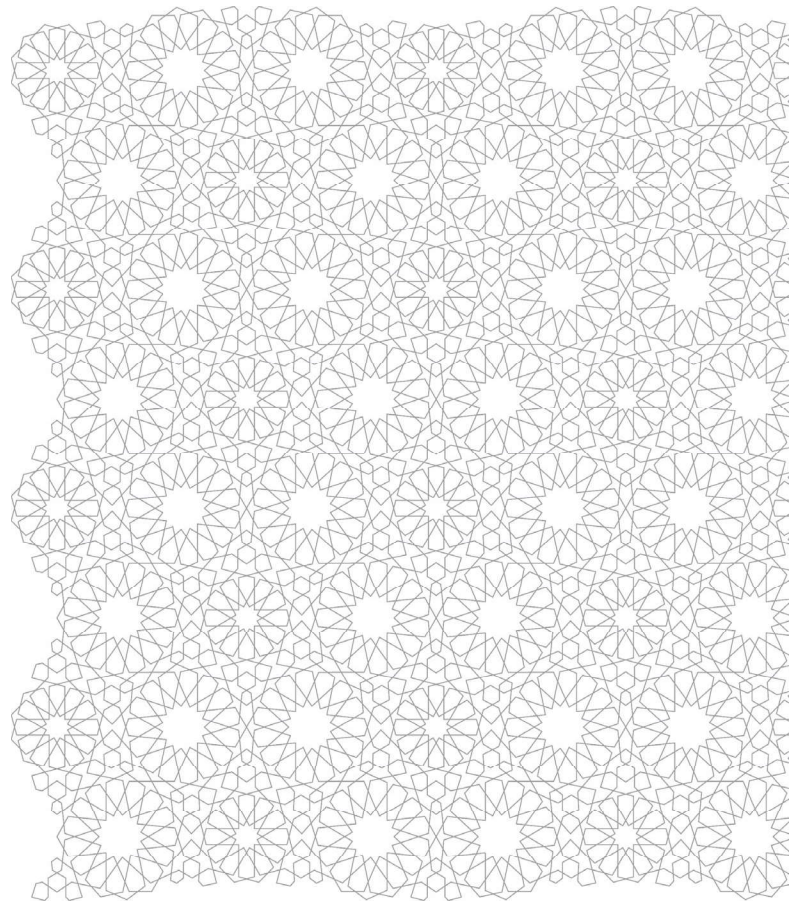


El estado de éxtasis en el que Ibn ‘Arabī entrará durante esta visión es una señal del enorme deseo Divino por darse a conocer¹³⁴ y Su complacencia por la restitución al verdadero conocimiento de un alma perdida (como la parábola del pastor y la oveja extraviada). Así mismo representa este árbol el faro 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)

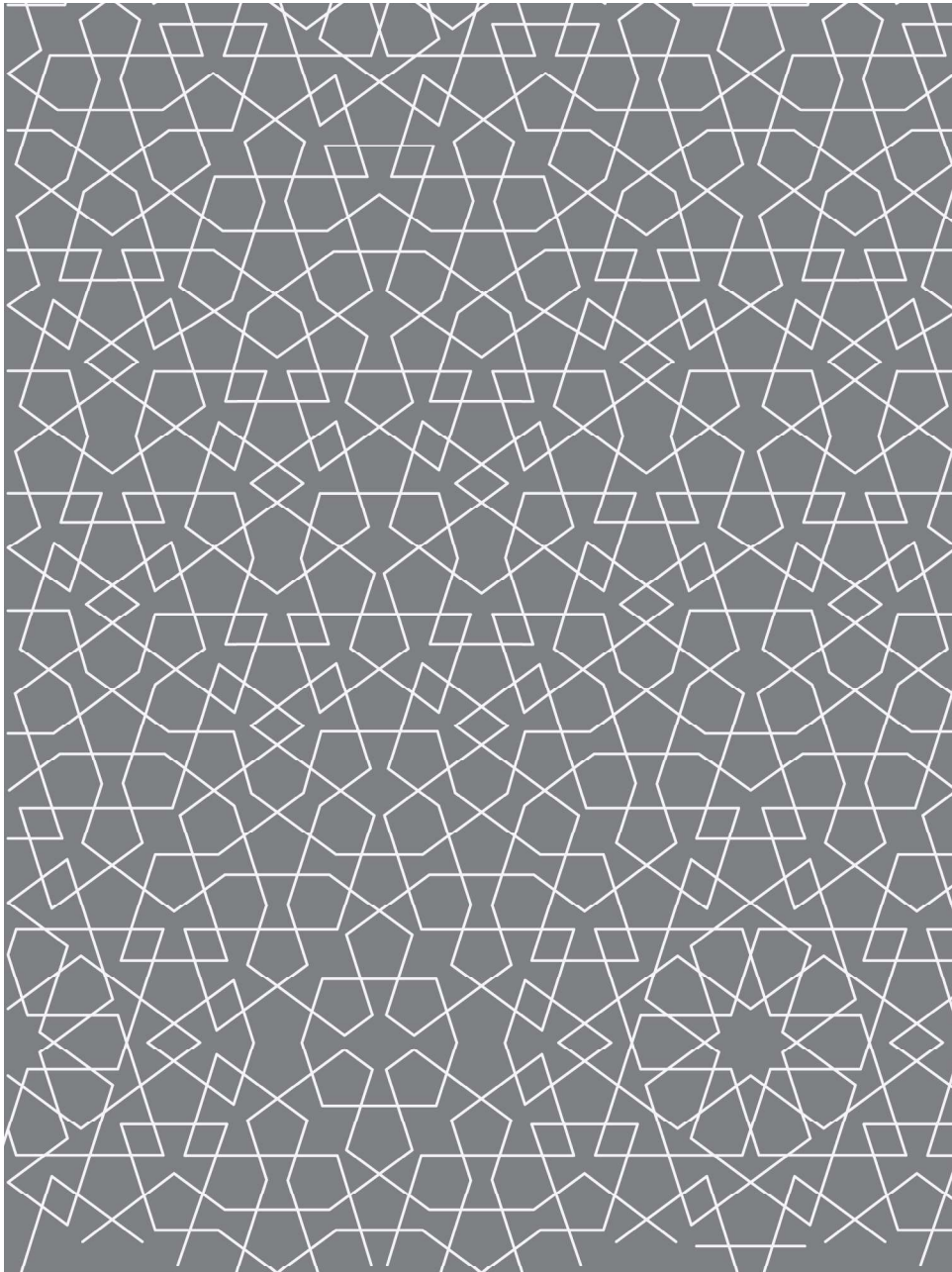


¹³⁴ Como se expresa en el dicho divino del hadiz *qudsī*: «Yo era un Tesoro escondido y deseaba darme a conocer, y creé el Universo para así poder ser conocido».



**LOS RECURSOS DEL ESPÍRITU HUMANO:
UN VIAJE A TRAVÉS DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DE IBN 'ARABĪ**

Suad Hakim (Universidad Libanesa de Beirut)



En el nombre de Dios, el Compasivo y Misericordioso.

La historia escrita de la humanidad, a poco que nos adentremos en ella, nos muestra a hombres de estatura fenomenal que adornan obras y textos de todo lugar y tiempo. Sufíes, sabios o filósofos que creyeron en el Hombre y vieron en él la joya que corona este mundo y su auténtico tesoro. Personas que, por ello, trataron de guiar a los hombres hacia la búsqueda de la verdad universal y última que late dentro de sí. Pues sólo conociéndose a sí mismo puede el hombre liberar su fuerza interior y gozar de una plenitud de ser que ningún bien material o exterior iguala.

El 'Maestro Máximo' se cuenta entre quienes creyeron en el Hombre. Muhyiddīn Ibn 'Arabī tuvo la dicha de atesorar una experiencia espiritual plena de conocimientos infrecuentes que nos abren una puerta desde la que alzarnos, en las alas del pensamiento y la imaginación, al «mundo del espíritu». Esta experiencia, sumada a otras, nos permite fundar un nuevo campo del saber: la «cultura del espíritu».

La cultura general de un hombre -en sus términos más amplios, no la cultura elitista y especializada- es hoy vastísima. No hay materia de su interés descuidada en tan prolífica producción. Sin embargo, pese a la copia de obras escritas, materiales informáticos o canales documentales, sigue existiendo un ámbito que permanece inexplorado y apenas representado: el espíritu humano, sus auténticas capacidades y modo de adquirirlas y desarrollarlas, así como cuantos beneficios reportaría al hombre conocerlo y prestarle cuidado.

Este estudio, que se basa en la obra de Ibn 'Arabī, pretende erigir una cultura que se adentre en el mundo del espíritu humano considerándolo una realidad, no un producto de ciencia ficción. Con esta idea en mente dividimos nuestra intervención en nueve apartados de proporciones asimétricas que, a mi entender, dan una imagen completa de la faceta práctica del espíritu humano en la obra de Ibn 'Arabī; de su fuerza, de la variedad de sus capacidades y de sus efectos más reseñables. Estos nueve apartados son:

- I. De la naturaleza del espíritu humano.
- II. De su ubicación en el reino del Hombre.
- III. De la relación entre el cuerpo y el espíritu.
- IV. De la relación entre el espíritu y el alma.
- V. Del nacimiento del espíritu humano y sus capacidades.
- VI. De cómo el hombre adquiere los poderes espirituales.
- VII. Un primer modelo de experiencia espiritual placentera para el hombre y capaz de transformar su pensamiento para traspasar la «lógica de lo real» hacia un modo de razonamiento superior y más evolucionado: la lógica de lo Real.

VIII. Un segundo modelo de experiencia espiritual que muestra cómo el espíritu humano es capaz de ampliar sus potencialidades y sus sentidos permitiéndole ver lo que otros no ven y escuchar lo que otros no escuchan...

IX. Un tercer modelo de experiencia espiritual que muestra cómo el espíritu es capaz de abandonar el cuerpo y superar las dimensiones temporal y espacial para ampliar el campo del conocimiento humano y fijar la vicerregencia¹³⁵ del hombre: viajes nocturnos, ascensiones, encuentros espirituales, etc.

I - DE LA NATURALEZA DEL ESPÍRITU HUMANO

No resulta sencillo disertar en torno a la naturaleza del espíritu, ya que es un concepto metafísico no sujeta a observación o estudio. En cualquier caso, en los próximos ocho párrafos intentaremos definir las características de esta criatura: visible en sus actos e invisible en su esencia.

1. Opiniones relativas a la naturaleza del espíritu

Ibn ‘Arabī no anda lejos de lo postulado por los sabios respecto a la naturaleza del espíritu, ni tampoco de sus debates. En su obra espiritual¹³⁶ *Al-Tadbīrāt al-ilāhiyya* nos evoca tales opiniones¹³⁷. Dejando de lado el debate que éstas generaron, resumimos a continuación tres de ellas:

- 1- El espíritu es una esencia individual y limitada que comprende las características morales del hombre. Difiere de la vida existente en un cuerpo animal.
- 2- Según ‘Abd al-Malik Ibn Ḥabīb, el espíritu es una imagen sutil que se asemeja a la del cuerpo. Al igual que éste, posee ojos, orejas, pies y manos que se ubican en los mismos lugares que sus homólogos corporales.
- 3- El imán Abū Ḥāmid al-Gazālī se encuentra entre los partidarios de una tercera opinión: el espíritu es una esencia reciente, existente en sí misma y no ubicable en el interior ni en el exterior del cuerpo; de esta inubicabilidad se colige que no está unido al cuerpo, ni tampoco separado de él.

La tolerancia de Ibn ‘Arabī hacia los postulados ajenos se refleja en todos sus comentarios. De hecho, el místico andalusí considera que esta diversidad de opiniones no es perjudicial ni afecta a ninguno de los pilares de la *ṣarī‘a*, ya que sus protagonistas mantienen todos

135 Condición de vicerregente o califa de Dios que remite a la aleya coránica 2: 30. Este texto se presentó 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.

136 Ibn ‘Arabī califica esta obra de ‘espiritual’ en su libro *‘Anqā’ Mugrib*.

137 *al-Tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyya*, Brill, Leiden, 1336 H., pp. 129-131.

que el espíritu es reciente. Así que concluye su argumentación con un sencillo: «Que Dios otorgue el éxito a todos».

Así pues, Ibn ‘Arabī no se decanta por ninguna de estas opiniones. De hecho, afirma: «No tenemos intención de favorecer ninguna de ellas, aunque cabe notar que una entre todas es la correcta [...]. Empero, este punto fue ya tratado en otra obra».

Sus ideas sobre el espíritu se diluyen de este modo a lo largo de sus obras, sin dejarse ver en ningún lugar concreto, cual tesoro oculto en armarios cerrados con llave. Quien pretenda alcanzar este conocimiento deberá indagar, unir y abrir las cerraduras de las letras. Es precisamente esto lo que ensayaremos en los párrafos siguientes.

2- El nacimiento del espíritu humano

Para conocer la naturaleza de una criatura debemos tener en cuenta cómo comenzó su existencia; es la comprensión de sus orígenes la que nos permite conocer su naturaleza. De acuerdo con este planteamiento, intentaremos encontrar las citas akbaríes que aludan a cómo el espíritu humano principió a existir.

Ibn ‘Arabī precisa que el espíritu humano es un ser nacido de padre y madre: su padre es el espíritu divino, el alma de Dios, el aliento del Misericordioso cuya naturaleza es la luz; su madre, el cuerpo dotado de forma, compuesto por los elementos, cuya naturaleza es la oscuridad.

Nacido de un padre y de una madre, la naturaleza del espíritu humano es compleja y su esencia está dividida: de su padre toma «la luz» y de su madre, la «oscuridad». De este modo, el espíritu es capaz de unirse al mundo de la luz prístino y puro, «el mundo de su padre, el mundo del espíritu», y de penetrar en el cuerpo para unirse al mundo de su madre y enterrarse en la oscuridad.

Ibn ‘Arabī afirma que el espíritu divino es el padre del espíritu humano y su madre, el cuerpo dotado de forma¹³⁸: «La sutileza humana nace de la unión del espíritu divino, esto es, el aliento de Dios el Misericordioso, y del cuerpo ya dotado de forma y compuesto por elementos de la naturaleza». En lo referente a la naturaleza compuesta del espíritu, añade¹³⁹: «El alma individual (el espíritu humano), aunque prístinamente pura por parte de padre, sólo es factible gracias a la existencia del cuerpo físico. De ahí que el alma sea compuesta». Y en *al-Tadbīrāt al-ilāhiyya* evoca la causa de tal miscelánea y afirma¹⁴⁰:

138 *Futūḥāt*, vol. I, p. 275. Véase lo mismo en p. 575.

139 *Futūḥāt*, vol. II, p. 272.

140 *Tadbīrāt*, p. 168.

«Como el espíritu humano tenía un lado que se dirigía hacia la luz pura y otro, hacia la oscuridad total o naturaleza, su esencia estaba en un punto intermedio entre ambas. Así pues, el espíritu fue creado para gobernar una existencia natural elemental. Si la sutileza humana no se encuentra sometida por ninguna de esas dos particularidades, el espíritu será de carácter moderado. Mas si la que domina es la luz pura o la oscuridad pura, el espíritu poseerá las particularidades del lado dominante».

Esa naturaleza compuesta que Ibn ‘Arabī postula, resultante de la fusión del aliento del espíritu divino y del cuerpo ya dotado de forma, supone negar cualquier posible desplazamiento del espíritu humano de un cuerpo a otro. El espíritu humano está reservado para un único cuerpo que gobierna y en el que comenzó a existir.

Por otra parte, el espíritu no nace en el cuerpo hasta que llega el momento en que éste está preparado para recibir el aliento del espíritu. Ibn ‘Arabī fija ese momento, conforme al hadiz, al comienzo del cuarto mes de formación del feto. Afirma¹⁴¹: «El espíritu que brota del aliento (el espíritu humano) surge cuatro meses después de la formación del feto en el vientre de su madre».

3- El espíritu humano, creado por orden de Dios

Siguiendo el texto alcoránico, Ibn ‘Arabī distingue dos dominios del divino poder que hacen posible la existencia de las criaturas: criaturas que existen «gracias a la Creación» y otras que lo hacen «gracias a la Orden». El Alcorán afirma refiriéndose a Dios: «¿No son Suyas la creación y la orden?¹⁴²»,¹⁴³. Dichos dominios difieren entre sí: la existencia «gracias a la Creación» es gradual, como atestigua la creación del cielo, la tierra, etc. La existencia «gracias a la Orden», sin embargo, se perfecciona en un único instante. “Dios dijo: «¡Hágase!», y fue”.

Basándose en esta distinción, Ibn ‘Arabī afirma que el espíritu del hombre fue creado por Orden divina. En nuestro lenguaje filosófico diríamos que estos espíritus son criaturas simples, no complejas, de lo que se colige que son criaturas vivas e inmortales, puesto que no fueron creadas por etapas, en cuyo caso su sino no sería otro que la descomposición y la putrefacción. Ibn ‘Arabī afirma¹⁴⁴:

141 *Futūḥāt*, vol. I, p. 732.

142 C. 7: 54.

143 (N. del T.) Las referencias alcoránicas reproducen cuando es posible la traducción de Julio Cortés: *El Corán*, Herder, Barcelona, 1999.

144 *Futūḥāt*, vol. II, p. 85.



«Las letras constituyen la materia prima de las palabras, al igual que el agua, la tierra, el fuego y el viento conforman la materia prima necesaria para garantizar la existencia de nuestro cuerpo. Después, Él insufló en el cuerpo el espíritu “creado por Orden” y fue el hombre, de igual modo que los vientos, prestos para ello, aceptaron el aliento del espíritu “creado por Orden” y fue un *ǧīm*. Así, también, cuando las luces fueron prestas aceptaron el aliento del espíritu “creado por Orden”; y fue un ángel».

En consecuencia, podemos deducir que el espíritu del hombre proviene del «mundo de la Orden», y su cuerpo, del «mundo de la Creación».

4- El espíritu es inubicable e indivisible

Para Ibn ‘Arabī, una de las características fundamentales del espíritu es que constituye una entidad subsistente en sí misma. Al igual que los intelectos transcendentales¹⁴⁵, el espíritu no es ubicable, es decir, no está compuesto por materia alguna; es inmaterial. Al mismo tiempo, es indivisible, es decir, simple; no se puede descomponer. A este respecto dice¹⁴⁶:

«Los espíritus [...], inubicables e indivisibles, se manifiestan en las formas, de modo que no poseen interior ni exterior [...]. El hombre, en cuanto que existe, es diferente, ya que es a imagen y semejanza del mundo entero: está compuesto por aquello que precisa la inmediatez (la creación con las Manos), la ubicación y la división [...], pero también incluye aquello que no necesita, a saber, el espíritu que le fue insuflado».

5- El espíritu humano es inmortal

En numerosos pasajes de su obra Ibn ‘Arabī asegura que la vida del espíritu humano es una característica esencial y permanente, no un mero accidente pasajero al que sigue la extinción. En consecuencia, siendo su vida esencial por haber nacido del aliento del espíritu divino en el cuerpo, el espíritu humano seguirá vivo por toda la eternidad, ya que no pertenece al universo de la descomposición y la putrefacción, que está atado a la muerte y la nada. Así, la muerte del hombre no es sinónimo de la nada o de la desaparición; antes bien, implica tan sólo la separación de los componentes de su existencia y la vuelta de cada elemento a su origen. Afirma Ibn ‘Arabī¹⁴⁷:

«¿Acaso no ves que, pues su vida es esencial, los espíritus no mueren? El cuerpo sufre la muerte y la nada, ya que la vida es en él un accidente. La

145 Ibn ‘Arabī: *La production des cercles*, p. 23.

146 *Futūḥāt*, vol. I, p. 71.

147 *Futūḥāt*, vol. I, p. 55.

vida visible del cuerpo es, pues, uno de los efectos de la vida del espíritu cual luz solar que se extiende por la tierra de modo que, al desaparecer el Sol, lo hará la luz y la tierra se sumirá en tinieblas. Asimismo, si el espíritu abandona el cuerpo y vuelve a su mundo, también la vida abandonará el cuerpo y éste permanecerá inmóvil. La gente dirá: este hombre está muerto, pero en realidad [el cuerpo] ha vuelto a su origen [...] al igual que el espíritu vuelve al suyo».¹⁴⁸

6- El espíritu es un sopro similar al viento

Según Ibn ‘Arabī, el nacimiento del espíritu humano se origina en el espíritu divino [= padre del espíritu humano], insuflado por Dios Misericordioso. Dios designó este nacimiento mediante el verbo “insuflar”. Dios, en su Gloria y su Grandeza, declaró: “[he] Infundido en él de Mi Espíritu”¹⁴⁹. Los espíritus, por tanto, aparecen tras ese sopro. El espíritu es un sopro parecido al viento¹⁵⁰.

7- Los espíritus humanos gozan todos de la misma santidad

Ibn ‘Arabī compara el espíritu humano con los ángeles en cuanto a nacimiento y pureza¹⁵¹. Todos los espíritus humanos nacen del aliento del espíritu divino en el cuerpo y, consecuentemente, todos son sagrados y merecen ser honrados; por lo tanto, no existen distinciones entre un hombre y otro.

Para explicar la similitud espiritual de todo el género humano Ibn ‘Arabī se basa en un hecho acontecido al Profeta -la bendición de Allah y la paz sean con él-¹⁵². Cierta día se celebraba el funeral de un judío. El cortejo pasó ante el Profeta -la bendición de Allah y la paz sean con él-, que se alzó. «Es el funeral de un judío», le dijeron. A lo que respondió -la bendición de Allah y la paz sean con él-: «¿No se trata de un alma?» [= un espíritu humano]. Ibn ‘Arabī comenta el hecho añadiendo¹⁵³:

«Como ese espíritu pertenece al mundo supremo, el Profeta de Dios -la bendición de Allah y la paz sean con él- se alzó, pues al tratarse de un alma, lo hizo para honrar su esencia misma. Esta actitud constituye toda una declaración de principios respecto a la igualdad intrínseca de las almas».

148 Respecto a la realidad de la muerte del hombre, véase *Al-Muḡam al-ṣūfī*, s. v. “muerte (*mawt*)”.

149 C. 15: 29.

150 *Futūḥāt*, vol. I, p. 275.

151 *Futūḥāt*, vol. I, pp. 368 y 428.

152 *Futūḥāt*, vol. I, p. 527.

153 *Ibíd.*

Por lo tanto, el espíritu de toda criatura es sagrado y noble. Nada puede afectar a su nobleza, ya que fue «insuflado por el espíritu de Dios. Su origen es noble».¹⁵⁴

8- La salud del espíritu

El hombre logra la salud del espíritu cuando preserva su poder primario nacido del «aliento del espíritu divino» y no se ve afectado accidentalmente por la debilidad al introducirse en un cuerpo, el cual es, de por sí, débil tanto en su origen como en su composición.

En consecuencia, el espíritu enferma, no porque esté sujeto a la muerte, a la descomposición y a la corrupción, puesto que su vida es esencial (como decíamos), sino porque se debilita y pierde las competencias de los espíritus no sujetos a la materia. Efectivamente, la fuerza no forma parte de la esencia del espíritu humano que, *per se*, puede ser tan fuerte como débil.

Ibn ‘Arabī describe la salud y la enfermedad del espíritu con dos símiles: el viento y los rayos de sol. En este sentido, afirma¹⁵⁵:

«[Los espíritus] sin duda se ven afectados por los parajes que atraviesan. ¿No sientes tú acaso un olor hediondo cuando el viento que aspiras ha discurrido por un lugar pestilente? Del mismo modo, si lo ha hecho por un espacio perfumado, ¿no aspirarás por ventura un olor fragante [...]? ¿No ves que si el astro rey refleja sus rayos en un cristal verde, la luz que resplandece será verde? Del mismo modo, si el cristal es rojo, la luz será roja. La sutileza del viento y de los rayos solares los hace quedar impregnados con facilidad».

Podemos entonces preguntarnos: ¿Cómo preservar el poder primario del espíritu; cómo protegerlo de la debilidad a la que está sujeto desde su nacimiento? Ibn ‘Arabī responde que gracias a la nobleza del carácter:

«La buena salud del espíritu -afirma¹⁵⁶- proviene de la nobleza de carácter adquirida desde el momento en que el cuerpo elemental surge. Por el contrario, la enfermedad del espíritu proviene de la mezquindad de carácter adquirida de igual modo en ese momento [...]. Los espíritus, a causa de su origen, pueden ser a un tiempo fuertes y débiles».

154 Ibid.

155 Ibid.

156 Ibid.

II - DE LA UBICACIÓN DEL ESPÍRITU HUMANO EN EL REINO DEL HOMBRE: EL CASTILLO ESPIRITUAL

A fin de diferenciarlo del «espíritu animal», Ibn ‘Arabī aplica al espíritu humano una serie de denominaciones que denotan los diversos atributos y acciones que lo caracterizan. Entre ellas podemos citar las siguientes: «el espíritu creado por Orden»¹⁵⁷, ya que nace como consecuencia de la Orden divina; «el espíritu de la santidad», por su noble origen; «el espíritu insuflado»¹⁵⁸; «el espíritu universal de santidad»¹⁵⁹; «el imán», o imán del reino del hombre¹⁶⁰; «el alma organizadora»¹⁶¹; «el interior del hombre»¹⁶²; «el alma razonable, dirigida y responsable»¹⁶³; «la sutileza señorial»¹⁶⁴; «la sutileza humana»¹⁶⁵; «el lugarteniente» que conduce el reino del hombre¹⁶⁶...

Sin embargo, son muchas las dudas que nos asaltan: ¿Dónde se ubica el alma? ¿En el interior o en el exterior del cuerpo? Y si es en el interior, ¿en qué lugar? Ibn ‘Arabī responde¹⁶⁷:

«Sabed que cuando Dios creó ese lugarteniente [el espíritu del hombre] [...] le construyó una ciudad, llamada “la dignidad del cuerpo”, donde colocó a sus súbditos y a los responsables de su estado. Para el lugarteniente [el espíritu humano] Dios designó un lugar en el cuerpo. Si admitimos que puede ser localizado o encarnado con quienes creen que subsiste en un punto, deberemos mantener que es allí donde se halla instalado. Empero, si seguimos a quienes creen que no puede ser localizado en un punto concreto, colegiremos que en ese lugar que le ha sido designado es donde se ubica su orden, su palabra y la ejecución de las leyes y los decretos. Dios, gloria a su Trascendencia, efectivamente determinó la ubicación de su lugarteniente: el corazón».

A quienes proponen otras ubicaciones para el espíritu¹⁶⁸, Ibn ‘Arabī les insiste en que es el corazón el receptáculo del espíritu en el cuerpo humano. A este respecto declara¹⁶⁹: «El co-

157 *Futūḥāt*, vol. I, p. 85.

158 *Futūḥāt*, vol. I, p. 732.

159 *Tadbīrāt*, p. 188.

160 *Tadbīrāt*, p. 186.

161 *Futūḥāt*, vol. I, p. 732.

162 *Futūḥāt*, vol. I, p. 426.

163 *Futūḥāt*, vol. I, p. 317.

164 *Futūḥāt*, vol. I, p. 258.

165 *Futūḥāt*, vol. I, p. 275.

166 *Tadbīrāt*, p. 188.

167 *Tadbīrāt*, p. 131.

168 *Tadbīrāt*, p. 132.

169 *Futūḥāt*, vol. II, p. 122.

razón es el emplazamiento del espíritu»; y¹⁷⁰: «El corazón vegetal tan sólo es útil porque es el emplazamiento de este secreto»... Por lo tanto, el corazón vegetal es el castillo del espíritu¹⁷¹.

III - DE LA RELACIÓN ENTRE CUERPO Y ESPÍRITU

Ibn ‘Arabī considera que el espíritu humano no existe más allá de la imagen; son, por tanto, indisolubles. Y ello porque, si el espíritu humano se desprendiera del cuerpo, su poder primario, recibido del aliento divino, se manifestaría y se tornaría el más arrogante de los seres. Para vencerlo e impedirle proclamarse dios o señor, Dios, gloria a su Trascendencia, le impuso la imagen¹⁷².

Así pues, el espíritu se ve forzado a arrastrar su cuerpo en este bajo mundo¹⁷³. Y cuando lo abandona y pasa al mundo ístmico, ya sea por un corto periodo de tiempo durante el sueño, o por uno largo a la espera de la resurrección, Dios, gloria a su Trascendencia, le impone una imagen corporal no carnal para impedirle que abandone completamente la materia durante el despertar, el sueño o la muerte¹⁷⁴.

Ibn ‘Arabī, pues, distingue entre lo carnal y lo corporal: lo carnal es un compuesto de elementos a los que se ha dado una forma, mientras que lo corporal es una imagen sutil de lo carnal.

Por otra parte, al aludir a los cuerpos materiales en los que reposan los espíritus durante el sueño, Ibn ‘Arabī afirma¹⁷⁵:

«Sabed que Dios tiene un ángel responsable de la visión llamado ‘el espíritu’ [...], el cual posee las imágenes de los cuerpos materiales que percibe el durmiente de sí mismo y de los demás».

Al mencionar los cuerpos materiales en los que penetran los espíritus tras la muerte del cuerpo carnal en el mundo ístmico, Ibn ‘Arabī afirma¹⁷⁶:

«Sabed que cuando Dios, gloria a su Trascendencia, apresa los espíritus fuera del cuerpo físico, los deposita en imágenes corporales [...], algunas de esas imágenes están encadenadas y no pueden actuar, mas otras están libres, como los espíritus de los profetas y mártires».

170 *Tadbīrāt*, p. 132.

171 *Tadbīrāt*, p. 132.

172 *Futūḥāt*, vol. I, p. 275.

173 *Futūḥāt*, vol. I, p. 143.

174 *Futūḥāt*, vol. I, p. 275.

175 *Futūḥāt*, vol. II, p. 377.

176 *Futūḥāt*, vol. I, p. 307.

En esta diferencia entre lo carnal y lo corporal se funda el modo en que Ibn ‘Arabī aborda la figura de ‘Īsā (Jesús), la paz sea con él, pues considera que, a diferencia del resto de los hombres, su cuerpo no es primario, carnal, sino más bien asimilable a la encarnación del espíritu¹⁷⁷.

IV - DE LA RELACIÓN ENTRE ESPÍRITU Y ALMA

Según Ibn ‘Arabī, la relación entre el espíritu y el alma es similar a la que se establece entre Adán y Eva. Eva fue creada a partir del cuerpo de Adán: por lo tanto, para ella, Adán es su madre, pero al tiempo, para él, ella es su esposa... La relación entre espíritu y alma es similar: Adán representa el espíritu y Eva, el alma. Al señalar que el alma nace del espíritu y es al mismo tiempo su esposa, Ibn ‘Arabī afirma¹⁷⁸:

«El alma es hija y esposa de ese lugarteniente (el espíritu humano)», y añade¹⁷⁹: «El alma es una parte del espíritu, al igual que Eva era una parte de Adán».

Desde la perspectiva de esta imagen masculina del espíritu podemos llegar a comprender por qué Ibn ‘Arabī emplea en sus textos la palabra “espíritu” siempre en masculino, a pesar de que, según la gramática árabe, el término puede adoptar el género masculino o femenino.

En una serie de pasajes de sublime factura, Ibn ‘Arabī ilustra las guerras intestinas y el conflicto desencadenado entre espíritu y pasión en la búsqueda de poder en el reino humano y cómo el alma, en un primer momento, se coloca entre ambos. Pero cuando el espíritu sale victorioso y el alma se une a él tras haber encontrado la paz y haber abandonado la pasión, espíritu y alma devienen una única entidad¹⁸⁰.

V - DEL NACIMIENTO DEL ESPÍRITU Y DE CÓMO SURGEN SUS PODERES

El espíritu del hombre nace gracias al aliento del espíritu divino en un cuerpo preparado para recibirlo. Este primer nacimiento es similar en todos los hombres. Sin embargo, la presencia del espíritu insuflado en el cuerpo del hombre se asemeja a la presencia de un tesoro enterrado: ignoramos cómo llegar hasta él para poder aprovechar sus riquezas.

177 *Futūḥāt*, vol. II, p. 405.

178 *Tadbīrāt*, p. 134.

179 *Tadbīrāt*, p. 137.

180 *Futūḥāt*, vol. I, p. 113.

«Si el espíritu santo -afirma Ibn ‘Arabī¹⁸¹- le ha sido insuflado, el hombre se une al Ser Absoluto de una forma inmaterial y sagrada, esa es su fracción de divinidad...». Y añade¹⁸²: «El lugarteniente humano en el que se establece el secreto de Mi Divinidad».

Ese secreto no se le concede a todos los hombres: es necesario desentrañarlo. Utilizando las indicaciones de la historia de Moisés y del Hādir, la bendición de Allah y la paz sean con ellos, Ibn ‘Arabī declara¹⁸³:

«Que busque el tesoro (el espíritu) sepultado en ese muro corporal». Por lo tanto, compara el espíritu con un tesoro y el cuerpo con un muro bajo el cual está soterrado el tesoro, para que no se pierda ni nos sea despojado y se mantenga al abrigo.

¿Mas qué ocurre si el *Sālik* (el itinerante) empieza a buscar en sí mismo y, encomendado a Dios y a la oración, halla el tesoro? Es entonces cuando se produce el segundo nacimiento del espíritu. Así pues, es como si el espíritu del hombre renaciese en el mundo exterior y se hiciese presente en él, en la percepción, tras haber estado disimulado por los estratos de materia (los estratos del cuerpo)¹⁸⁴.

Ibn ‘Arabī nos conduce al mundo exterior del hombre para que asistamos al instante en que el espíritu contempla la Epifanía divina y así podamos, intelectualmente, conocer el instante del segundo nacimiento del espíritu, su recepción de la luz y la propagación de ésta en cada rincón del cuerpo.

Ibn ‘Arabī explica¹⁸⁵ cómo en el corazón existe un punto, cuyo emplazamiento exacto es desconocido, y que, según afirma el hadiz, es similar al momento de la azalá del viernes. Si la impureza anida en nuestro corazón, asevera, ese punto no podrá ser hallado aunque todos los «espíritus» presentes en el hombre -entre ellos el intelecto- lo busquen. Mas cuando el corazón se purifica (si está limpio) gracias a la vigilancia espiritual (*murāqaba*), la invocación y la recitación del Alcorán, ese punto aparecerá. Y cuando aparezca, sólo la dignidad divina restará ante él. Por eso afirma Ibn ‘Arabī -ahora lo comprendemos- que el corazón es el espejo de Dios¹⁸⁶. La Epifanía divina producirá entonces una luz que se propagará, desde ese punto, por todo el cuerpo.

181 *Inṣā’ al-dawā’ir*, p. 21.

182 *Tadbīrāt*, p. 181.

183 *Tadbīrāt*, p. 105.

184 *Futūḥāt*, vol. II, p. 59, cuestión número 26: “De cuál es el principio del espíritu”.

185 *Tadbīrāt*, p. 216.

186 *Futūḥāt*, vol. II, p. 316.

La experiencia espiritual cambia así la existencia del hombre. Gracias a que la luz se propaga por cada rincón del ser, éste renace; y no sólo espiritualmente; también en lo corpóreo. La oración, la ciencia y el conocimiento son alimento del espíritu necesario para que se ilumine y vigorice... «Los espíritus -afirma Ibn ‘Arabī¹⁸⁷- encuentran su alimento en la glorificación de Dios. Él les dijo: glorificadle (día y noche), es decir, rezadle en esos momentos». Teniendo en cuenta que el sustento es condición para la supervivencia del sostenido y no causa de su existencia, Ibn ‘Arabī alude al papel que juega la ciencia en el sustento del espíritu¹⁸⁸: «Isrāfil alimenta las imágenes a través de los espíritus y Ġibrā’īl (Gabriel) alimenta los espíritus con ciencia y conocimiento. Si la permanencia de lo existente está condicionada, esa condición será su alimento... Los espíritus jamás se cansan de la ciencia». Y añade en *Futūḥāt*¹⁸⁹: «La ignorancia es el mayor sufrimiento del espíritu».

VI - ¿CÓMO ADQUIERE EL HOMBRE LOS PODERES ESPIRITUALES?

Cuando un hombre se enriquece, muchos se preguntan por el secreto de su éxito y fortuna suponiendo que su historia puede servir a otros para amasar riquezas como las suyas... Pero no saquemos conclusiones precipitadas: no todos los compañeros de ese hombre, aun siguiendo sus pasos, consiguen similares objetivos. Por lo tanto, las causas de su éxito son esenciales e inexcusables, mas no son suficientes. La fortuna de ese hombre se debe en parte al fruto de su industria, pero al mismo tiempo es consecuencia de diversos factores y circunstancias imperceptibles que difícilmente se repetirán en otros hombres.

Esas leyes que rigen el éxito en el mundo material son, a mi entender, un espejo de las leyes del mundo espiritual... Consecuentemente, la plenitud de las competencias del espíritu en el corazón del hombre es un logro humano, mas sólo en parte; el resto es un don divino intransferible. Ibn ‘Arabī afirma a este respecto¹⁹⁰:

«Efectivamente, el camino se adquiere. Pero cuando el hombre llega a la Puerta, sólo recibe aquello que le estaba predestinado. Es en ese momento cuando Dios atribuye Sus dones. Algunos hombres recibirán el nombramiento de la santidad, de la profecía o del mensaje..., y otros obtendrán únicamente la lugartenencia. Quienes observen que esas personas han obtenido sus nombramientos tras haber seguido el camino por sus acciones, por sus propósitos y sus estadios, creará que merece ganarlos, mas se equivoca».

187 *Ibíd.*

188 *Tadbīrāt*, p. 206.

189 *Futūḥāt*, vol. I, p. 300.

190 *Futūḥāt*, vol. II, p. 272.

De este modo, puesto que el fin escapa al empeño del hombre, nos resta tan sólo examinar «el camino», este sí sometido a nuestro esfuerzo. El esfuerzo del hombre no consiste sino en el proyecto sufi, cuyo objetivo es salvar el espíritu del confinamiento de la naturaleza elemental mediante la ascesis, la corrección del carácter y los santos combates continuos representados por los esfuerzos corporales, tales como el hambre y los rezos nocturnos, el ayuno, etc.¹⁹¹ Según Ibn ‘Arabī¹⁹²:

«Si purificamos las almas (los espíritus humanos) de las impurezas de la materia, éstas podrán alcanzar su propio mundo. Adquirirán, por lo tanto, lo que los espíritus superiores -la ciencia del reino de Dios y de los secretos- y serán versadas en todas las ciencias existentes en el mundo [...]. Todo espíritu tiene una estación conocida y representa un diferente grado; algunos son grandes y otros, aún más grandes».

Ibn ‘Arabī nos relata cómo un amigo se encontró con uno de los *Abdāl* (sustitutos). Le preguntó cómo se podía disfrutar de tal don y su amigo le respondió:

«A través de los cuatro cosas que mencionó Abū Ṭālib al-Makkī: el hambre, la vigilia, el silencio y la soledad»¹⁹³.

Es importante señalar cómo Ibn ‘Arabī destaca el hecho de que la ascesis conmueve al hombre. En efecto, la ascesis desenmascara sus impurezas aun cuando no crea en la *šarī‘a*. «Cuando el descreído de las Leyes reveladas -afirma¹⁹⁴- participa con nosotros en la ascesis, en el combate sagrado y en la liberación del alma del confinamiento de la naturaleza, aflora en él la comunicación con los espíritus puros». Esos espíritus se extenderán en él a través de lo que Ibn ‘Arabī denomina la “emanación espiritual”, que no es igual a la “emanación divina”¹⁹⁵.

VII - DE LAS CONSECUENCIAS DE LA PLENITUD DEL ESPÍRITU SOBRE EL DESARROLLO DEL INTELECTO

El intelecto humano se despliega a través de la historia. Lo que parecía imposible, irracional puede apenas unos años después convertirse en una realidad que el intelecto acepta y el hombre utiliza sin preocuparse por el método científico que lo generó. Lo que el intelecto calificaba de imposible deviene una realidad (volar, emisiones televisivas en directo, retransmisión en directo desde diferentes continentes, etc.). Esta pequeña disquisición in-

191 *Futūḥāt*, vol. II, p. 273.

192 *Futūḥāt*, vol. II, p. 21.

193 *Futūḥāt*, vol. II, p. 7.

194 *Futūḥāt*, vol. II, p. 162.

195 *Ibíd.*

troductoria nos permite entender cómo el intelecto humano se desarrolla y amplía y que los avances científicos no se habrían producido si la inteligencia no hubiese traspasado el muro de lo imposible. Si este propósito es cierto en el mundo material, lo es por igual en el mundo del espíritu. Si la experiencia espiritual no abre las capacidades del espíritu humano, si no genera cambios en su química y su intelecto, el hombre seguirá siendo prisionero de la experiencia ética purificadora, seguirá siendo incapaz de franquear el mundo de los elementos para alcanzar el mundo espiritual y sumergirse en la esencia de la vida.

En el octavo capítulo de *Futūḥāt*, Ibn ‘Arabī evoca una tierra a la que denomina «la tierra de la realidad». Ese nombre revela que aquel que penetra en ese lugar conocerá «la realidad».

Pero el proceso de entrada en esa tierra es metódico: quien la recorre pasa de un estadio de aceptación racional a otro superior en el que cuanto parecía intelectualmente imposible se hace posible al tiempo que deviene real.

Al hilo de ello destaca Ibn ‘Arabī la importancia del desarrollo del «razonamiento común», que debe ampliarse a través del razonamiento real adquirido por la experiencia espiritual. Lo que era imposible racionalmente se hace posible existencialmente. Y aporta una serie de ejemplos para ilustrarlo¹⁹⁶:

«Los habitantes de esa tierra son quienes mejor conocen a Dios. Todo aquello que nuestro intelecto consideró imposible, se torna posible y existente en esa tierra. Dios es omnipotente. Sabemos de la ineptitud de nuestro intelecto y sabemos que Dios puede unir los polos opuestos y poner un mismo cuerpo en dos lugares diferentes; que lo accidental puede existir en sí...».

Ese nuevo conocimiento hace que el intelecto humano permanezca abierto a ese gran universo y presto para comprender y aceptar cuanto se le ofrece, incluso si lo creía imposible.

Tal apertura es fundamental para que el protagonista de la experiencia espiritual esté preparado para recibir sus iluminaciones, sus inspiraciones, sus contemplaciones, sus desvelamientos, etc.

Cabe señalar que numerosos investigadores han considerado que, en el seno de las ciencias islámicas, la producción sufi se enmarca en el dominio de lo irracional. Ibn ‘Arabī, al elevar el valor del intelecto, desbarata esa calumnia. Para él, el intelecto posee una capacidad de aprehensión sin límites. De hecho, al describir el reino del hombre, otorga al espíritu el rango de lugarteniente, y al intelecto, el de su ministro. Ibn ‘Arabī afirma a este respecto¹⁹⁷:

196 *Futūḥāt*, vol. I, p. 131.

197 *Tadbīrāt*, p. 157.



«Dios, gloria a su Trascendencia, creó para ese imán (el espíritu humano) un ministro llamado “intelecto” (*‘aql*). Se le dio ese nombre porque comprende todo aquello que Dios le envió».

Y continúa encomendando el intelecto al espíritu con estas palabras¹⁹⁸:

«Oh lugarteniente (el espíritu humano), protegéd y amad a vuestro ministro (el intelecto), pues su presencia es beneficiosa para vuestro reino y vuestra ciudad».

Por lo tanto, los espíritus reciben y quedan marcados por las ciencias, mientras que el intelecto abarca cuanto acontece, lo acepta y lo asimila. Así pues, reestructura su visión de Dios, el Altísimo, de la existencia y del hombre.

VIII - EL PODER DEL ESPÍRITU EN SU CASTILLO

Cuando el *sālik* (el itinerante) libera su espíritu del confinamiento impuesto por la naturaleza y se entrega a Dios recibe «su alimento divino», su galardón. Aparece entonces su identidad espiritual, su perfil, el modo de su saber y su acción en el universo (*‘isawī*, *mūsawī*, etc.). En *Futūhāt*, Ibn ‘Arabī dedica a este argumento una decena de páginas; e incluso consagra una obra completa, los *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a definir los tipos espirituales auténticos, que son modelos simples primordiales y únicos que, por ello, no volverán a repetirse por completo.

Teniendo en cuenta que mi estudio se centra más en la práctica que en la teoría, elegiré algunos de los innumerables ejemplos de la acción del espíritu que salpican la obra de Ibn ‘Arabī. Para ello, propongo una nueva clasificación de la acción del espíritu basada en su relación con el cuerpo. Las acciones del espíritu se dividen así en dos categorías: la primera nos indica su autoridad y su poder cuando está en el cuerpo del hombre, su castillo. La segunda categoría nos muestra su capacidad de abandonar ese cuerpo carnal para desplazarse por el universo y disfrutar de encuentros espirituales.

Lo que sigue lo dedicaremos a la primera categoría de las acciones del espíritu, esto es, cuando éste se encuentra en su castillo, el corazón humano. Trataremos la segunda categoría en el apartado noveno.

1- El espíritu recibe la luz espiritual de Dios

Ello tiene lugar cuando los secretos divinos descienden sobre el espíritu humano por medio del Santo Espíritu. El descenso más significativo se produce cuando la luz de los reinos divinos atraviesa la oscuridad de la materia (el cuerpo) para unirse así a la luz espiritual que se encuentra en el corazón y comenzar a transmitir los «secretos»¹⁹⁹.

¹⁹⁸ *Tadbīrāt*, p. 160.

¹⁹⁹ *Tadbīrāt*, p. 213.

2- Se inicia el desvelamiento... La visión a distancia

Ibn ‘Arabī asegura que si el hombre se encomienda al espejo de su corazón, puliéndolo con la ascesis y el esfuerzo corporal, hasta que se haya desecho de toda mancha, la luz de su corazón se unirá a la luz que se expande en el mundo invisible (una luz cuyo efecto se asemeja al de la luz solar cuando la visión se dirige al mundo de lo visible). En ese instante, la luz del ojo interior (*basira*) se une a la luz de la distinción revelando lo invisible tal cual es.

Para el *sālik*, el desvelamiento comienza afectando al mundo de lo sensible. Podrá, por ejemplo, ver llegar a un hombre, o contemplarlo en un estado particular, aunque los separen la distancia o una masa de cuerpos; del mismo modo que podrá ver la Kaaba estando en Marruecos. Ibn ‘Arabī insiste en que ha conocido a numerosos *murīd* (aspirantes) que han vivido esos desvelamientos, y en que él mismo ha podido experimentarlos gracias a Dios²⁰⁰.

3 - La expansión de los sentidos

En varios pasajes, Ibn ‘Arabī habla de un estado al que denomina «la proximidad de la azalá voluntaria». Tiene lugar cuando Dios, por amor a uno de sus siervos, le da a probar de su poder de modo que pueda oír a través del poder divino, que no por su propia capacidad, ver y actuar a través de la fuerza de Dios... Ibn ‘Arabī justifica esta proximidad divina fundándose en pruebas y argumentos que toma, tanto del texto religioso, como de las experiencias espirituales que él mismo experimentó. Concretamente, un hadiz divino afirma:

«Mi siervo se acerca a mí a través de la azalá voluntaria, hasta que comienzo a amarlo y cuando así sucede, yo soy el oído por el que escucha, el ojo por el que ve...».

Ibn ‘Arabī cita varios casos que confirman ese hadiz divino. Entre ellos podemos mencionar el de un sevillano conocido como «*ṣāhib al-ḥuṭwa*» (el poseedor del paso)²⁰¹, quien era capaz de franquear, de un solo paso, distancias sobrehumanas; el de aquel hombre que caminaba sobre las aguas²⁰² y el del que, habiendo recibido el don *ṣawī*, es capaz de conceder con el tacto uno de sus estados a la persona de su elección²⁰³. Alude también a quienes, como ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī, son capaces de reconocer a la persona ideal para seguir el camino sufi atendiendo únicamente a su olor²⁰⁴.

200 *Tadbīrāt*, pp. 171-172.

201 *Futūḥāt*, vol. I, p. 206.

202 *Ibīd.*

203 *Futūḥāt*, vol. I, p. 227.

204 *Futūḥāt*, vol. II, pp. 365-392.

Son numerosos los ejemplos sobre la expansión de los sentidos: de la vista, el oído, el olfato, el tacto, el paso o la fuerza física. Baste con mencionar algunos; es imposible citarlos todos.

4- Extinción y confirmación

Ibn ‘Arabī nos relata «una historia de la que tuvo conocimiento»²⁰⁵ y que aconteció a uno de sus maestros. Un día, la hija de un rey generoso y caritativo, que creía en la competencia espiritual del maestro sufi, pidió a éste acudir a su lecho de muerte y el maestro la salvó del ángel de la muerte pagando a cambio con la vida de su propia hija.

Ibn ‘Arabī añade al respecto²⁰⁶: «Algo similar nos ocurrió y compramos almas sin pagar precio alguno». Es decir, que compró ciertas personas al ángel de la muerte sin tener por ello que sacrificar a otras. Es así como el espíritu se realiza y se abre al mundo de la energía y cómo, a través de él, se manifiesta el poder de Dios, quien fija el tiempo y el espacio, la vida y la muerte.

5 - Mujeres espirituales

Todos los tipos espirituales están al alcance de la mujer, igual que lo están al alcance del hombre. Ante Dios, un ser humano es una persona, una esencia. No hay diferencia entre sexos, razas, colores, edad, etc. La diferencia reside en el grado de proximidad a Dios Todopoderoso.

Recordemos el caso de Fāṭima bint Ibn al-Muttannā, a quien Dios, Gloria a su Trascendencia, confirió por amor un versículo del Alcorán, la *Fāṭiha*, para que lo utilizase en beneficio propio y ajeno²⁰⁷. El que otros la vean es prueba de que la acción del espíritu es real y no ilusoria.

Ibn ‘Arabī nos relata también algo que aconteció a Ḍū l-Nūn el Egipcio con una mujer a la que conoció dando las vueltas rituales a la Kaaba (*ṭawāf*)²⁰⁸. Esta mujer se dirigía a Dios diciéndole: «Perdóname Dios mío, mi maestro y señor, te lo suplico por el amor que me profesas». Contrariado por tales palabras, Ḍū l-Nūn le espetó: «Mujer, ¿no bastaría con que se lo pidieras por el amor que Le profesas?». Aunque, en fin, la mujer respondió con diversos argumentos tomados del texto religioso, lo que nos interesa destacar aquí es que, antes de responder, lo llamó por su nombre: «Ḍū l-Nūn». Sorprendido, pues no la conocía, le preguntó cómo era que sabía su nombre. «Los corazones (los espíritus) -le dijo- han vagado en la esfera de los secretos, y te he reconocido».

205 *Futūḥāt*, vol. I, p. 675.

206 *Ibid.*

207 *Futūḥāt*, vol. II, p. 347.

208 *Futūḥāt*, vol. II, p. 349.

IX- EL ESPÍRITU ABANDONA EL CUERPO Y SE DESPLAZA FUERA DE ÉL

Ibn ‘Arabī alude en *Futūḥāt* a una ciencia que denomina «(la ciencia del) abandono de los espíritus gerentes»²⁰⁹. Con ella nos adentramos en una etapa espiritual avanzada en la que el espíritu humano, tras abandonar el cuerpo y penetrar otro etéreo, es capaz de actuar extra-corporalmente. Entre esas actividades extra-corporales podemos citar la entrada en el seno de la Dignidad Divina, los encuentros espirituales, los viajes nocturnos y las ascensiones.

1 - La entrada en el seno de la dignidad divina

Ibn ‘Arabī afirma²¹⁰ que, al separarse de la materia y volver cada elemento a su origen, el protagonista del desvelamiento penetra espiritualmente en el mundo de lo Invisible y Dios el Altísimo le otorga el don de la ciencia y el conocimiento, de modo que desprende una luz resplandeciente que guía.

2 - Los encuentros espirituales

Cuando un espíritu se libera del confinamiento de los elementos, atraviesa las dimensiones del tiempo y del espacio, es capaz de encontrarse con los espíritus de personas que vivieron en tiempos pasados, pero que siguen presentes en el mundo de lo Invisible. Ibn ‘Arabī nos cuenta cómo, en el año 597 de la hégira²¹¹, en Marruecos, se encontraba tan solo en una estación que Dios Todopoderoso le envió una persona en la que se había encarnado el espíritu de Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī. Éste lo besó, le habló y le dijo que esa estación se llama “la estación de la proximidad” (*maqām al-qurba*).

Ibn ‘Arabī narra también cómo se encontró con los siete *Abdāl* (sustitutos)²¹². Sin embargo, su encuentro espiritual más importante con el mundo Invisible lo encontramos al comienzo de sus *Futūḥāt*. En esos fragmentos nos describe una reunión en la que se concentraron miles de personas y que duró largas horas, según nuestra concepción del tiempo, con discursos y lecturas de poemas. Es reunión pertenece a un tiempo y un espacio que no son los nuestros.

3 - Los viajes nocturnos y las ascensiones

La ascensión del espíritu al cielo es una de las experiencias más trascendentales que puede gustar el *wāṣil* (el recién llegado). Ibn ‘Arabī también nos describe su ascensión²¹³. En ella,

209 *Futūḥāt*, vol. I, p. 55.

210 *Futūḥāt*, vol. I, p. 276.

211 *Futūḥāt*, vol. II, p. 261.

212 *Futūḥāt*, vol. II, p. 27.

213 *Futūḥāt*, vol. III, pp. 345-350.