de las metáforas que se derivan del mundo material: de hecho, Occidente es para él muy relevante (y no pienso que esto sea atribuible tan sólo al hecho de su nacimiento en Murcia, lo que hace de él profundamente occidental). El mundo entero está sembrado de símbolos (*āyāt*) que apuntan a Dios¹¹¹. Los cuatro puntos cardinales no son sino modos de orientarnos mentalmente. Por ejemplo, cuando Ibn ‘Arabī menciona los cinco pilares del Islam (testimonio de fe, azalá, azaque, ayuno y peregrinación a la Meca), los concibe de un modo geométrico. Concretamente, afirma que la mención “sólo hay un Dios” se sitúa en el centro, y los otros cuatro pilares al frente (Sur), detrás (Norte), derecha (Oeste) e izquierda (Este). A continuación, elogia a cuantos erigen su vida sobre estos cuatro artículos de fe: «¡Que Dios nos acoja entre quienes edificaron su hogar sobre estos pilares! Su hogar es la Fe (*īmān*) y limita con la azalá al sur, el ayuno (*sawm*) al norte, la limosna (*sadaqat al-sirr*) al oeste y la peregrinación (*hāǧǧ*) al este. Quien allí more será bendecido»¹¹². Particularmente interesante en este sentido es la conexión que se establece entre, por un lado, la acción individual desinteresada (la limosna) y Occidente y, por otro, la acción colectiva (peregrinación) y Oriente. En otro segmento de la obra, al explicar el verso coránico “El Señor del Oriente y del Occidente. No hay más dios que Él. ¡Tómale, pues, como protector!” (C. 73: 9), escribe:

Aquí se alude a la libre disposición (*taṣarruf*) [de Dios] dentro de los cuatro puntos cardinales, de los que Él sólo menciona el *Oriente* (*mašriq*), que es el dominio visible/exterior, y el *Occidente* (*magrib*), que es el dominio oculto/interior. La Esencia del Uno/la Fuente (*‘ayn*), la salida del Sol, evoca el nombre de Oriente, y el ocaso, el de Occidente. El Hombre (*insān*) tiene un dominio exterior y otro interior. “No hay más dios que Él. ¡Tómale, pues, como protector!” en tu interior y tu exterior, puesto que Él es “El Señor del Oriente y del Occidente”.¹¹³

110 Parecido fenómeno encontramos en el ámbito racial. En este caso, la polarización implica sentimientos de superioridad entre personas de piel blanca respecto a las de piel más oscura o negra; una vanidad que han padecido, por ejemplo, muchos indios hasta el día de hoy.

111 “Les mostraremos Nuestros signos fuera y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que es la Verdad.” (C. 41: 53)

112 *Fut.*, I, pp. 327-8. Para Ibn ‘Arabī, este es el modo en que la fe se distribuirá el Día de la Resurrección. Según una tradición profética, el Islam coloca en el centro el testimonio; la oración, a la derecha; la caridad, a la izquierda, de frente, el ayuno de Ramadán y la peregrinación, atrás. Según Ibn ‘Arabī el orden podría cambiar pues, como aclara, la oración es como una luz que emana de frente, mientras que el ayuno es una iluminación que rompe con las ataduras que se sitúan atrás.

113 *Fut.* III. 287, citado por William Chittick en *Self-Disclosure of God*, p. 77. Este extracto del capítulo 360: «En el verdadero conocimiento del hogar de la oscuridad, que es alabada; y de las luces, que son evidenciadas», se corresponde con la azora 24, *al-Nūr* (Luz), donde se hace eco claramente de las ideas del Oriente y el Occidente que se encuentran en la aleya 53 de la azora de la Luz.

La identificación de Oriente con el mundo visible y de Occidente con el invisible es recurrente en los textos de Ibn ‘Arabī. Este enfoque se funda en el alfabeto arábigo: la palabra árabe que significa “Este” es *šarq*, cuya primera letra es *šīn*, que también es la primera letra de la palabra que significa “mundo de la percepción o manifestación”: *šuhūd* o *šahāda*; y la palabra “Oeste”, *garb*, empieza con la letra *gayn*, por la que también comienza *gayb*, que significa “mundo imperceptible o invisible”. En referencia a las letras y sus valores numéricos, Ibn ‘Arabī señala que el modo oriental de contar es utilizado por la “gente de la luz” (*ahl al-anwār*), mientras que el modelo occidental lo es por la “gente de los secretos” (*ahl al-asrār*)¹¹⁴.

Además, señalando el hecho evidente de que toda la significación de Oriente y Occidente emana de la salida y la puesta del Sol, Ibn ‘Arabī enfatiza que la Esencia del Uno debería ser nuestro centro, tanto interior como exterior. Esto se expresa claramente en uno de sus poemas de *El intérprete del amor ardiente*:

“Vio el relámpago en el Oriente y anheló Oriente; pero si lo hubiera visto en Occidente, anhelaría Occidente.

Lo que yo deseo es alcanzar el relámpago y su luz, y no lugares de la tierra¹¹⁵.”

En su comentario a estas líneas, Ibn ‘Arabī apunta que el relámpago de Oriente simboliza la manifestación de Dios en forma visible, por ejemplo a través de los Nombres y Cualidades Divinas; mientras que ese resplandor en Occidente sería la manifestación más pura de la Esencia Divina para el corazón del místico. Se trata de la unión directa con el Amado que se hace presente, lo que constituye la única preocupación del místico por encima de cualquier consideración relativa al modo, el espacio o el tiempo. Al menos hasta ese punto, Oriente y Occidente quedan equiparados, si bien no son una y la misma cosa.

¿ES MEJOR OCCIDENTE?

En otro pasaje, Ibn ‘Arabī aporta el comentario más interesante respecto al antagonismo Oriente-Occidente, concluyendo que Occidente debe ser algo previo a Oriente, puesto que el mundo oculto tiene prioridad sobre el manifiesto. En términos temporales, esta prioridad es paralela a la de la noche sobre el día¹¹⁶.

114 El sistema alfanumérico de correspondencias letra-número (*abġad*) tiene dos versiones: una oriental (en el que la última letra es *gayn*, y de ahí *garbī*) y otra occidental (en donde la última letra es *šīn*, y de ahí *šarqī*). Véase Ibn ‘Arabī *The seven days of the heart*, traducción de P. Beneito y S. Hirtenstein, Apéndice C, pp. 161-2 (y *Fut.* I.67). En árabe, los significados de la raíz *g-r-b* implican salida, viaje, ser extranjero, extraño u oscuro. Quizás el Occidente (*garb*), o la occidentalización, puedan ser conceptos concebidos por los hablantes de árabe como algo foráneo o extraño (*garīb*).

115 *Tarġumān al-ašwāq*, traducción inglesa de Reynold A. Nicholson, p. 74.

116 Véase *Seven Days*, pp. 16 y 149 para comentarios al respecto.

En lo que podría parecer un texto occidental temprano, la *Risālat al-Intiṣār*, escrito como respuesta a ciertas cuestiones planteadas por un ṣayḥ de Bagdad, se describe a sí mismo como “el más humilde de los sufíes del Magreb o, al menos, de entre los que siguen el Camino; el más incompleto en apertura espiritual, y el más cubierto de velos”. Así, elogiando a sus maestros del Magreb, escribe:

“A fe mía, si contemplaras a aquéllos que entre nosotros han alcanzado la más profunda Esencia de la Realidad, perecerías al primer resplandor aniquilado en la Verdad. No hay apertura espiritual (*fath*) como la del Occidente, al ser la noche el lugar que ocupa en la existencia temporal (*al-wuḡūd al-zamānī*), y la noche precede al día en cada pasaje de las Gloriosas Escrituras. Durante la noche se producen los viajes nocturnos de los profetas y se obtiene verdadero provecho. En la noche tiene lugar la revelación de la Verdad a Sus fieles, en las horas sosegadas de la templanza (*aqdār*): es auténtica gracia divina (*ināya*) [...] ¡Alabado sea Dios que abrió la gente de Occidente (*ahl al-magrib*) a una revelación de secretos y otras revelaciones! Que los secretos vírgenes se desfloren con nosotros. En Oriente aparecen ante ti como “divorciados” que han consumado su tiempo de espera, para entonces en Occidente contraer matrimonio con ellos. Ahora compartimos por igual el placer de este matrimonio, pero nosotros [en Occidente] ¡disfrutaremos del privilegio de su desfloración!”¹¹⁷

¿Está siendo aquí Ibn ‘Arabī indulgente, no sin cierta prepotencia, con los musulmanes orientales (tal y como ellos venían haciendo con los occidentales)? ¿No estará mezclando los conceptos de Oriente/Occidente en cuanto que puntos cardinales y los mismos en cuantos que espacios físicos? En tal caso, esto sería señal de un entusiasmo juvenil e ingenuo y de que estamos ante una de sus obras precoces (en tal caso, habría mantenido desde el principio esta reflexión sobre el antagonismo Oriente/Occidente). Cabe abordar, sin embargo, un aspecto mucho más trascendente: la asociación entre la revelación original de secretos divinos y la noción de Oriente. Oriente implica una metáfora de cercanía a lo Real y de ocultación de los secretos para todos excepto para los escogidos por Dios. Si Oriente se abre al día cuando la luz del Sol se cierne sobre todos, Occidente entra en la noche cuando hay privacidad, intimidad y recogimiento con el Amado.

117 *R. al-Intiṣār*, p. 338 de *Rasāʾil Ibn ‘Arabī* (Beirut, 1997). He corregido el texto en algunas ocasiones de acuerdo con el manuscrito original, Ayasofya 2063. He seguido básicamente la excelente traducción de Gerald Elmore, con quien estoy en deuda por haber llamado mi atención acerca de este pasaje tan revelador de su *Islamic Sainthood*, pp. 174-5.

La importante imagen de la «desfloración de vírgenes» también es considerada como una metáfora de la realización espiritual más profunda, en donde nuevos significados nos son revelados¹¹⁸. Como ha señalado Michel Chodkiewicz, existe así mismo una polarización Oriente/Occidente dentro de su concepto de “profeta”: “Son orientales conforme a la *nubuwwa* [profecía] y occidentales conforme a la *walāya* [santidad]”¹¹⁹. En otros términos, la actividad profética es exterior y por lo tanto es oriental, mientras que la vertiente de santidad del profeta, de carácter interior, es occidental.

PLURALIDAD Y POLARIDAD

La confianza que mantiene Ibn ‘Arabī en la revelación coránica le lleva a considerar otras vías en otros pasajes en donde Oriente y Occidente se mencionan¹²⁰.

Por ejemplo, cita el siguiente juramento Divino: “¡Pues no! ¡Juro por el Señor de los Orientes y de los Occidentes, que somos bien capaces de sustituirles por otros mejores que ellos, sin que nadie pueda impedirnoslo!” (C. 70: 40). En el comentario sobre esta aleya (en un pequeño tratado escrito en Mosul, Iraq), Ibn ‘Arabī apunta que Dios jura por Su Señoría utilizando los términos “Oriente” y “Occidente” por tratarse de direcciones fijas e inmutables, y no de algo esporádico como correspondería al proceso de salida y puesta del Sol. Comienza explicando la razón por la que la Esencia del Uno potencia la multipolaridad:

“Él jura empleando el plural puesto que muchos son los Orientes y los Occidentes: Su visibilidad e invisibilidad, Su manifestación y ocultamiento, en el mundo de los cuerpos y en el de las almas, este mundo y el del más allá, el cielo y el infierno, lo secreto y lo revelado, la unión y la separación, lo suprimido y lo establecido, lo exterminado y lo subsistente, la intoxicación y la sobriedad, el despertar y el sueño, y absolutamente cualquier estado de la existencia.”¹²¹

118 Véase *Unlimited Mercifer*, p. 82. Para más detalles, consultar *Islamic Sainthood*, p. 176 en adelante. Existen claras referencias a la virginidad de María, y Elmore ha descubierto además un paralelismo fascinante en la historia del nacimiento de Jesús, en la que los tres Reyes Magos viajan desde el Oriente siguiendo la senda esotérica de una estrella a la búsqueda del nuevo Sol mesiánico en Occidente. *Ibid.*, p. 190, n. 158).

119 Véase M. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, Cambridge, 1993, p. 119. A la vertiente espiritual de los profetas se le denomina “el poniente de la sabiduría” (*mawāqī‘ al-ḥikam*).

120 Véase como ejemplo *Fuṣūṣ al-ḥikam*, edición árabe de ‘Afīfī (Beirut 1946), pp. 207 y siguientes, donde discute la conversación mantenida entre Moisés y Faraón respecto a la expresión: «el Señor del Oriente y del Occidente y de lo que entre ellos está». Y también *Fut.* IV, p. 360, donde se describe el “Señor de los dos Orientes y Señor de los dos Occidentes” (C. 55: 17) en términos del exterior de las dos manifestaciones (este mundo y el de más allá) y el interior de las dos formas (la divina y la terrena).

121 *K. al-Qasam al-ilāhī, Rasā’il*, p. 134. Estoy en deuda con Matt Warren por llamar mi atención sobre este pasaje. El texto se ha corregido cotejándolo con el manuscrito Veliyuddin 51 (Biblioteca Beyazit, Estambul), que fue copiado del original del autor, escrito en Mosul en el año 601h./1205.

Al terminar este tratado describe brevemente los cuatro diferentes niveles de estas dicotomías dentro de la óptica humana (cinco si incluimos el punto de partida físico) en una serie de pares rítmicos sorprendentes: “En los Orientes y los Occidentes están contenidos todos los puntos de vista (*madāhib*). El Oriente del ojo material es el auge de las luces (*anwār*), mientras que su Occidente es el descubrimiento de la luna de la última noche (*sarār*)¹²². El amanecer de la inteligencia es el Oriente de la tradición (*manqūl*), mientras que es el misterio (*madlūl*), su Occidente. El Oriente del alma es el auge del aprendizaje (*tağnīs*)¹²³; el Occidente es la presencia de la más pura santidad (*taqdīs*). El Oriente del espíritu es el amanecer de la comprensión (*īdāh*); el Occidente, la respiración sosegada del atardecer (*riyāh*). El Oriente de la conciencia secreta es el esplendor de permanecer arraigado en el corazón (*istiḥār*)¹²⁴; el Occidente de esta conciencia es la contemplación de una tierra virgen (*zahār*)¹²⁵. Intercambiar [unos con otros] es señal de beatitud (*tağmīl*). La fuerza del mandato no predomina porque los seres creados están [todos] directamente enlazados a la Verdad.”¹²⁶

Ni Oriente ni Occidente

En esta conexión directa entre los seres creados y Dios se nos sugiere una idea que únicamente podría bautizarse como “ni Oriente ni Occidente”. Ibn ‘Arabī explicita que la Esencia de Dios, y por extensión la realidad del Hombre Perfecto, es superior a cualquier antagonismo: tal y como el movimiento del Sol, un cuerpo único, produce la oposición entre Oriente y Occidente, así ocurre con el espectador que ve y señala los dos horizontes. De hecho podemos observar cómo los acontecimientos en cada horizonte se suceden mediante una interacción entre el espectador y el Sol, en una especie de visión y no-visión mutua.

La armónica interacción entre Dios y el Hombre según polos opuestos como lo son el Este y el Oeste, lo manifiesto y lo oculto, la luz y la oscuridad, el día y la noche, es hermosamente evocada en el siguiente poema:

“Está oculto el siervo cuando se trata de su mirada, de su esencia (*‘ayn*).
Es Dios el que escucha si se trata de escuchar la Realidad.
Todo se debate entre la obligación y el altruismo.
Todo lo implicáis tú y la esencia de Dios (*‘ayn*).

122 En otras palabras, cuando la luna se hace invisible al ojo humano y la oscuridad acapara el cielo.
123 En el sentido de establecer lazos entre uno mismo y los demás, y quedar integrado como parte de un grupo o categoría (*ğins*).

124 Ibn ‘Arabī emplea esta expresión relacionándola con Abū Yazīd teniendo el Corán profundamente arraigado en su corazón, lo que él llama «experimentar el placer [de Dios] descendiendo desde lo invisible (*ğayb*) hasta los corazones» (*Fut.* III, p. 314). Véase también *Self-Disclosure of God*, p. 394, n. 4.

125 Según Kazirinski, *zahār* significa el límite de una tierra rocosa. Los manuscritos consultados se encuentran desprovistos de vocales, y no estoy seguro de si será ésta la interpretación correcta. La rima termina como empieza, en -ār.

126 *Qasam*, p. 136.

La verdad (*ḥaqq*) y la creación (*ḥalq*) nunca remitirán:
 confiriendo existencia a la esencia en un instante, al siguiente ocultándola.
 La noche es tu estado, cuando se trata de la mirada, de la esencia del siervo.
 La luz brilla antes, cuando se trata de la mirada, de la esencia de la Realidad.
 Eres tú el que está entre un Oriente y un Occidente.
 Tu sol se va al Occidente y tu luna llena emerge¹²⁷.”

La luz blanca

Se alude a Occidente como símbolo de la ignorancia de Dios en un encuentro espiritual mantenido entre Ibn ‘Arabī y Abū Bakr al-Ṣiddīq, el primer califa y uno de los más allegados al Profeta. Ibn ‘Arabī le concede máxima importancia a la figura de Abū Bakr en esta revelación, en lo que él denomina la teofanía de la luz blanca, que ocurre “en la trastienda del edificio de lo Invisible”. «Escudriñando el Poniente, llevando una túnica de oro radiante que cautivara los ojos. Capturado por la luz, recorriéndolo desde la barba hasta su aposento. Se encontraba quieto, inmóvil y sin habla, como impactado.»¹²⁸

Cada elemento tiene aquí una significación concreta. Según Ibn Sawdakīn, cuyo comentario viene recogido en las propias explicaciones de Ibn ‘Arabī, la luz blanca significa aquello que abarca todos los colores, y supone así un estado de perfección completa (*kamāl*) en relación con los demás colores, del mismo modo que Su Divina Majestad suprema supone un estado de perfección completa entre los Nombres o la Esencia respecto a sus atributos. El lugar en el que brilla la luz constituye una dimensión diferente en relación con el mundo del intelecto o de la percepción sensorial. «Por estar de cara al Occidente, es el Occidente un auténtico manantial de secretos [...] y su cara se orientó al Occidente porque la puesta del Sol equivale a la desaparición de los secretos». Orientarse hacia la fuente de secretos es estar completamente de cara a la Realidad del Hombre y permanecer estático, en total conformidad con el modelo de Profeta.

127 *Fut.* IV, p. 313, tomado de *Presence of Light (nūr)* en el capítulo 558. He seguido, con ciertas correcciones, la traducción de Chittick (*Self-Disclosure of God*, p. 161).

128 *Al-Taḡalliyāt al-ilāhiyya*, Ibn ‘Arabī, ed. Osman Yahia, Beirut, 2002, capítulo 71, p. 174. La construcción de este capítulo se encuentra en un punto intermedio entre la Teofanía de la Luz Roja, donde se encuentra ‘Alī, y la Teofanía de la Luz Verde, donde se encuentra ‘Umar. La superioridad del blanco sobre el resto de colores se respeta, no anteponiéndolo a la primera posición sino manteniendo la virtud de ocupar una posición intermedia (*barzakh*).



El árbol

Si la luz blanca implica perfección, el receptor de esta luz, el místico o el conocedor de Dios (*‘arif*), quedarían representados como un árbol¹²⁹. La imagen del árbol, y en concreto la del olivo con su aceite irradiador de luz, recuerda la famosa aleya de la Luz:

“Dios es la Luz de los cielos y de la Tierra. Su Luz es comparable a una hornacina en la que hay un pabilo encendido. El pabilo está en un recipiente de vidrio, que es como si fuera una estrella fulgurante. Se enciende de un árbol bendito, un olivo, que no es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite casi alumbra aun sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre Luz! Dios dirige a Su Luz a quien Él quiere. Dios propone parábolas a los hombres. Dios es omnisciente.”¹³⁰

Ibn ‘Arabī concibe los cuatro elementos de esta imagen (la luz que brilla, la hornacina, el pabilo y el aceite) como los diferentes planos de la existencia humana: la protección de las pasiones, la claridad y la serenidad del corazón, la luz radiante del corazón y, finalmente, la completa luminosidad desprendida de un total acercamiento de identidades entre el Hombre y Dios¹³¹. Esta completa luminosidad que emerge del corazón secreto del místico «se enciende en el árbol bendito» de la Realidad del Hombre, que siempre permanece en un completo equilibrio¹³² entre Dios y Su creación, «ni por el lado del Oriente ni del Occidente»; que no tiene una inclinación mayor hacia el exterior que hacia el interior; un espejo total en el que Dios puede manifestarse hacia Sí mismo, el ojo-aprendiz a través del cual se muestra el mundo entero con piedad y bañado en luz.

129 Véase *Fut.* II, p. 646, en donde Ibn ‘Arabī discute el rango del no rango (*maqām lā maqām*) contextualizado en las palabras de Abū Yazīd al-Bisṭāmī: “No tengo amanecer ni puesta de sol, el amanecer y la puesta del sol le pertenecen a quien está ligado por la cualidad, pero yo, yo no tengo cualidades”. Ibn ‘Arabī comenta: “El gnóstico en este rango es como el olivo bendito, que no pertenece ni al Oriente ni al Occidente, por tanto, no determina su rango por ninguna cualidad, ni se ve limitado por ésta”.

130 C. 24: 35. Véase, para una exposición más amplia del comentario de Ibn ‘Arabī sobre esta aleya, “Le commentaire du verset de la lumière d’après Ibn ‘Arabī”, *Bulletin d’Études Orientales*, XXIX (1997), pp. 170-87, Damasco.

131 Véase *Fut.* I, p. 434. Según las enseñanzas de Muhyiddin Mehmet Üftade (1490-1580), el gran otomano seguidor de Ibn ‘Arabī y primer mentor en la rama de ḡelveti, existen afinidades entre los cuatro centros sutiles en el hombre (naturaleza corporal, alma, espíritu y conciencia secreta), los cuatro rasgos del hombre (animal, humano, angelical y supremo), los cuatro niveles (ley, camino, sabiduría, realidad) y los cuatro sucesores de Muhammad (Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān y ‘Alī). La base de todo esto se encuentra en el verso coránico (C. 57: 3): «Él es el Principio y el Fin, el Visible y el Escondido». Para más detalles véase *The Nightingale in the Garden of Love: Üftade’s Divan*, traducción de Paul Ballanfaut (francés) y Angela Culme-Seymour (inglés), Oxford, Anqa, 2005.

132 La conexión entre el árbol bendito y el equilibrio también se muestra en C. 95:1-4, donde se menciona (como un *barzah*) entre la higuera (relacionada con Jesús) y la montaña (relacionada con Moisés). El olivo, con todas sus asociaciones de paz y realeza, se convierte así en el primer árbol que simboliza a Muhammad, portador de la Ley final revelada que incluye todas las demás.

En relación con el árbol explica Ibn ‘Arabī: «Sus raíces son su Occidente y sus ramas su Oriente, y él mismo no se encuentra ni hacia el Oriente ni hacia el Occidente. ¡Mira! ¿Has visto [alguna vez] un árbol que esté desprovisto de estos dos principios? ¡Nunca encontrarás cosa semejante a menos que se trate de Dios, alabado sea!».¹³³ ¿Qué quiere decir con «sus raíces son su Occidente?» Con esto se hace referencia a que no existe nada fuera de este árbol hacia lo que se pueda orientar: no hay Oriente u Occidente exterior alguno; se trata de su propia orientación: su fachada oculta y su manifestación superficial quedan en él mismo. Este árbol simboliza la Divina Ipseidad (*huwiyya*), la Realidad del Uno Mismo basada en la identificación de la Esencia Divina en el interior, y que se propaga hacia el exterior en su completa expresión y manifestación. Igual ocurre con la metáfora de la Realidad de Muhammad (Mahoma), cuyo secreto interior es igual a la Esencia y cuyo exterior es el lugar donde Dios se manifiesta.

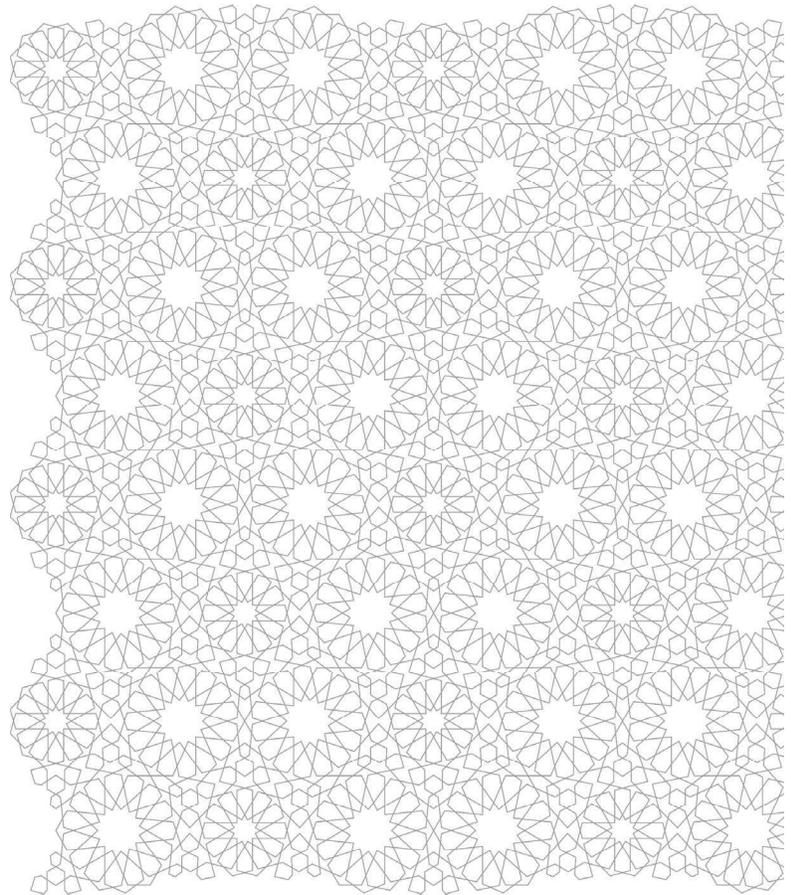
La extensión del árbol desde la raíz a sus ramas no se produce “ni hacia Oriente ni hacia Occidente”, puesto que no contiene polaridad alguna, y la luz que de él brota procede del árbol mismo. ¿Es éste acaso el sentido propio y auténtico del gesto de ofrecer una rama de olivo como símbolo de paz y de reconciliación? Así se nos recuerda que nuestra realidad no es un mundo de antagonismos, y que nada ha sido abandonado por la presencia del Uno y el Único. Tal y como el olivo produce su aceite radiante, la Individualidad Divina se esparce a través del corazón del Hombre Perfecto, luminoso por sí mismo, e iluminándolo todo mediante su propio fulgor. Al contrario que las luces de la Tierra, la luz de Dios no necesita de nada que la prenda para que ilumine (“cuyo aceite casi alumbra aun sin haber sido tocado por el fuego”).

Durante su visión del árbol, Ibn ‘Arabī contempla los corazones de la gente de verdadera fe (*al-mu’minān*) traídos ante él, mientras oye las siguientes palabras: «Prendedlos de luz, pues la oscuridad que cubre [la verdad] [los] ha envuelto y sólo esta luz puede disipar la ceguera».

133 *Ṭaḡalliyāt*, p. 187, tomado de las enseñanzas orales registradas por Ibn Sawdakīn en la Teofanía del Árbol (*taḡallī* 73). La visión teofánica completa se manifiesta en el siguiente texto de Ibn ‘Arabī: «Me elevé en el primer peldaño de la ascensión y subí. Se me concedió la posesión de la luz, y me trajeron los corazones de la gente de fe. Se me dijo: “Prendedlos de luz, pues la oscuridad que cubre [la verdad] [los] ha envuelto y sólo esta luz puede disipar la ceguera”. El éxtasis me invadió durante la ascensión».

El estado de éxtasis en el que Ibn ‘Arabī entrará durante esta visión es una señal del enorme deseo Divino por darse a conocer¹³⁴ y Su complacencia por la restitución al verdadero conocimiento de un alma perdida (como la parábola del pastor y la oveja extraviada). Así mismo representa este árbol el faro que guía a otros a encontrar su propia realidad. En otras palabras, el único propósito y finalidad del hombre perfecto, de vuelta en la creación con plena conciencia de sus raíces Divinas y que ejerce el papel de representante de Dios en la Tierra (*ḥalīfā*), es la de encaminar a otros, prendiendo sus corazones con la luz-guía y la sabiduría que los llevará directamente hasta la Fuente del todo.

(Traducción de Juan Fernández Fernández)



134 Como se expresa en el dicho divino del hadiz *qudsī*: «Yo era un Tesoro escondido y deseaba darme a conocer, y creé el Universo para así poder ser conocido».