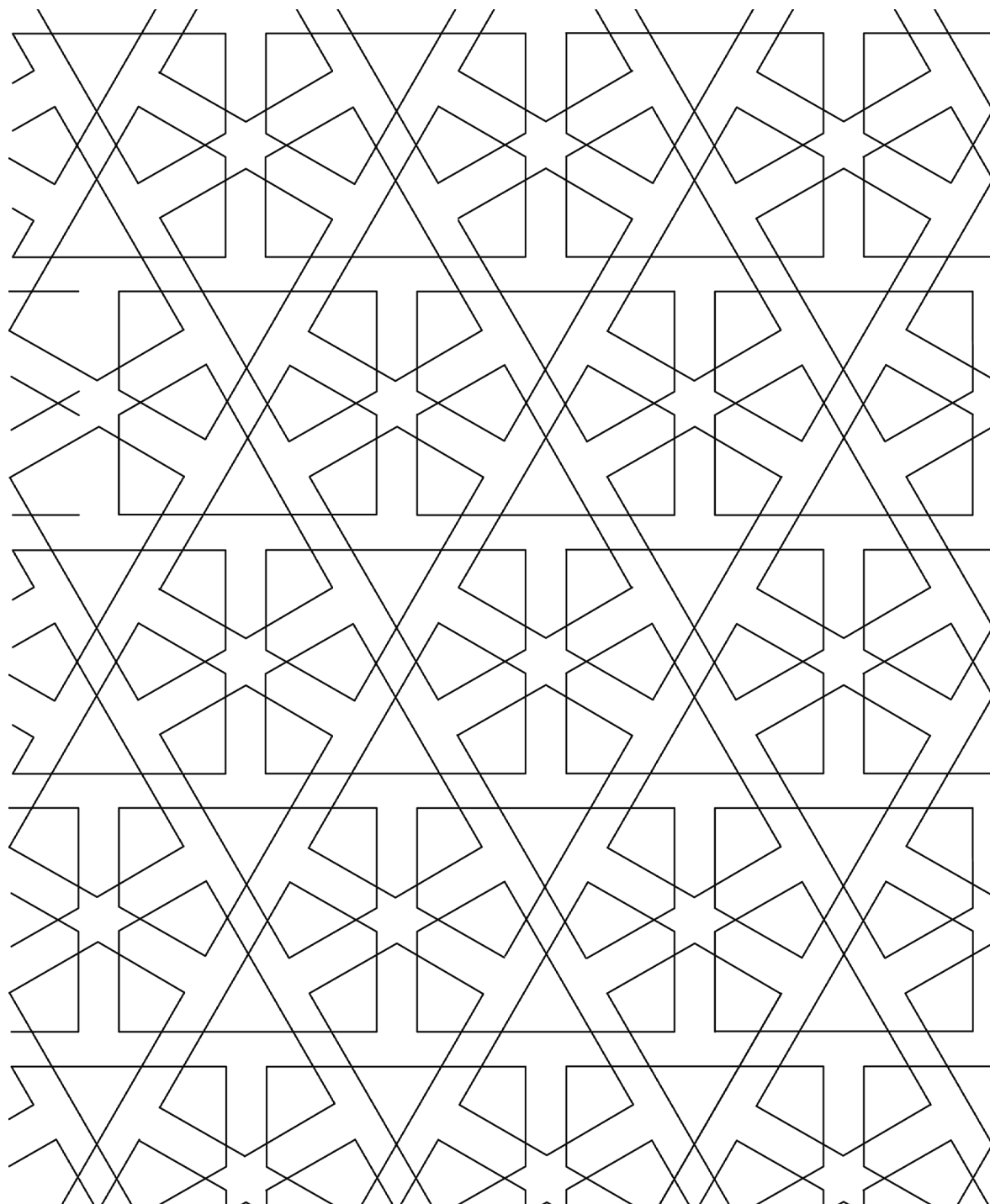




LA LIBERACIÓN DE LAS ESTACIONES EN EL VIAJE MÍSTICO A LA NO ESTACIÓN: EL AVE QUE BEBE DEL OCÉANO

Cecilia Twinch



⋮

Resumen: En su encuentro con Moisés, Jadir (Ḥaḍīr / Ḥiḍr) comparó la imagen del ave que sumerge su pico en el mar para beber agua al conocimiento que ambos poseían con respecto al conocimiento de Dios. Aunque podemos descubrir el infinito poco a poco, aquello que está definido por un punto de vista particular del conocimiento nunca será capaz de comprender la estación infinita y desconocida. En diferentes ocasiones, Ibn ‘Arabī relaciona la estación espiritual de la no-estación con la aleya coránica: “¡Oh gentes de Yaṭrib, no tenéis estación! ¡Regresad pues!” (C. 33:13). ¿Quiénes son los habitantes de Yaṭrib, qué significa no tener ninguna estación y en qué consiste su retorno? A continuación, veremos en particular el capítulo de *al-Futūḥāt al-makkiyya* titulado «Sobre el conocimiento del lugar intermedio de reunión (*munāzala*) donde acontece la liberación de las estaciones espirituales», del que ofrecemos una inédita traducción íntegra.

Palabras clave: Ibn ‘Arabī, estación de la no estación, Moisés, Ḥiḍr / Jadir, viaje místico, conocimiento espiritual.

*

Todos estamos embarcados en un viaje sin fin. Vivimos una constante transformación y renovación en un despliegue continuo de aquello que antes permanecía oculto para nosotros. Nunca cesamos de viajar en nuestro periplo místico *hacia* la unión y *en* la unión. A cada instante, estado tras estado, recibimos una nueva revelación y esto nunca cesa, pues sólo descubrimos el infinito paulatinamente. Sin embargo, el infinito nunca termina. El viaje continúa incluso para la persona que parece haber llegado, que contempla la Realidad en todo. Ibn ‘Arabī escribe:

“Cuando Lo ve en todo, quiere desprenderse de su bastón y abandonar el nombre de viajero. Entonces su Señor le informa de que esta condición no tiene fin, ni en este mundo ni en el otro, y de que no dejarás de viajar, puesto que así es como eres y nunca te sentarás en un lugar de reposo permanente...”¹.

Cuando pensé por primera vez en el tema de este artículo –“La estación de la no estación”– acudieron a mi mente dos citas en particular. En primer lugar, la aleya coránica a la que Ibn ‘Arabī se refiere en numerosas ocasiones en relación con la estación de la no estación: “¡Oh gentes de Yaṭrib, no tenéis estación, regresad pues!” (C. 33:13). En segundo lugar, recordé el pasaje de la introducción al comentario otomano del *Fuṣūṣ al-ḥikam*:

¹ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beirut, s.f., II. 383.

“Jadir es el poseedor de las estaciones de la ciencia infusa y quiere conversar con gente que esté en afinidad con su estación. Sin embargo, la gente de Medina, que no se halla en la estación de la posesión del conocimiento, conversa con cualquiera en virtud de su lengua y estación”.²

Así pues, de entrada, quisiera explicar brevemente el título y, a continuación, examinar la aleya: “¡Oh, gentes de Yaṭrib, no tenéis estación, regresad!”, planteando las siguientes preguntas: ¿Quiénes son las gentes de Yaṭrib? ¿Qué significa carecer de estación? ¿En qué consiste el regreso? Por último, examinaremos el capítulo 420 de la obra *al-Futūḥāt al-makkiyya* de Ibn ‘Arabī, titulado “Sobre el conocimiento del ‘lugar de encuentro’ (*munāzala*) de la liberación de las estaciones”.

Sin entrar plenamente en la historia del encuentro de Jadir y Moisés, me gustaría señalar, para quienes no se hallan familiarizados con él, que Jadir es un misterioso personaje que permanece vivo a través de los tiempos, siendo considerado el guía de quienes alcanzan sin intermediarios la unión con Dios. Fue uno de los maestros de Ibn ‘Arabī, quien se encontró con él al menos en tres ocasiones. Aunque el Corán no nombra explícitamente a Jadir, Dios hace referencia a él, según interpreta la tradición, cuando dice: “Uno de Nuestros siervos a quien hemos otorgado una misericordia [procedente] de nosotros y a quien hemos enseñado un conocimiento [procedente] de Nuestra Presencia (*min ladunnā*) (C.18:65).” [Este es el conocimiento espiritual oculto, la llamada “ciencia infusa”.

En el comentario otomano de Bosnevi a la historia coránica referente a Jadir y Moisés (C. 18:60-82), cada uno de ellos está situado en una estación particular. A Jadir corresponde la de la santidad y a Moisés la de la profecía. Las estaciones determinan en este caso sus respectivas funciones. De ese modo, Jadir representa el conocimiento oculto y el Nombre divino ‘el Interior’, mientras que Moisés representa el conocimiento aparente y el Nombre ‘el Exterior’ o ‘Manifiesto’. En el relato, su encuentro tiene lugar en la confluencia de los dos mares, el mar del conocimiento aparente y el mar del conocimiento oculto. La unión de ambos mares se refiere así al conocimiento propio del Ser Humano Perfecto, que reúne los opuestos.

El comentarista otomano explica que “la integración de los opuestos, tales como el Aparente y el Oculto, o el Primero y el Último, es propia tanto de Dios como de los seres perfectos que, al congregarse lo aparente y lo oculto, son un istmo integrador entre ambos lados”.³ Moisés solicitó aprender este conocimiento interior de Jadir, pero debido a los imperativos de su misión

2 *Ismail Hakki Bursevi's translation of and commentary on the Fuṣūṣ al-ḥikam*, traducido al inglés por B. Rauf, 4 vols., Oxford, 1986-91, p. 13. Habitualmente, este comentario otomano sobre *Fuṣūṣ al-ḥikam* se atribuye finalmente a Abdullah Bosnevi. Para evitar confusiones, me referiré al autor como el “comentador otomano”.

3 *Ismail Hakki Bursevi's translation...*, p. 14.

profética, Moisés se opuso a sus acciones, de modo que Jadir no quiso seguir en su compañía porque, según explica el comentarista otomano, “Jadir es el poseedor de la estaciones de la ciencia infusa y, por tanto, prefiere conversar solo con personas que sean afines a su condición. Sin embargo, la gente de Medina (antes llamada Yaṭrib), que no está en la estación de la posesión del conocimiento, conversa con todo el mundo cualesquiera que sean su lengua y su estación”.⁴

Moisés juzgaba las acciones de Jadir desde la perspectiva propia de su posición en ese momento, que correspondía a la estación de la profecía y al plano del mundo manifiesto. En efecto, en otro lugar,⁵ Ibn ‘Arabī menciona que Jadir también se halla investido de una función profética, pero en esta historia coránica representa específicamente la santidad, el mundo invisible y el inmediato conocimiento oculto de la divina Presencia. Así pues, debido a la diferencia entre ambos, no pudieron continuar juntos. Con el tacto y la imparcialidad consumados que le caracterizan, según Ibn ‘Arabī destaca en el capítulo de Moisés de su obra *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Jadir añade: “Yo tengo un conocimiento que Dios me ha enseñado y no te enseñó a ti, y tú tienes un conocimiento que Dios te enseñó y no me enseñó a mí”.⁶ De ese modo, Moisés aprendió que hay un conocimiento que él no poseía en ese momento y comprendió que la separación entre ellos respondía a una orden divina.

Existe un hadiz, según el cual en el curso de su reunión Jadir le dijo a Moisés: “Mi conocimiento y tu conocimiento no pueden abarcar el conocimiento de Dios, así como el picoteo de este ave no puede contener el océano”.⁷ Ibn ‘Arabī se refiere a este hadiz diciendo: “La relación de lo finito con respecto a lo que no tiene fin es la de lo ínfimo con lo inconmensurable, tal como Jadir sugirió a Moisés cuando, al ver al pájaro picoteando en el mar para beber agua, lo comparó al conocimiento que ambos poseían con relación al conocimiento de Dios”.⁸ Y prosigue diciendo que los siervos de Dios saben que Él “posee más de lo que les llega; y que lo que les llega, lo hace a cada instante, estado tras estado, por siempre jamás, sin nunca terminar”,⁹ porque en la Realidad hay “misterios del conocimiento (*‘ilm*) inaccesibles para la comprensión ordinaria”.¹⁰

4 *Ibid.*, pp. 13-14.

5 Véase, por ejemplo, *Fut.* II.5. Véase también Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, Cambridge, 1993, p. 93, y Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ‘Arabī*, Cambridge, 1993, pp. 65-7.

6 Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. ‘Affī, El Cairo, 1946, p. 206. Véase también *Fut.* II.262.

7 William Chittick, *The Self-Disclosure of God, (SDG)*, Nueva York, 1998, p. 393, n. 18; *Fut.* II. 212.

8 *Fut.* II. 212. *SDG*, p. 69.

9 *Fut.* II.213.

10 *Fut.* IV. 39. *SDG*, p. 236.

Desde otra perspectiva, Jadir y Moisés son ambos aspectos de un solo ser.¹¹ Jadir aparece como la dimensión interior de Moisés y le muestra facetas de sí mismo relacionadas con el conocimiento oculto.¹² El Ser Humano Completo abarca numerosos tipos de conocimiento, sin estar restringido a ninguno de ellos. Ibn ‘Arabī escribe: “[Jadir] sólo hizo que [Moisés] contemplase su forma. Fue su [propio] estado el que Moisés vio y solo a sí mismo se culpó...”¹³ Cuando Moisés se opuso a las acciones de Jadir, éste le respondió: “No lo he hecho por propia iniciativa” (C. 18:82). Tanto Jadir como Moisés estaban siguiendo una ley de su Señor y un camino en conformidad con el momento en que vivían; de ahí la diferencia entre ambos. Sin embargo, después de la profecía de Muḥammad, cuya comunidad incluye a todo ser humano desde Adán hasta el fin de los tiempos,¹⁴ las diferentes formas se integran en el mensaje por él transmitido. Muḥammad proporciona el ejemplo supremo de cómo todos los aspectos, tanto internos como externos, se integran en un solo ser particular.

Ibn ‘Arabī también menciona cómo los ángeles dicen: “No hay ninguno entre nosotros que no tenga una estación conocida (C. 37:164),¹⁵ pero “el amigo perfecto invoca a Dios en cada estación y por medio de cada lengua. Por su parte, los mensajeros –que son numerosos– se atienen a lo que se les ha revelado. Y lo que se ha revelado a uno de ellos puede no haber sido revelado a otro. Sin embargo, el [gnóstico] muḥammadí reúne, gracias a su grado de realización, las diversas modalidades de la llamada que han sido diseminadas entre los mensajeros. Así pues, [el muḥammadí] no está limitado, dado que puede transmitir la llamada en cualquier lengua.”¹⁶

De lo anterior deducimos que el muḥammadí, al reunir lo que ha sido revelado a todos los mensajeros, es un santo perfecto o amigo de Dios y no se limita a una estación concreta, lo cual implica que, en esencia, el reconocimiento de nuestra humanidad íntegra no está confinado a ningún atributo específico. Dicho reconocimiento permite el cambio hacia una condición en la que no estamos dominados por una expresión parcial y sesgada, y no coloreamos de una manera particular lo que sucede, sino que permitimos que la acción tenga lugar de acuerdo a lo cada situación requiere, en equilibrio con todas las cualidades divinas.

11 Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī*, Princeton, 1969, p. 57.

12 Véase, por ejemplo, *Fut.* II.644 y *The Sufi Path of Knowledge*, (SPK), New York, 1989, p. 236.

13 *Fut.* II.261. Véase también Ibn ‘Arabī, *Les Illuminations de La Mecque*, ed. M. Chodkiewicz, París, 1988, p. 342.

14 *Cf.* C. 34:28. Véase, p. ej., SPK, p. 351-2, y *Fut.* III. 251.

15 Véase SPK, p. 295, *Fut.* I. 258-9, y *Fut.* III.167.

16 *Fut.* III.167. Véase SPK, p. 377-8.

Ibn ‘Arabī a menudo relaciona la estación de la no-estación con el ya citada aleya: “¡Oh gentes de Yaṭrib, no tenéis estación! ¡Regresad pues!” (C. 33:1). Yaṭrib es la ciudad que posteriormente pasó a llamarse simplemente Medina, que en árabe significa ‘ciudad’. Esta fue la ciudad a la que Muḥammad huyó cuando su vida estaba en peligro en La Meca. De hecho, en el comentario otomano, cuando se menciona a la gente de Medina, el nombre utilizado es el original de Yaṭrib.

En un contexto histórico, la aleya “¡Oh gentes de Yaṭrib, no tenéis estación! ¡Regresad pues!” remite a un episodio en que los hipócritas, desde fuera de los muros de la ciudad, se burlaron de los musulmanes de Yaṭrib que se encontraban bajo asedio durante la llamada Batalla de la Trinchera. Téngase en cuenta que el nombre Yaṭrib contiene la raíz léxica árabe *t-r-b* que está asociada a un término que significa ‘reprobación’ (*tatrīb*), noción que volverá a aparecer en el texto.¹⁷

Así pues, en un sentido histórico, cuando Dios se dirige a la gente de Yaṭrib, es a la comunidad de Muḥammad a quien se dirige. El propio Ibn ‘Arabī declara que esta aleya está dirigida a los muḥammadíes. Según él, el término ‘muḥammadí’ se refiere a dos tipos de personas: las elegidas como herederos espirituales de Muḥammad, que tienen una función particular, como por ejemplo los polos muḥammadíes, o bien –y éste es el tipo que nos concierne aquí– a “aquellos que integran las estaciones y luego van más allá de ellas hasta adentrarse en la no-estación, como Abū Yazīd y sus semejantes”.¹⁸ Digamos brevemente algo más acerca de Abū Yazīd (m. 874), puesto que es la persona que Ibn ‘Arabī más menciona al describir la estación de la no-estación, señalando: “Las más elevadas de todas las personas son aquellas que carecen de estación... y esto no pertenece a nadie más que a los muḥammadíes, debido a una especial providencia divina que les ha sido otorgada.”¹⁹ Y en el mismo contexto escribe: “Jesús es muḥammadí.”²⁰ De ese modo, es evidente que el término ‘muḥammadí’ se utiliza en un sentido mucho más universal y, al mismo tiempo, específico, que el de su contexto obvio.

Una estación o *maqām* supone una adquisición de conocimiento, es decir, un lugar de parada espiritual en el viaje místico. Es más permanente que un estado y, a diferencia de este, es adquirido más que conferido. Cada estación posee una propiedad distintiva (*ḥukm*) que rige a la persona que accede a ella. En consecuencia, la persona que integra todas las estaciones y ha ido más allá de ellas para acceder a la estación que no es ninguna estación sólo se distingue por el hecho de que no tiene ninguna propiedad distintiva.

17 Véase el capítulo referente a este episodio, Martin Lings, *Muhammad*, Londres, 1983, pp. 220-28, en especial p. 224. [*Muhammad: su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Ediciones Hiperión: Madrid, 1989]

18 *Fut.* I.223.

19 *Fut.* III.506. *SPK*, p. 377.

20 *Fut.* III.507.

Ibn ‘Arabī escribe:

“No hay distinción más universal que no estar limitado (*taqyīd*) por una estación distintiva, pues esta condición sólo se distingue por el hecho de que no corresponde a una estación específica. Su estación es la no-estación.”²¹

En su prefacio a *Mašāhid al-asrār* (*Las contemplaciones de los misterios*),²² Ibn ‘Arabī denomina a esta estación de no-estación, la estación de lo inefable (*maqām mā lā yuqāl*).²³ Sin embargo, en sus escritos posteriores nos dice mucho acerca de ella. Esta aleya dirigida a las gentes de Yaṭrib se cita con frecuencia al comentar esta no-estación en el contexto de la liberación de las estaciones, de los límites propios de los atributos o cualidades específicas y de cualquier tipo de condicionamiento. También se relaciona con el hecho de quedar desposeído, en la pura indigencia, de modo que pueda recibirse un conocimiento nuevo, previamente desconocido. Y escribe a este respecto:

“Los poseedores de estaciones limitan sus aspiraciones (*himam*) a objetivos y resultados. Cuando alcanzan esos objetivos, otros nuevos aparecen en sus corazones. Así pues, los objetivos que han alcanzado se convierten para ellos en los primeros pasos hacia esos nuevos objetivos. Los objetivos los gobiernan debido a sus requisitos, y esta situación nunca termina en su caso. Sin embargo, el muḥammadí no está gobernado por esta propiedad ni por este tipo de limitación, de modo que su capacidad permanece abierta a la inmensidad del Verdadero, cuyo Ser no tiene ningún objetivo que alcanzar.”²⁴

En consecuencia, los muḥammadíes carecen de un lugar en el que permanecer porque no están atados a ningún atributo concreto. Ibn ‘Arabī lo deja claro al describir a Abū Yazīd, llamándolo “un perfecto siervo”:²⁵

“Sabed que el origen de este conocimiento divino es la estación donde los conocedores (de Dios) terminan y esta es la no estación a la que se alude con las palabras de Dios ‘pueblo de Yaṭrib, no tenéis estación’ y dicha estación no se halla limitada por ningún atributo en absoluto. Abū Yazīd al-Biṣṭāmī lo indicó cuando le preguntaron: ‘¿Cómo estás esta mañana?’ Y él respondió, ‘No tengo mañana ni noche. Mañana y noche pertenecen a quienes están limitados por atributos, pero yo no tengo ningún atributo... ‘Glorificado sea tu Señor, Señor del Poder, que está más allá de aquello con que le califican’ (C. 37:180).”²⁶

21 *Fut.* IV.76. Véase también *SPK*, p. 377, y Michael A. Sells, *The Mystical Language of Unsayīng*, Chicago, 1994, pp. 104-5.

22 Ibn ‘Arabī, *Contemplation of the Holy Mysteries*, trans. Cecilia Twinch and Pablo Beneito, Oxford, 2001.

23 Véase Hamed Taher, “Sainthood and Prophecy: A Study and Edition of an Epistolary Manuscript by Ibn ‘Arabī”, *Alif*, 5, (Cairo, 1985), p. 21.

24 *Fut.* III. 506-7. *SPK*, p. 376.

25 Véase *SPK*, p. 410, n. 12.

26 *Fut.* II.646. *SPK*, p. 376.

⋮

Abū Yazīd no se limita a la mañana o al mundo de la manifestación, ni a la noche o al mundo de lo invisible, porque esta estación no está determinada por ninguna cualidad y él no está limitado de ninguna manera por ella. Ibn ‘Arabī escribe:

“La relación de las estaciones con el muḥammadí es la relación de los Nombres con Dios. No está definido por una estación que se le atribuya. En cada respiración, a cada momento, en cada estado, se halla en la forma que requiere ese aliento, momento o estado, de manera que su limitación no perdura. Las propiedades divinas (*ahkām*) son diferentes en cada momento, de modo que varía con su variación. Puesto que Dios, Poderoso y Sublime, está ‘cada día ocupado en algo [nuevo] (C. 55:29)’, el muḥammadí también es así. Y Dios el Altísimo ha dicho que ‘en esto hay un recordatorio para el que tiene corazón’ (C. 50:37).”²⁷

Como hemos visto, la estación de la no estación se asocia con Muḥammad y, por tanto, también con la estación muḥammadí. Asimismo se asocia con la estación de la proximidad, la estación de la reprobación y la estación de la alabanza. No quiero entrar en esto en detalle ahora, sino simplemente subrayar un par de cuestiones. En primer lugar, por lo menos en dos ocasiones, Ibn ‘Arabī nos indica que este versículo, en que se menciona la “no-estación”, alude a la estación de la proximidad.²⁸ En segundo lugar, en el momento de escribir el *Kitāb al-Isrā’* [Libro del Viaje Nocturno], Ibn ‘Arabī aún no distingue claramente entre la estación muḥammadí y la estación de la proximidad (*maqām al-qurba*), que es alcanzada generalmente por los santos más altos conocidos como los Solitarios (*afīrād*) o gentes de la reprobación (*malāmiyya*).²⁹

Dado que Muḥammad mismo forma parte de las gentes de la reprobación³⁰ y se contaba entre los Solitarios antes de su misión,³¹ no es de extrañar que la estación de la no-estación también se halle asociada con la reprobación. Las gentes de la reprobación, según Ibn ‘Arabī, se denominan de ese modo porque los discípulos nunca dejan de reprobarse con relación a Dios al tratar de actuar apropiadamente, y los maestros son llamados de ese modo porque ocultan sus estados y su rango cuando la gente los critica por sus acciones, que de hecho pertenecen a Dios.³²

27 *Fut.* IV.76-7. Véase también *SPK*, p. 377.

28 Véase Denis Gril, en Ibn ‘Arabī, *Illuminations*, p. 569, n. 1, y pp. 332 y ss.

29 James Morris señala esto en *Illuminations*, p. 576, n. 13. El *Kitāb al-Isrā’* fue escrito en Fez en 1198.

30 *Fut.* II.16. Sobre los *afīrād* y los *malāmiyya* véase *Seal of Saints*, pp. 107-115, y *Quest*, p. 71.

31 Véase *SDG*, pp. 142 y 399, n. 17.

32 *SPK*, p. 374.



Ibn ‘Arabī escribe:

“Las gentes de la reprobación son desconocidos (*maǧhūl*) y sus estaciones también son desconocidas (*maǧhūla*).”³³ Ellos “no se distinguen por nada de ninguna de las criaturas de Dios, así que son desconocidos.”³⁴

Por tanto, desde esta estación desconocida, que es la estación de la no estación, ¿a dónde hay que volver? En un sentido histórico, cuando se dice a las gentes de Yaṭrib que regresen, es para retornar a su hogar. El regreso del muḥammadí también es un regreso al lugar de donde procede, a su fuente. Ibn ‘Arabī se remite repetidamente a las aleyas coránicas que señalan que “todo el asunto vuelve a Dios (C. 11:123)”, “y a Él seréis devueltos (C. 36: 83)”.

Por otra parte, el retorno también podría ser considerado como el retorno a la Creación, después de tomar conciencia de su naturaleza original e increada. En el esquema de los tres viajes, que se establece en el libro *El Núcleo del Núcleo*,³⁵ atribuido a Ibn ‘Arabī, el primer viaje es desde Dios, el Real, al mundo, y el segundo, desde el mundo a Él. En última instancia, todo el mundo lleva a cabo este retorno, voluntaria o involuntariamente, pero para aquellos que eligen la unión con la divinidad ilimitada y tienen éxito, mediante la ayuda divina, en volver antes de la muerte del cuerpo, existe la posibilidad de un tercer viaje consecuente con su unión. Para aquellos que no se quedan en este estado, pero son devueltos, el retorno es desde Él al mundo, ya sea de una manera particular para beneficio del propio conocedor o de una manera general con el fin de guiar a otros.³⁶

Desde cierto punto de vista, el regreso al mundo es un retorno de Él a Él, o incluso de Él a nosotros, porque una vez que se sabe que Él es idéntico a nuestro yo, que no hay nada en la existencia aparte de Él, entonces lo que llamamos el mundo no es otra cosa que Él apareciendo a Sí mismo. Cuando se percibe que todas las acciones son Sus acciones, todos los atributos son Sus atributos y nuestro propio ser es en verdad Su ser; cuando Él aparece calificado con Sus atributos, no coloreado o restringido por los atributos que aparecen debido a nuestro propio punto de vista particular, entonces todos Sus nombres y atributos se muestran armoniosamente de acuerdo al momento y lugar particular, con cada respiración y cada estado variable.

33 *Fut.* II.501.25. *SPK*, p. 372.

34 *Fut.* III.34. *SPK*, p. 374.

35 Muhyiddin Ibn Arabi, *Kernel of the Kernel*, Sherborne, s.f., pp. 20-26; *El Núcleo del Núcleo*, Málaga, 1982, pp. 39-47.

36 Véase *Seal of Saints*, pp. 170-1.

⋮

En el capítulo de las *Futūḥāt al-makkiyya* sobre “El fin de todo es tu Señor” (C. 53: 42), Ibn ‘Arabī escribe:

“En esta estación [de lo Real] no se permite ninguna estación.

¡Cuando lleguéis, hermanos, volved!”

Este es el Ser que no tiene fin...

Tu retorno es de Él a ti...

El asunto es un círculo. No tiene límite que se pueda ver y, por lo tanto, en que sea posible detenerse. Esa es la razón por la que a los muḥammadíes, que alcanzan ese descubrimiento (*kaṣf*), se les dice “no tenéis estación”, ya que el asunto es circular, “¡así que retornad!”³⁷ El “Ser sin fin” no se halla confinado o limitado por ninguna característica fija y está libre de la dominación de atributos específicos, por lo que todos los atributos de la Realidad pueden mostrarse en perfecto equilibrio de acuerdo con la situación cambiante.

Con cada respiración y en cada momento, el muḥammadí que está desposeído, sabiendo que no posee nada propio, regresa a Dios: Ibn ‘Arabī escribe que “los que regresan a Dios están desposeídos (*mufliṣūn*) de todo lo que no sea Dios... Porque el rico está en el nivel de aquel que ve el Real en las cosas y lo limita por ellas, y necesariamente es así, puesto que su estación ejerce su propiedad gobernante sobre él. Pero el que está destituido es un muḥammadí. No tiene estación.”³⁸ La infinitud del viaje se describe en términos visionarios más poéticos en *Kitāb al-Yā’* de Ibn ‘Arabī, (también conocido como *Kitāb al-Huwa*):

“Empezamos en el mar sin orilla en la esfera celeste yaṭribiana, muḥammadí. Los peces y las criaturas del mar se sorprendieron al vernos levantar nuestras velas y alzarlas completamente, en una búsqueda dentro de lo que no tiene ni extremos ni fin. Entonces oímos el llamado: ‘Gentes de Yaṭrib, no tenéis estación, ¡así que retornad!’ De manera que nos retiramos, dirigiéndonos hacia la orilla de donde partimos. Pero de repente (la orilla) se volvió mar de nuevo y nuestra retirada fue como nuestro acercamiento, en nuestra búsqueda de lo que no tiene fin, ni permanencia, ni principio, ni conclusión final. Estábamos perdidos y solicitamos palabras con las que expresarnos. De repente, el *Hū* (la divina Ipseidad) nos llamaba, ‘Oh siervos míos, habéis buscado una estación en Mí en la cual nadie más que Yo Me ve...’”³⁹

37 *Fut.* IV.13-14. *SDG*, p. 225.

38 *SPK*, p. 378, *Fut.* III.105.

39 Ibn ‘Arabī, *Rasā’il*, Beirut, 1997, pp. 144-45. Véase *Illuminations*, p. 570, n. 4.

La descripción de ese océano sin fin prosigue... pero ahora me gustaría pasar al capítulo 420 de *Futūḥāt*, titulado “Sobre [el conocimiento del ‘lugar de reunión’ (*munāzala*) de la liberación de las estaciones”. Aunque se trata de un capítulo breve –poco más de una página en árabe–, aquí lo he dividido en cinco secciones y he intercalado algunos comentarios.

CAPÍTULO 420

Sobre el conocimiento del lugar de reunión (munāzala) de la liberación de las estaciones (al-taḥallus min al-maqamāt)⁴⁰

Me gustaría comentar la palabra del título que he traducido como “lugar de reunión” (*munāzala*). Nótese que 77 de los 78 capítulos de la quinta parte de las *Futūḥāt* (de seis partes en total) se dedican a estos ‘lugares de reunión’. Mientras que un *manzil* (una parada) es un lugar de descanso donde el viajero desmonta o desciende de su medio de transporte, una *munāzala* contiene la noción de reciprocidad. Es un encuentro visionario en el que tanto Dios como el siervo descienden para –según nos dice Ibn ‘Arabī– “encontrarse en el camino en un lugar designado”, aunque, como también explica el maestro, en realidad, el siervo primero tiene que ascender para que el Verdadero descienda.⁴¹

Así pues, este es el capítulo *Sobre el conocimiento del “lugar de reunión” de la liberación de las estaciones*, y comienza, como es costumbre en los capítulos de *Futūḥāt*, con un poema:

1.

“No hay nada en la existencia aparte de Él, así que miradlo como lo he mirado; encontraréis en Él lo que Él es.

Quien trata de demostrarlo, se dedica a la argumentación:

en su corazón hay (sólo) semejanzas y parecidos de Él.

Si no fuera por Él, ningún ojo vería con su mirada.

Si no fuera por Él, las bocas no pronunciarían la invocación de Dios.

Júzgalo por Él mismo, mientras estás en la no existencia.

Adhiérete a Él, porque sólo está Él en la creación.

40 *Fut.* IV, pp. 28-29. Este capítulo, traducido al francés desde el árabe por Denis Gril en Ibn ‘Arabī, *Les Illuminations de La Mecque*, ed. M. Chodkiewicz, París, 1988, pp. 325-331, ha sido después traducido del francés al inglés por David Streight en Ibn al-‘Arabī, *The Meccan Revelations*, vol. II, ed. Michel Chodkiewicz, Nueva York, 2004, pp. 223-238: “On Being Liberated from Stations”.

41 *Fut.* III.523; *SDG*, pp. 25 y 113.

⋮

Por Dios, si no fuera por la existencia de la [divina] Realidad,
 Sus palabras no serían aceptadas en la existencia del mundo.
 Si no fuera por Él...

Dios el Altísimo dijo: “Oh, gentes de Yaṭrib, no tenéis ningún lugar donde permanecer, retornad pues” (C. 33:13). El que reúne las estaciones, carece de estación. Esto es necesario en virtud [del dicho profético], “Quien se conoce a sí mismo, conoce [a su Señor]”, así como la Palabra de Dios: ‘Les mostraremos Nuestros signos en los horizontes’ –es decir, las indicaciones de las estaciones– ‘y en ellos mismos’ (C. 41:53). Los signos son limitados e inevitablemente lo que indican es limitado, e incluso si están dotados de carácter absoluto, su ser absoluto es una limitación porque incluso esta cualificación es una distinción. El conocimiento que los Sabios tienen de Dios el Altísimo no deriva de la visión de los signos exteriores e interiores, los cuales sólo indican lo limitado en lo absoluto o lo absoluto en lo limitado, sino que los conocedores (de Dios) lo ven como la entidad misma de todo lo existente”.

El poema de apertura resume el asunto: no hay sino Él en la existencia y sólo se Lo conoce por medio de Sí mismo. “El Real en Sí Mismo es la verdadera prueba (*dalīl*) de Sí Mismo y de Su divinidad”, escribe Ibn ‘Arabī en el capítulo sobre Abraham en *Fuṣūṣ al-hikam*.⁴² Él es el que ve, Él es el que habla y, en última instancia, solo Él se determina a Sí mismo, porque los seres creados no tienen existencia propia.

Dice en el poema: “Júzgallo por Él mismo (*uḥkum‘alay-hi bi-hi*), mientras estás en la no existencia”. Esta noción de ‘juicio’ o ‘determinación’ es uno de los temas centrales de este capítulo.

Como ya hemos visto, Ibn ‘Arabī deja claro que el muḥammadí sólo se distingue por el hecho de que no se distingue por ninguna estación en particular. La distinción más universal es el hecho de que no se halla separado o diferenciado por estar ligado a una estación distintiva. Incluso la noción de absoluto es una limitación, porque diferencia lo absoluto de lo limitado, lo interior de lo exterior, lo trascendente de lo inmanente y lo oculto de lo manifiesto.⁴³

“Pero los conocedores (de Dios)”, afirma Ibn ‘Arabī, “... Lo ven como la entidad misma de todo lo existente”. El término ‘todo’ los incluye a ellos mismos, y el conocimiento del yo consiste en que su yo no es en absoluto su propio yo, sino que solo Le pertenece a Él. Y escribe:

42 *Fuṣūṣ al-hikam*, p. 81, en el capítulo sobre Abraham. *SPK*, p. 298.

43 Véase *Illum.*, p. 570, n. 9; *Fut.* III.219.

“...el término final y el retorno de los Conocedores, a pesar de la fijeza de su realidad individual (*‘ayn*), es que el Real es su misma realidad (su *‘ayn*). Ellos no existen. Esta estación pertenece solamente a los Conocedores.”⁴⁴

El propio comentario de Ibn ‘Arabī sobre el poema inicial de su *Tarǧumān al-ašwāq –El intérprete de los deseos ardientes–* arroja luz sobre esta afirmación.⁴⁵

“Saber yo quisiera si tienen conciencia de qué corazón han poseído...”. Ibn ‘Arabī comenta que la expresión ‘qué corazón’ alude al corazón perfecto del muḥammadí, que no se halla limitado por las estaciones. Y añade que ellos (los lugares superiores de la visión, *al-manāẓir al-‘ulā*) sólo existen a través de la existencia del espectador, así como las estaciones no tienen existencia sino a través de quien está en ellas (*muqīm*). De ese modo, si la persona que se encuentra en las estaciones es inexistente, entonces no existen ni él, ni la estación.

2.

“Un ser creado (el profeta José) dijo a aquellos que lo trataron injustamente y rompieron su relación familiar con él: ‘No os reprochéis nada. Hoy Dios os perdonará y Él es el más Misericordioso de los Misericordiosos’ (C. 12:92)”. Dios mismo es quien mejor puede mostrar esta cualidad a quien Lo trata injustamente rompiendo la relación familiar (es decir, la relación de misericordia) con Él. No dudamos de que quien rompe el parentesco sólo lo hace por ignorancia. El vínculo familiar no está realmente roto, porque el parentesco está ligado al orden existencial mismo. Así está establecida la conexión para el que sabe: por lo que a él respecta el vínculo prosigue y por lo que respecta a quien esto ignora está cortado. Si bien todo el asunto (*al-amr*) vuelve a Dios (cf. C. 11:123), el regreso a Dios de falsas pretensiones acerca de Él no indica la evidencia de una atribución que no posee. Por el contrario, Su identidad (*huwiyya* o Ipseidad) es tal como es tanto en el estado propio de las pretensiones de asociación [con Dios] como en el estado propio del retorno de todo [es decir, de todo lo creado] a Él.”

Cuando Ibn ‘Arabī menciona al ser creado que dijo, tal como se recoge en el Corán, “Que no haya culpa en vosotros”, se refiere en efecto al profeta José. Estas son las palabras que pronunció José al saludar a sus hermanos cuando se presentaron ante él en Egipto.

44 *Fut.* II.512. Véase *SPK*, p. 375.

45 Ibn ‘Arabī, *Tarǧumān al-ašwāq*, Beirut, 1977, p. 13; Ibn ‘Arabī, *The Tarǧumān al-Ašwāq*, trad. R. A. Nicholson, Londres, 1978, p. 48; *L’interprète des désirs*, trad. Maurice Gloton, París, 1996, pp. 59-60. Véanse también los comentarios de Michel Chodkiewicz en su introducción a *Illuminations*, pp. 30-31.

⋮

Sus hermanos lo habían tratado injustamente y habían abandonada la relación familiar adecuada, la relación de los nacidos de la misma matriz (*rahim*), término que proviene de la misma raíz árabe que misericordia.

Estas palabras de José (*lā tatrib ‘alay-kum*) fueron repetidas por Muḥammad inmediatamente después de la conquista de La Meca. Muḥammad derribó los ídolos que rodeaban la Ka’ba e hizo borrar las imágenes que había en su interior, salvo, según un relato, un icono de María y Jesús y otro de Abraham.⁴⁶ Una vez vaciado el espacio, el Profeta abrió la puerta al exterior y se dirigió a los mecanos, que estaban reunidos cerca de la Ka’ba, con estas mismas palabras: “En verdad, digo lo que dijo mi hermano José: ‘Hoy no se os reprochará nada. Dios os perdona y Él es el más misericordioso de los misericordiosos’.”⁴⁷

Es imposible aislarse de la misericordia de Dios o de esta relación misericordiosa con Dios, pues incluso aunque alguien la ignore, sigue existiendo, como quedará claro en el retorno a Su misericordia, cuando se vea que esa misericordia es nuestro propio ser. Para llegar a ver eso, solo es preciso eliminar la ignorancia o las percepciones y pretensiones erróneas. Y continúa la traducción:

3.

“Si bien sólo hay Uno, esta estación existe en aras de la diferenciación. De ese modo, ¿de qué se diferencia? En realidad, no hay estación, sino una única ipseidad (*huwiyya*) en la cual existen varias formas. Zayd es un individuo único. Y, si no hubiera nada más que él en la existencia, no se distinguiría de ningún otro porque sólo existiría él y nada se distinguiría de él, porque no hemos supuesto ningún otro existente más que él. No posee estación alguna por la que pueda distinguirse de otro que él, puesto que no hay otro. Sin embargo, su mano es distinta de su pie y su cabeza es distinta de su pecho, su oreja de su ojo y cada uno de sus miembros es distinto del resto. Y también cada facultad interna posee una propiedad (*ḥukm*) y un lugar (*maḥall*) que no pertenece a los demás. Por tanto, las formas se diferencian en una entidad única (*‘ayn wāḥida*) carente de estación en la que no hay propiamente distinción.

Pertenecemos a Él, de igual modo que los miembros y facultades pertenecen a cada uno de nosotros. Entonces, si Él no se diferencia de nosotros, ¿de quién nos diferenciamos? Sin embargo, como ya hemos dicho, algunos de nosotros somos diferentes del resto. Las propiedades (*aḥkām*) y las estaciones no están relacionadas con nuestros miembros, sino con nosotros. Cuando dices que alguien atacó a otra persona, que alguien caminó hacia alguien, que alguien escuchó las palabras de otra

46 Véase M. Lings, *Muhammad: his life based on the earliest sources*, Londres, 1986, p. 300.

47 *Ibid.*, p. 301.

persona, que alguien vio a alguien, nada de eso se atribuye a un órgano, facultad o miembro. “A Dios pertenece lo oculto de los cielos y la tierra. Él es el fin de todo (C. 11:123)” y “Suyo es el juicio (*hukm*) y a Él seréis devueltos (C. 28:70)”.

Sabed que nadie está libre de las estaciones excepto el heredero de Muhammad, que Dios le bendiga y le otorgue paz, a quien Dios otorgó la síntesis de las palabras, el conocimiento de todos los Nombres y la ciencia de los primeros y los últimos, puesto que “hay toda clase de caza en el vientre del asno salvaje”. En consecuencia, no hay nadie de quien podamos distinguirnos ya que el mundo entero está en el heredero de Muhammad, al igual que [el heredero] está en Muhammad. Se ha liberado del poder determinante [o juicio] (*hukm*) que las estaciones tienen sobre él, puesto que él las determina según lo que los estados le otorgan, dado que él es el concedor, el sabio (*hakīm*)”.

Dice el pasaje: “Pertenece a Él, de igual modo que los miembros y facultades pertenecen a cada uno de nosotros. Entonces, si Él no se diferencia de nosotros, ¿de quién nos diferenciamos?” Sólo nos diferenciamos de Dios al enfatizar las cualidades particulares de manera desequilibrada y no permitir que la Realidad se exprese libremente y sin restricciones en el lugar de su aparición, según resulte apropiado para el momento y lugar.

Cuando Ibn ‘Arabī afirma que todo está reunido en el heredero de Muḥammad, así como el heredero está contenido dentro de Muḥammad, repite este vívido proverbio: “hay todo tipo de caza en el vientre del onagro salvaje.” Según la tradición, Abū Sufyān, uno de los opositores más amargos del Islam, había solicitado audiencia con el Profeta. Le hicieron esperar hasta que todos los demás hubieron sido recibidos. Cuando se quejó de esto, el Profeta respondió: “Hay todo tipo de caza en el vientre del onagro salvaje”, presumiblemente queriendo decir que, si hago esperar al más eminente de los Quraish, entonces en el futuro todos los demás árabes aceptarán que los haga esperar. También evidencia la reintegración de todos, incluso los más hostiles, en la comunidad de Muḥammad.

La liberación del poder determinante de una estación sobre él, significa que no está gobernado o controlado por ninguna propiedad o estación, sino más bien que controla la propiedad de acuerdo con lo que le llega. Cuando tomamos esto como un ejemplo, puede producirse un alejamiento del enfoque en lo que nos hace diferentes, que es la dominación de varios atributos, hasta lo que nos hace esencialmente iguales, es decir, nuestra humanidad común.

4.

“Todos los nombres divinos manifiestan las estaciones y a través de ellas juzga el juez (*yaḥkumu l-ḥākim*). Y no hay juez sino Dios y con Él (*laday-hi*) la Palabra no cambia (cf.

⋮

C. 50:29). Su Palabra es el juicio y por medio del habla el Real juzga (*yaḥkumu*). Así, despertad a comprender quién es el juzgado, por qué y con respecto a que está siendo juzgado y quién es el juez (*al-maḥkūm ‘alay-hi wa-l-maḥkūm bi-hi wa-l-maḥkūm fī-hi wa-l-ḥākim*). Sabrás entonces quién es liberado de las estaciones y quién no tiene estación.”

Cuando Ibn ‘Arabī señala, ‘no hay juez sino Dios y en Él la Palabra no cambia’, eso podría considerarse una indicación de que todo está predeterminado y puede conducir a responsabilizar a lo que está escrito por hacernos ser como somos. Sin embargo, esta oración se refiere al dicho coránico: “Mi Palabra (*qawl*) no cambia, y no soy injusto con mis siervos” (C. 50:29) La palabra (*qawl*) significa que Dios sólo dice a una cosa “¡Sé!” y esta se convierte en lo que es.⁴⁸ Ibn ‘Arabī explica en otras secciones de las *Futūḥāt* que con Su palabra, Dios sólo “hace pasar lo que antecede en el conocimiento” y sólo juzga a los siervos a través de “lo que antecede”.⁴⁹ Ibn ‘Arabī afirma también:

“Sabed que Dios Altísimo sólo escribe lo que sabe y sólo sabe lo que Él testifica de las formas de las cosas conocidas, de acuerdo a cómo son en sí mismas y lo que cambia, y no cambia con respecto a ellas. Es testigo de todos en su estado de inexistencia según las variaciones de sus cambios sin fin, por lo que sólo los lleva a la existencia de acuerdo a cómo son en sí mismos”.⁵⁰ “Así pues, censúrate (*lam nafsaka*) a ti mismo! ¡No te opongas al Libro!”⁵¹ “Mi Libro no es otra cosa que Mi Esencia, ¡así que entiende!”⁵²

Y tal como confirma en otro lugar, “la Esencia es desconocida (*maḡhūla*) y no está ligada a ninguna condición fija.”⁵³ Y en el capítulo concerniente a Abraham, en *Fuṣūṣ al-ḥikam*, escribe:

“Incluso si se mantiene que el Real determina la propiedad, sólo a Él vuelve la efusión de la existencia sobre ti, y tú determinas tu propia propiedad. Por tanto, no deberías alabar a nadie más que a ti mismo y no censurar a nadie más que a ti mismo. En cuanto a el Real sólo queda la alabanza por la efusión de la existencia, ya que eso le pertenece a Él, no a ti.”⁵⁴

48 “Cuando queremos algo, Nos basta con decirle ‘¡Sé!’ y es” (C. 16: 40). Véase *SPK*, pp. 128 y 213.

49 *SDG*, p. 25.

50 *Fut.* IV.16.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*

53 *Fut.* IV.40; *SDG*, p. 236.

54 *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ‘Afīfī, p. 83.

Así pues, nos determinamos a nosotros mismos y sólo somos liberados si nos liberamos de la determinación y volvemos al Ser mismo. Pues cuando nos definimos de una manera particular, estamos de hecho definiendo y limitando a Dios.

Con respecto a los que no se hallan determinados por las estaciones, sino que poseen el poder de la determinación, Ibn ‘Arabī afirma que son “los divinos, quienes se identifican con el Real (*al-ḥaqq ‘aynu-hum*), puesto que ‘Dios es el más sabio de los Jueces (*aḥkam l-ḥākīmīn*) (C. 95:8)’, y eso no pertenece a nadie más que a los muḥammadíes como una providencia divina especial conferida a ellos.”⁵⁵

5.

“En cuanto a la Estación de la Alabanza (*al-maqām al-maḥmūd*: cf. C. 17:79), la estación alabada que Dios encomendó y en la que el Real (exaltado sea) establecerá Muḥammad, esto es la Estación de la Intercesión del Mensajero de Dios. Entre los intercesores hay ángeles, mensajeros, profetas, santos y creyentes que intercederán en el Día de la Resurrección, para que el Real saque del Fuego o conduzca al Paraíso a aquellos que nunca han hecho ningún bien, hasta que nadie permanezca en el Fuego excepto su pueblo, que es el Pueblo del Fuego. Dios los mantiene allí debido a un atributo y a su temperamento, de manera que, si Dios los condujese al Paraíso con ese temperamento, sufrirían, y por eso entrar en el Paraíso sería perjudicial para ellos, así como el olor de la rosa es perjudicial para el escarabajo de estiércol. Dios responde (a Muḥammad) cuando él formula su petición. Puesto que la causa de manifestar algo es más que uno, es la intercesión (*ṣafā‘a*): no supone ninguna diferencia en cuanto a si es igual (*ṣaf‘a*: parte de un par) o impar, siendo inevitable que sea más de uno.

En cuanto a los estados, no hay manera de liberarse de ellos. Para nosotros, son concedidos como un regalo y, para el Real, son esenciales.

La propiedad gobernante pertenece al estado, y los estados son los que gobiernan.

No hay nada en la creación excepto Dios y la humanidad (*baṣar*).

Nos hallamos en un momento decisivo, si puedes comprenderlo.

Todo lo que no sea el Todo-Compasivo ha de tomar conciencia y cruzar al otro lado.

Somos las estrellas cuyo lugar es el poniente y sólo el sol y la luna aparecen.

Borrarse está en nosotros y la obliteración es beneficiosa para nosotros, pero sólo la persona dotada de visión lo entiende.

Así que no tengáis miedo –porque ninguno sino por el Todo-compasivo tiene un yo (ojo-‘ayn) o poder de juicio efectivo (*taḥkīm*).

A él se devuelve todo el orden de la creación, incluso el decreto (*qadā‘*), el juicio y el destino (*qadar*).

⁵⁵ *Fut.* III.506; *SPK*, p. 376.

⋮

Es el Ser en el que no hay daño y ningún rastro de maldad le pertenece en Su creación.

Así pues, el mal no es Suyo, ya que nuestro Creador es más sublime que eso. Sobre esto ha enviado mensajeros portadores de noticias.

Para el que entiende el desviarse y la guía, la distancia no es larga. Sabe que Dios no abandona a Sus criaturas a ningún fin, así como no las dejó al principio. Aun cuando no recibe a alguien en la morada de la felicidad, Dios, en Su misericordia, que lo abarca todo, no prolonga eternamente la perdición para él, ¿y cómo lo prolongaría eternamente, cuando Él mismo es el Manto? Él está en la Estación de la Redención y el objetivo (*signo-išāra*) de las flechas de los enemigos. La misericordia le pertenece a Él por fin y perpetuamente, permaneciendo en ella para siempre, ‘Y Dios Altísimo dice la verdad y guía por el camino’ (C. 33: 4)”.

El capítulo acaba aquí.

Al hablar en otra parte de la Estación de la Alabanza, en respuesta a la pregunta, ¿qué es la Estación de la Alabanza?, Ibn ‘Arabī responde:

“Es la estación a la que devuelven las consecuencias de todas las estaciones y hacia la cual miran todos los Nombres divinos correspondientes a las estaciones, y pertenece al Enviado de Dios.”⁵⁶

Ibn ‘Arabī señala que “es inevitable que el más Misericordioso de los Misericordiosos interceda por alguien, pero no hay sino Dios, así sé que Dios intercede con respecto a su Nombres y Su Nombre el Más Misericordioso de los Misericordiosos intercede con Su Nombre el Conquistador (*al-qahhār*) y el ‘Fuerte en el castigo (*šadīd al-‘iqāb*)’ para eliminar su castigo de estas personas, pues Él saca del fuego a aquellos que nunca han hecho ningún bien.”⁵⁷ Debido a esta intercesión, Muḥammad será “alabado en todas las lenguas y con cada palabra.”⁵⁸

En la Estación de la Redención, incluso atributos aparentemente negativos y censurables se convierten en loables. Es la restitución de los elementos negativos, las ‘flechas de los enemigos’. Puesto que todos los atributos pertenecen a Dios, la reprobación sólo se relaciona con ellos debido los deseos básicos del yo inferior. Todos los atributos tienen su lugar, pero los

56 *Fut.* II.86.

57 *Fut.* II.86-7.

58 *Fut.* II.86.

mensajeros anteriores llegaron con una ley específica y condenaron las cualidades viles. Por su parte, Muḥammad dijo: “Vine para completar las características nobles” y mostró cómo incluso aquellas cualidades que parecen censurables pueden ser transformadas en loables (por ejemplo, la cobardía para cometer cosas prohibidas, la envidia hacia los que buscan el conocimiento, la avidez de lo que es bueno, etcétera)⁵⁹.

Ibn ‘Arabī afirma: “Él es el Ser en el que no hay daño”. Esto se explica en otras partes de las *Futūḥāt al-makkiyya* cuando escribe:

“La verdadera liberación (*itlāq*) es atribuible a aquel que tiene el poder de ser limitado por cualquier forma sin ser tocado por el daño de esa limitación. Esto sólo pertenece a quien está realizado en el íntimo diálogo y está con Él, y Dios, que es sublime y poderoso, dice respecto a Sí mismo: ‘Él está con vosotros dondequiera que estéis (C. 57:4)’”⁶⁰.

Cuando Ibn ‘Arabī señala que “él es el manto mismo”, nos preguntamos “¿qué es el manto (*ridā*)?” Ibn ‘Arabī plantea esta pregunta en dos ocasiones al menos. La primera vez responde diciendo: “El siervo perfecto creado de acuerdo con la forma completa perteneciente a las realidades posible y divina y el lugar más perfecto de la manifestación, no superado por ninguno.”⁶¹

La segunda vez se refiere al lugar de perfecto equilibrio y reposo que en la topografía espiritual es el centro del universo, llamado Arīn. Y escribe: “Si preguntas: ‘¿Qué es la perfección?’ diríamos, ‘lo que está más allá de los atributos y sus efectos’, y sólo el que está en reposo en Arīn sabe esto, y si preguntas: ‘¿Qué es Arīn?’, diríamos que es un término que expresa el equilibrio expresado en [la palabra] ‘Él da a todo su naturaleza y después lo guía?...’ (C. 20:50). Luego continúa diciendo que “el poseedor de esta estación es el poseedor del manto (*ṣāhib al-ridā*) ¿Qué es el manto (*ridā*)?’ Decimos, ‘manifestar los atributos del Real en la creación.’”⁶²

En este lugar central, la quietud esencial de lo que siempre permanece, a pesar del constante movimiento y variabilidad del Real al dar expresión a los Nombres. Escribe Ibn ‘Arabī:

59 *Fut.* II.363; *SPK*, p. 306.

60 *Fut.* III.472. Véase también William Chittick, *Mundos Imaginales: Ibn al-‘Arabī y la diversidad de las creencias* (versión española de Ana Serrano y Pablo Beneito), Madrid, 2003, p. 113.

61 *Fut.* II.103. Véase *Illum.*, p. 629, n. 297.

62 *Fut.* II.129.

⋮

“Para la Tribu, el *lugar* (*makān*) es una morada en la alfombra (de Dios) y pertenece a la gente de la perfección que han pasado a través de las estaciones y los estados, y la majestad y la belleza. No tienen ni cualidad, ni atributo ni estación, como Abū Yazīd. Debes saber que cruzar las estaciones y los estados es una de las características especiales de los muḥammadīs y pertenece solamente a la gente de la cortesía espiritual que se sienta con el Real con intimidad en la alfombra del temor reverente. Los compañeros del Eterno poseen equilibrio, firmeza y tranquilidad aunque tengan velocidad de movimiento en su interior con cada respiración. “Verás las montañas que consideras sólidas pasar como nubes”⁶³ (C. 27:88)”.

En conclusión, desde una perspectiva más general, la aleya “¡Oh pueblo de Yaṭrib, no tenéis estación, así que regresad!” se dirige a toda la comunidad de Muḥammad que, como nos dice Ibn ‘Arabī, incluye a todos los seres humanos. Es un anuncio de que la realidad de la situación es que no tenemos una estación fija, no estamos definidos por ningún nombre o atributo en particular, excepto en la medida en que nos lo imponemos a nosotros mismos, y por eso se nos llama a regresar a nuestro estado primordial de puro ser. Necesitamos regresar indigentes, sin poseer nada propio, renunciando a todo lo que pensamos haber conocido. Habiendo viajado y trabajado en el viaje místico, el exitoso caminante... “permanece con el Real, sin estación ni lugar ni nombre ni rastro ni cualidad ni pretensión ni visión...”⁶⁴ Aunque no puede haber un destino final, el lugar donde todas las estaciones terminan puede ser tomado como punto de partida y una luz de guía en la visión de aquellos que anhelan llegar al conocimiento de su unión ya existente con el Amado.

En cuanto al ave que sumergió su pico en el océano, el célebre místico de Nishapur, Yaḥyā b. Mu’āḍ (m. 872) envió a Abū Yazīd un mensaje diciendo, “aquí hay alguien que ha bebido de la copa del amor y nunca volverá a sentir sed”. Abū Yazīd respondió, “aquí hay alguien que ha tragado todos los mares de la existencia, pero su boca sigue abierta, deseando más.”⁶⁵

(Traducción española de Fernando Mora Zahonero)

63 *Fut.* II.386. Véase SPK, p. 379.

64 *Fut.*, capítulo 420. Véase *Illum.*, p. 571, n. 31.

65 Esto se refiere a una conocida historia recogida en la *Epístola de al-Qushayrī*. Véase Abū l-Qāsim al-Qūṣayrī, *Al-Qushayrī’s Epistle on Sufism*, trad. A. D. Knysh, Reading, 2007, pp. 95 y 331-2.