

«HAZME LUZ»: EL VIAJE ESPIRITUAL A TRAVÉS DE LAS ESFERAS DE LA EXISTENCIA

NATURALEZA DE LAS TEOFANÍAS

El término «teofanía», de origen griego, significa, como sabemos, «aparición divina». En árabe, la palabra que se utiliza es *taʿallī*, la cual está relacionada etimológicamente con el verbo *ʿilwa*, que quiere decir «quitar el velo a la novia en la noche de bodas», aunque la definición más técnica que nos brinda Ibn ʿArabī es que teofanía es «aquello que se revela al corazón desde las luces de lo invisible». El concepto se halla, como vemos, íntimamente relacionado con el de develamiento, descubrimiento y con el hecho de sacar a la luz algo que permanece oculto. Esta noción de sacar a la luz es fundamental, pues es a través de la luz —que, recordémoslo, es, en el contexto del islam, uno de los nombres de Dios— que las teofanías se hacen visibles a los seres de acuerdo al grado de receptividad de estos. Gracias a la actividad radiante de la teofanía, la luz de la existencia alumbra y permite actualizar las posibilidades que residen en la inexistencia.

Taʿallī es el acto divino en virtud del cual el ser humano alcanza una percepción más o menos mediatizada de Dios. Por otro lado, el verbo «pulir» (en árabe, *ʿalā*) y el sustantivo *taʿallī* también comparten la misma raíz. Se trataría entonces de pulir el espejo del corazón para que refleje con las menos impurezas posibles la belleza y profundidad tanto del cosmos como de la divinidad. La principal herramienta para este pulido es, según el sufismo, el recuerdo de Dios o *dīkr*, mientras que, para tradiciones como el budismo, por ejemplo, reside en la meditación y la contemplación de la verdadera naturaleza de los fenómenos. Recordemos asimismo que, antes de que se le aplicase el calificativo de filosofía de la unidad del ser —expresión que, por cierto, no emplea ni una sola vez en su extensa obra—, el pensamiento de Ibn ʿArabī fue conocido como «doctrina de las teofanías».

La manifestación de Dios y el hecho de tornarse cognoscible coinciden con la creación del cosmos. En ese sentido, teofanías

también son las distintas limitaciones que Dios —la existencia absoluta o *wu'yūd*, en árabe— instaura en sí mismo para llegar a ser conocido, lo cual está en consonancia con el dicho profético que señala: «Yo [Dios] era un tesoro oculto y quise ser conocido. Por eso creé a las criaturas, para que me conociesen». En esta formulación se hallan implícitas las principales características de la actividad teofánica, es decir, que supone la exteriorización de la naturaleza recóndita de la divinidad, al tiempo que denota la íntima relación existente entre conocimiento y creación. La luz es existencia y también conocimiento, el cual —según nos dice de nuevo Ibn 'Arabī— es una luz que Dios arroja en el corazón de quien Él quiere. Teofanía se refiere entonces tanto a la luz del ser que disipa la oscuridad de la inexistencia, como a la luz del conocimiento que extingue las tinieblas de la ignorancia.

Existen, según el sufismo, tres reglas fundamentales de la actividad teofánica. La primera de ellas es que esta es incesante; la segunda que se produce de acuerdo a la capacidad del receptor; y la tercera que las teofanías nunca se repiten, siguiendo la doctrina islámica de que Dios es incomparable y, por tanto, sus ilimitadas revelaciones también lo son.

La actividad teofánica es inagotable, puesto que Dios no puede dejar de darse a conocer de acuerdo con su eterna naturaleza creadora y con la voluntad expresada en la tradición profética recién mencionada. En segundo lugar, cuando Dios se revela, la medida en que una cosa «recibe» la teofanía está determinada por su «preparación» (*isti 'dād*) para acogerla, y esta, a su vez, se halla establecida por la propia realidad de la cosa, la cual se remonta a la nada receptiva a la irradiación de la existencia, puesto que Dios, según Ibn 'Arabī, conoce las cosas en su estado de inexistencia y las trae al ser de acuerdo con este conocimiento. Y, en tercer y último lugar, la experiencia divina que tenga una determinada persona siempre diferirá de la de otra. Y no sólo eso, sino que la misma persona tendrá experiencias teofánicas diferentes que nunca se parecerán entre sí. La ausencia de repetición —ya sea en el espacio o en el tiempo— es la norma fundamental de las teofanías. En definitiva, si este mundo es variado y se halla en perpetuo cambio, es porque Dios no aparece dos veces en la misma forma a

un mismo ser, ni de la misma manera a dos seres distintos. La creación se renueva a cada instante.

TIPOS DE TEOFANÍA

Entrando ahora en la cuestión relativa a los tipos de teofanía —esto es, la distinción entre teofanías formales y supraformales—, aunque esta diferenciación no escapa a distintos maestros del pasado, encuentra su más completa formulación en la obra de Ibn ‘Arabī, si bien se halla dispersa en sus escritos y no es abordada de un modo sistemático. Así pues, el *ta’yallī* no sólo aparece en una forma tangible e imaginal, sino también de un modo que trasciende toda forma, si bien este último aspecto quedó eclipsado en un principio por los magníficos estudios de Henry Corbin a propósito de la imaginación creadora y la dimensión imaginal de la existencia. Los únicos especialistas contemporáneos que, hasta donde yo sé, han tratado esta cuestión son Michel Chodkiewicz y su hija Claude Addas; el primero en un enjundioso artículo titulado «The Visión of God»,¹ y la segunda en un apartado de su pequeño libro *El viaje sin retorno*, que lleva por título «La visión suprema».²

Resulta obligado precisar, en aras de lo que diremos a continuación, que las teofanías más allá de toda forma, aluden a las revelaciones divinas que imperan en un plano concreto de existencia, como es el dominio de los inteligibles y de los significados desnudos (conocido en árabe como *yābarūt*), un plano que trasciende la conciencia egoica en un tipo de experiencia mística conocida como *fanā’*, mientras que las teofanías formales no exigen la aniquilación de la conciencia del yo y acaecen en las esferas imaginal y tangible, llamadas *malakūt* y *mulk*, respectivamente. Asimismo, debemos tener en cuenta que las teofanías formales son más fáciles de describir y, por tanto, abundan más en los anales históricos de las experiencias contemplativas.

Probablemente, las teofanías formales más divulgadas en el mundo occidental sean las protagonizadas por Moisés: la primera acaece cuando Dios pulveriza la montaña y hace que Moisés caiga fulminado al suelo, no sin antes advertirle de que ningún ser

humano puede contemplar el rostro de Dios sin haber muerto previamente (un episodio reseñado tanto en el *Éxodo* 33:18-23 como en el Corán [7:143]). La segunda, ocurrida también en la cima del monte Sinaí, tiene lugar cuando Jehová le otorga las tablas de la Ley. En ese momento, el pueblo de Israel queda advertido de que, si se acercan mucho a Dios y traspasan los límites establecidos por Él, morirán. Aunque el pueblo no ve en ese momento, ni mucho menos, a Dios, esta experiencia les resulta obviamente terrorífica, ya que ruegan a Dios que los mantenga sanos y salvos y no dudan de que morirán si llegasen a escucharlo directamente:

«Todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos, el sonido de la trompeta y el monte que humeaba. Cuando el pueblo vio aquello, temblaron, y se mantuvieron a distancia. Entonces dijeron a Moisés: “Habla tú con nosotros y escucharemos, pero que no hable Dios con nosotros, no sea que muramos”» (*Éxodo* 20:18-19).

Debemos advertir que, insistiendo en las características de los diferentes tipos de teofanía, Ibn ‘Arabī subraya en distintas ocasiones que, en el ámbito de las teofanías más allá de la forma, no es posible ver a Dios y escucharle al mismo tiempo. Según escribe: «Cuando Él (Dios) se deja mirar, no te habla y, cuando te habla, no se deja ver, a menos que se trate de una teofanía con forma.»³

Veamos ahora otra muestra de teofanía formal, esta vez procedente del ámbito del hinduismo. En el marco de esta tradición, quizá la teofanía más célebre sea la recogida en la *Bhagavad-Gitā*, una pequeña sección del inmenso texto épico titulado *Mahābhārata*. En la *Gitā*, el famoso guerrero Arjuna le pide al dios Kṛiṣṇa (tras un monólogo de este, en el campo de batalla de Kurukṣetra, en el que revela que es más que un mortal a su interlocutor humano) que le muestre cuál es su verdadera forma. Kṛiṣṇa accede a ello, otorgando a Arjuna la visión divina que le permitirá verle en su auténtica forma, una aparición terrible que ocupa la mayor parte del capítulo 11 del mencionado texto:

«¡Oh rey!, después de que Kṛiśna, el Señor del Yoga, hablase así a Arjuna, se le manifestó en su Suprema Forma Divina. Y Arjuna, dotado de visión divina, contempló, en una visión portentosa, cómo su Señor tomó incontables formas de impresionante aspecto, con multitud de ojos correspondientes a innumerables caras, con gran profusión de ornamentos divinos y blandiendo numerosas armas celestiales. Ataviado con espléndidas guirnaldas y ostentosas vestiduras, despidiendo fragancias de aromas celestiales y luciendo todo tipo de maravillas, resplandeciente en su infinita divinidad, mientras su cara miraba en todas direcciones. Como si la deslumbradora luz de mil soles juntos surgiera de repente en medio del firmamento, tal era el refulgente esplendor que desprendía Su Espíritu Supremo. Y Arjuna vio el universo entero en su incontable variedad, suspendido y formando una inmensa unidad dentro del resplandor que desprendía el cuerpo del Dios de los dioses».

Obviamente, por más excelsa que resulte, esta teofanía se incluye en la categoría de las teofanías formales. Dicho lo cual, también encontramos, dentro del contexto del hinduismo, referencias a teofanías supraformales, o a lo que en el contexto del yoga se conoce como *samadhi* sin semilla o *nirvikalpa*. Un ejemplo de este tipo nos lo suministra el relato de la experiencia de Indira Devi, discípula del famoso Śri Aurobindo, quien, hablando en tercera persona de su propia experiencia, relata lo siguiente:

«La última vez que eso ocurrió fue en 1971. Como de costumbre de la base de su columna vertebral partió una corriente eléctrica. Sintió abrirse su cabeza, quedando así liberada de la esclavitud del cuerpo. Como un pájaro al que se le abre la jaula, el espíritu voló hacia lo alto, reclamando su dignidad entre las estrellas. Era como si atravesara volando mundos diferentes siempre en pos del Llamado de la Flauta [*se refiere al sonido de la flauta del dios Kṛiśna*]. Indira recuerda haber visto seres de Luz y Armonía y haber sentido el éxtasis de los dioses libres de lo terrestre y, sobre todo, recuerda el Llamado de la Flauta. Estaba muy próxima y, sin embargo, no

podía alcanzarla. Se elevó más y más hasta que ya no hubo otra cosa que el Llamado de la Flauta y ese sonido se convirtió en una Forma, una Realidad que de algún modo quería tocar. En el momento de tocarla Indira se rompió en millones de pedazos y luego ya no hubo nada más, y sin embargo era el todo. Ningún *yo* había quedado atrás, no había nada para percibir: forma, dualidad, Dios o devoto. Había perdido toda la conciencia y era conciencia. Sólo existía la Bienaventuranza, donde reinaba una vasta realidad, más allá de todo pensamiento, descripción o imaginación». ⁴

En el contexto del islam no faltan, por supuesto, relatos de experiencias teofánicas encuadradas tanto en el plano formal como en el supraformal. Por ejemplo, Rūzbehān Baqli (m. 1209) es un notorio caso de este tipo de vivencias. Veamos ahora una de ellas, acaecida al principio de su carrera espiritual, en una época en la que no debía tener más de quince o dieciséis años. Cierta noche, después de la cena, sale de su casa y se dirige hacia un lugar del desierto que rodea Šīrāz, con la intención de realizar allí sus abluciones previas a la oración.

«Súbitamente —nos cuenta— escuché el sonido de una voz dulce. Mi conciencia íntima (*sirr*) y mi ardiente deseo (*šawq*) se sobresaltaron. Grité: “¡Eh, hombre de la voz, espérame!” Subí a una colina próxima y me encontré en presencia de un personaje de gran belleza con la apariencia de los maestros sufíes. Yo era incapaz de decir nada. Él mismo pronunció algunas palabras referentes al *tawhīd*. Yo no comprendía, pero experimentaba simultáneamente una gran angustia y un amor insensato.»

Rūzbehān se queda parte de la noche, en medio del desierto, con sus sentidos trastornados. Pasado algún tiempo, retorna a su casa, donde permanece «hasta la mañana siguiente —según escribe— presa de la emoción y la inquietud, con suspiros y lágrimas...» Después se tranquilizó, pareciéndole que aquello había durado varias horas. Entonces se sentó a orar y meditar durante algún tiempo. Luego, cediendo al embate de la intensa

emoción que le embargaba, se levantó, hizo con todas sus pertenencias un hatillo que arrojó a un rincón, y se marchó al desierto:

«Estuve en ese estado —prosigue— durante año y medio, nostálgico, estupefacto, transportado de emoción. Cada día estaba marcado por grandiosas visiones de éxtasis y por las visitaciones repentinas de los mundos invisibles. En el curso de esas visiones, los cielos y la tierra, las montañas, los desiertos y las plantas, todo se me aparecía como luz pura. Luego, conocí un cierto sosiego.»⁵

Y esta otra experiencia, también procedente de Rūzbehān, parece encuadrarse dentro de la categoría de las teofanías supraformales:

«Se manifestó dentro de mí y, a partir de la visión de su rostro, me sobrevino la dulzura del anhelo, la licuefacción del espíritu, la agitación de la conciencia interior, la ruptura del corazón y la aniquilación del intelecto. Si tan sólo un átomo de esto cayera sobre las montañas de la tierra, estas se derretirían a causa de la dulzura. Mientras yo suspiraba, lloraba, giraba y sollozaba, Dios me condujo hasta el reino angelical y me dejó en la puerta de la eternidad. Entonces se me manifestó como grandeza y magnificencia. Vi luz sobre luz, gloria sobre gloria, poder sobre poder, hasta el punto de que soy incapaz de describirlo. No podía dar un paso más cerca de su majestad y poder. Si lo contemplase para siempre, sería incapaz de entender un átomo de ninguna de sus cualidades preeternas. Pero Dios está más allá de cualquier descripción».⁶

Ibn ʿArabī insiste en la distinción entre teofanías formales y supraformales, o encuadradas en el reino de la pura luz y de los significados desprovistos de todo substrato, cuando señala en el libro titulado «La epístola de las luces» (traducido al castellano como *Viaje al Señor del Poder*): «Dedícate al *dīkr* [el recuerdo de Dios] hasta que desaparezca el mundo de la imaginación y se te

revele el mundo de los significados abstractos, libres de materia».⁷ Estas palabras nos transmiten que ese mundo de los significados abstractos —como él lo denomina— es una experiencia contemplativa por derecho propio y que el arco de la mística no se limita, ni mucho menos, al dominio imaginal.

Como hemos sugerido, el hecho de que se hable de teofanías formales y de teofanías más allá de la forma presupone que la realidad está compuesta de diferentes planos de existencia, o, si se prefiere, de distintos grados de conciencia. La división de la realidad en niveles burdos, sutiles y muy sutiles es una pauta común que aparece en todas las culturas tradicionales, con la excepción del Occidente moderno, postindustrial y científicista. Para acceder a este tipo de perspectiva es imperativo introducir la noción de que la realidad es jerárquica y de que el cosmos no se reduce a su aspecto cuantificable. Todas las cosmologías tradicionales están imbuidas de esta verdad axiomática, esto es, que existen diferentes planos de realidad de creciente sutilidad y que estos niveles de realidad se corresponden con distintos estados de conciencia.

El Corán sostiene que «Al-lāh es el conocedor de lo visible y lo invisible» (13:9), o lo que Ibn ʿArabī denomina, respectivamente, mundo de la ausencia y del testimonio —también llamados mundos de la altura y de la amplitud, así como mundos de la orden y de la creación—, a los que añade la realidad intermedia del *barzaj*, una dimensión que sirve de lugar de encuentro entre los significados puros y las entidades tangibles. Señala además que el mundo de la ausencia es pura luz, la cual, si bien no puede ser vista, posibilita la percepción de la existencia, tal como ocurre con la luz física, que es invisible, pero torna visibles todas las cosas. Los mundos de la ausencia y del testimonio, además del reino del *barzaj*, también reciben el apelativo de reinos del intelecto, la imaginación y la sensación, o mundos de la luz, el fuego y el polvo, aludiendo así a la tradición profética que sostiene que los ángeles han sido creados a partir de la luz; los genios, del fuego; y los cuerpos materiales, del barro. Estos tres grandes planos de existencia se corresponden también con lo que los sufíes designan como mundo de la Dominación (*yābarūt* o plano espiritual), mundo de la Soberanía (*malakūt*, intermundo o *mundus*

imaginalis) y mundo del Reino (*mulk* o dominio de la materia tangible).

El ordenamiento que tanto Ibn ‘Arabī como otros sufíes nos brindan del cosmos concuerda plenamente con la tradición espiritual universal. El hecho de que el número de mundos varíe entre distintas clasificaciones y tradiciones —pudiendo estar constituidos por tres, cuatro, cinco seis o incluso más niveles— tan sólo significa que existen diferentes modos de ordenar la realidad. Si nos planteamos la división de los mundos como un territorio a través del cual tiene lugar el viaje por las esferas de la existencia hasta arribar a la Fuente de todas ellas, el cosmos se nos aparece entonces como un laberinto por el cual se desplaza el peregrino en una peligrosa aventura en la que literalmente está en juego todo lo que es y todo lo que posee. Por eso, nos dice el gran maestro andalusí que en este viaje no existe comodidad, seguridad ni deleite.⁸ El viaje al que nos referimos es el conocido en la tradición islámica como el Viaje Nocturno y la Ascensión.

MULK, MALAKŪT, ŶABARŪT

Obviamente, el primer plano de existencia, en orden ascendente, del que parte el viajero que aspira a arribar la Fuente de la existencia es la esfera del *mulk*, también llamada en el islam mundo del testimonio (*ālamus-šahāda*) o de la percepción sensible, el plano ontológico de los cuerpos físicos y la materia orgánica, densa y oscura, el mundo terrestre, el ámbito empírico de los sentidos y el dominio de los objetos materiales y de los cuerpos carnales. Ateniéndonos al itinerario del Viaje Nocturno y la Ascensión comprende desde la Tierra hasta el primer Cielo; o lo que según la nomenclatura aristotélica se conoce como mundo sublunar.

El siguiente plano existencial con el que nos encontramos es la «esfera del *malakūt*», el mundo de las percepciones de la imaginación creadora o activa. En determinadas corrientes no islámicas, también se refieren a él como plano sutil, anímico o psíquico, puesto que en él se manifiestan formas despojadas de todo correlato físico, como, por ejemplo, diversas entidades

desencarnadas como ángeles, demonios, *yinn*, el infierno y los siete cielos. El durmiente penetra en este ámbito existencial durante el sueño. Este mundo intermedio, situado entre los planos sensible e inteligible, abarca desde el primer hasta el séptimo cielo según la geografía interior del Viaje Nocturno y la Ascensión. Es en cada uno de esos cielos donde el viajero mantiene diferentes encuentros imaginales con los principales profetas de la tradición monoteísta y los ángeles que rigen cada cielo planetario. Este dominio también recibe distintos apelativos, como, por ejemplo, «octavo clima», «país del no-dónde» o «morada de los símbolos»:

«Tras la ciencia de los nombres divinos —apunta el Šayj al-Akbar—, del despliegue de sus manifestaciones y de su vastedad, no existe conocimiento más completo (que el de la imaginación) [...] porque es la pieza central del collar a la que ascienden los sentidos y descienden los significados, mientras que ella nunca abandona su lugar».⁹

De ahí precisamente la insistencia de Henry Corbin en la importancia de esta esfera existencial, lo cual no es óbice para que perdamos de vista otros planos de existencia. Por otro lado, la peculiaridad del mundo de la imaginación —y la relevancia que, sin duda, le atribuye Ibn ‘Arabī— es, como patentiza la cita anterior, su capacidad para congregar elementos de diferentes planos del ser; o, dicho en palabras del propio Corbin, para espiritualizar el cuerpo y corporeizar el espíritu. Sin embargo, la gran importancia otorgada por el estudioso francés al dominio *imaginal*, donde los significados desnudos se encarnan en símbolos vivientes, llevó a perder de vista otros ámbitos más profundos de la realidad, pero igualmente importantes, como es el reino de la pura luz más allá de las formas imaginales y de las formas tangibles.

En ocasiones, el Šayj declara que el *barzaj* es el más encomiable de los mundos, ya que en él confluyen los atributos del dominio sensorial y del reino de los significados. No obstante, también nos dice que la esfera existencial más elevada es la de los significados puros, los cuales se manifiestan tanto en las formas

que aparecen en el mundo intermedio como las que se manifiestan en el grado más denso de la existencia:

«Los significados —señala— son la raíz de las cosas. En sí mismos son significados ausentes, inteligibles. Entonces se manifiestan en la Presencia de la sensación como objetos sensoriales y en la Presencia de la imaginación como entidades imaginales, aunque nunca dejan de ser ellos mismos. Sin embargo, padecen fluctuaciones en cada Presencia de acuerdo con su naturaleza, como un camaleón que asume la coloración del entorno en que se haya».¹⁰

La imaginación, la facultad propia del intermundo, es capaz de dar forma a la nada, a lo imposible, a lo necesario y a lo posible. Transforma lo existente en inexistente y lo inexistente en existente, pero, a pesar de esta inmensa capacidad, no puede recibir nada —ya sean objetos sensibles o suprasensibles, relaciones, atribuciones, la Majestad divina o Su esencia— sino es a través de una forma. Si intentara percibir algo sin recurrir a una forma, su realidad no se lo permitiría, puesto que es incapaz de desgajar los significados de sus substratos. Es por ello que, a pesar de que es el más extenso de todos los objetos de conocimiento y de la inmensa amplitud de su capacidad, que se extiende sobre todas las cosas, la imaginación no es apta para recibir los significados desprovistos de todo substrato, tal como son en sí mismos.

Así pues, siguiendo nuestro recorrido ascendente, penetramos ahora en la esfera del *yâbarût*, un término que, como hemos dicho, también se refiere al reino de las luces y los significados desnudos y que proviene de la misma raíz que la palabra *Yibrîl*, que designa en árabe al arcángel cuya constricción o poder ningún ser humano es capaz de eludir. Por ejemplo, *Yibrîl* obliga al Profeta, a pesar de que este aduce de entrada su incapacidad, a leer el mensaje de la Revelación. El *yâbarût* es la residencia de los arcángeles más elevados y de los querubines, quienes se encuentran tan absortos en la contemplación de la realidad divina, que ni siquiera se percatan de que el cosmos y el ser humano han sido creados. Este es el dominio de los arquetipos, tronos y poderes de la nomenclatura cristiana; también el reino de lo invisible (*‘âlamul-*

ghayb), el dominio de los espíritus despojados de toda forma o el reino estrictamente inteligible. La esfera del mundo abstracto del intelecto se extiende desde el Pedestal hasta el Trono divino.

Como hemos mencionado, este dominio existencial también recibe el apelativo coránico de «mundo de la orden», el cual está poblado —nos dice el Šayj— por «ángeles e intelectos desapegados, carentes de todo deseo», todos ellos formados por la misma substancia radiante, es decir, la luz. La «orden» se refiere a la orden existenciadora (*kun*) procedente de Dios a la que ninguna entidad es capaz de sustraerse, lo cual entronca con el carácter coercitivo de esta esfera existencial. Por otra parte, la identificación entre intelecto, luz y espíritu viene expresada en diferentes tradiciones proféticas. Así, podemos leer: «Lo primero que Al-lāh creó fue el intelecto». Y también: «Lo primero que creó Al-lāh fue la luz». Y, asimismo: «Lo primero que creó Al-lāh fue mi espíritu». Esa luminosidad espiritual también es identificada, en el contexto del sufismo, con la llamada «realidad muḥammadí» (*ḥaqīqa muḥammadiyya*). Y expresa de manera inequívoca Ibn ʿArabī:

«Algunos amantes se encuentran sumergidos en estado de embriaguez mística, sin que exista mediación alguna de la conciencia imaginal. Por el contrario, captan un objeto divino incondicionado y no delimitable en el campo cerrado del espacio y la dimensionalidad; son los extáticos puros, análogos a los arcángeles del amor».¹¹

Estos arcángeles del amor se refieren a las inteligencias querubínicas. Y prosigue explicando:

«Los inteligibles sólo se revelan con una forma debido a la incapacidad de ciertos espíritus para aprehender aquello que sobrepasa todas las formas. Pero los sabios establecidos en el conocimiento de Dios no perciben los inteligibles en las formas, ni a estas con otro conocimiento que no sea el que les corresponde. Aprehenden cada cosa con la naturaleza que les es propia, sea cual sea».¹²

De ese modo, en este ámbito existencial sólo existen las luces puras desprovistas de cualquier característica referente a tamaño y demás. A diferencia de las luces del plano imaginal, denominadas también «luces de belleza», es este otro tipo de luces —esto es, las luces de majestad— las que producen el efecto de aniquilar la conciencia egoica. Si las luces de belleza son resplandecientes, las de majestad son, según traducción de Miguel Asín Palacios, tenebrosas y «comburentes»; o, dicho de otro modo, consumen la conciencia individual. En ello precisamente reside la paradoja de la visión no mediatizada de Dios y de la experiencia de las teofanías más allá de la forma. Porque sólo aquel que lo ha perdido todo —incluso la conciencia de su propio ser separado—, sólo aquel cuya contemplación se libera de toda forma y constricción, llega a encontrarse con el Ser en su desnudez.

Esta extinción del contemplador en la contemplación acarrea —apunta Michel Chodkiewicz— una consecuencia lógica que puede, sin embargo, parecer extraña a ojos del lector no avisado: en esta contemplación (*mušāhada*) no hay disfrute ni conocimiento, dado que este tipo de experiencias implicarían una acción reflexiva incompatible con la condición *sine qua non* de la visión desnuda de Dios, que es la aniquilación del yo. ¿Pero no se trataría entonces de una especie de coma, o, en el mejor de los casos, de un estado de sueño profundo, carente de toda conciencia?

Ibn ‘Arabī responde a esta cuestión en varios pasajes. Y lo que nos dice es que, si bien el gozo y el conocimiento son, entre otros, los frutos de la contemplación, estos sólo pueden ser cosechados al abandonar el estado contemplativo más profundo. Porque, correspondiendo a cada verdadera contemplación, existe necesariamente un «testigo» (*šāhid*) que no es sino «la huella dejada en el corazón del contemplador por la contemplación». Sólo tras recobrar la conciencia, emulando a Moisés después del *ta’yallī* que derribó su cuerpo y pulverizó la montaña, el individuo se deleita con este supremo conocimiento cuyo precio es, justamente, el de la sumisión incondicional a la grandeza mayestática de la teofanía. «Nadie verá a su Señor antes de morir», sentenció el Profeta, pero también señaló: «Morid antes de morir», y por eso Ibn ‘Arabī, haciéndose eco de este hadiz, escribe sin vacilar en el *Kitāb at-ta’yalliyāt* [Libro de las teofanías] «¡Exige la visión y no

tengas miedo a ser derribado!»,¹³ esto es, igual que Moisés, quien, tras solicitar a Dios que se le mostrase sin velos, se vio inmerso en un estado de muerte mística. «No fue sino al despertar —relata Moisés al gran Šayj durante la experiencia de su propio Viaje Nocturno y Ascensión— cuando supe que lo había visto».

La doctora Claude Addas explica que las teofanías más allá de la forma, que revelan la presencia divina en su completa desnudez, exigen la aniquilación del sujeto que, en el meollo de la experiencia, ignora incluso que está viendo a Dios. Sólo puede aprehender ese portentoso hecho una vez que retorna a su conciencia ordinaria. En uno de sus escritos, refiere Ibn ‘Arabī: «El que me ve y sabe que me ve, no me ve».¹⁴ Y en otro texto afirma: «La verdad sólo se revela a aquel que ha eliminado sus huellas y perdido hasta su nombre.»¹⁵ Por eso, únicamente la teofanía sin forma es la concerniente a la pequeña muerte a la que hacía alusión el Profeta cuando dijo «morid antes de morir». No obstante, la aniquilación del yo rara vez es completa —y sólo se concede a unos cuantos privilegiados—, puesto que el ser humano es un microcosmos que contiene el germen de todas las realidades presentes en el universo y, en consecuencia, no puede desprenderse plenamente de ellas. Por eso, escribe el Šayj:

«Cuando se alzan los velos, destellan las glorias de su Faz y desaparece el nombre del cosmos. Entonces se dice “eso es lo Real”. Sin embargo, los velos no pueden ser levantados en todos los casos, de manera que el nombre del cosmos no desaparece. No obstante, ese nombre puede ser alzado específicamente en lo que concierne a algunas personas, aunque no puede ser levantado de manera perpetua para ningún mortal, debido a que reúne en sí mismo todas las características del *wuḥūd*. Sólo se alza para los “elevados” (38:75), los arrebatados, los querubines. En lo que respecta al ser humano mortal eso sucede en determinados momentos».¹⁶

Estos «arrebatados» son aquellos a los que el Šayj designa en otros contextos como *malāmiyya* y amigos muḥammadíes, los cuales, dicho sea de paso, disimulan sus altas realizaciones

apareciendo como personas ordinarias y creyentes comunes. Nada permite diferenciarlos del resto de sus congéneres. E insiste:

«Aquel que purifica su adoración, despojándola de la idea de toda recompensa, es un *ḥanif* y sigue la vía directa. Por consiguiente, cumple conforme a la “orden” y pertenece al mundo de la luz y no al de la recompensa». ¹⁷

Quienes pertenecen al mundo de la luz son aquellos que han arribado a la estación de la no-estación (*maqām lā maqām*). La etapa más excelsa de la perfección humana exige —según el gran maestro— que los nombres divinos alcancen un equilibrio tal que el santo, el amigo de Dios, se torne incoloro y no se vea delimitado por nombre ni atributo alguno, igualándose de este modo al propio *wuḥūd* (el cual es, según la poética definición de Rūmī, el Uno «carente de todo color»). En la morada de la no-morada, ninguna cualidad impera sobre las demás. Así pues, las palabras «pertenecer al mundo de la luz y no de la recompensa» implican que uno ha perdido cualquier rastro de sí mismo y todo atributo específico, si bien es capaz de mostrar cualquier atributo, dependiendo del momento y las circunstancias. Al igual que la luz se descompone en distintos colores sin convertirse en ninguno de ellos y permaneciendo, en esencia, incolora, el amigo de Dios se involucra en todo tipo de acciones y manifiesta todos los nombres divinos, sin aferrarse a ninguno de ellos, de acuerdo a lo que requiere cada situación.

La progresión a través de los niveles de la forma, burda y sutil, hasta alcanzar lo que está más allá de toda forma (siendo mayormente pura luz) también se torna patente en la organización de las estaciones espirituales que nos propone el gran Šayj, pues el culmen de este viaje, simbolizado por la estación sin estación sólo resulta accesible a los llamados *malamīyya*, quienes pertenecen al mundo de la pura luminosidad, puesto que ellos mismos se han transformado en luz. Y, respecto a la cualidad profundamente luminosa de las experiencias supraformales, prosigue exponiendo el gran maestro:

«El Enviado de Dios (¡sobre él la Gracia y la Paz!) ha dicho de su Señor, Exaltado sea: “La luz es Su Velo”; y también: “Al-lāh posee setenta (o setenta mil) velos de luz y de tinieblas”. Cuando se le pregunto al Enviado: “¿Has visto a tu Señor?”, él respondió: “¡Es luz! ¿Cómo iba a verlo?”». ¹⁸

Y responde precisamente con estas palabras porque, como hemos señalado varias veces, la luz que hace ver no puede ser vista:

«Esa es la razón —explica el Šayj— de que Dios diga “Las miradas no le alcanzan”, esto es, porque Él es luz y la luz sólo puede ser percibida a través de la luz, de modo que Él sólo es percibido a través de sí mismo. “Pero Él percibe las miradas” porque Él es luz; y “Él es el Sutil”, puesto que Él es el Sutil que permanece oculto en su misma manifestación, de manera que Él no es conocido ni atestiguado porque sólo Él es quien se conoce y es el testigo de sí mismo».

Y esto es lo que apunta respecto de la meta última en el texto publicado en castellano como *El viaje al Señor del Poder*: «la aparición de Su luz es tan intensa que supera a nuestras percepciones, hasta tal punto que a Su manifestación la llamamos misterio». ¹⁹ E insiste en otro de sus escritos:

«El objeto de la visión, que es lo Real, es luz, mientras que aquello a través de lo cual el perceptor lo percibe también es luz. De ahí que la luz acabe incluida en la luz. Es como si retomase a la raíz a partir de la cual se ha manifestado. Así pues, nadie le ve sino Él». ²⁰

Si en el mundo imaginal las ideas asumen forma y, en el plano sensible, adquieren consistencia material, en el reino de los espíritus y los significados desprovistos de todo substrato tan sólo son luminosidad inmaculada. Sin embargo, para captar dicha luz, es imprescindible transformarse en luz:

«El primer autodespliegue [es decir, la primera teofanía] —explica el Šayj— son las luces de los significados desgajados

de sus substratos. Esas luces se refieren a cualquier tipo de conocimiento desconectado de un cuerpo, un objeto, una cosa imaginal o una forma, y que no conocemos dándole una forma. Por el contrario, lo entendemos tal como es en sí mismo, aunque de acuerdo con lo que somos. Eso no puede suceder hasta que nosotros mismos no nos hemos convertido en luz. Mientras no soy una luz, no puedo percibir nada de ese conocimiento. Es lo que indican las palabras de la plegaria del Profeta: “Hazme luz”». ²¹

Habiendo alcanzado la estación de la no-estación, también llamada estación muḥammadí —o de la máxima proximidad divina— y, viéndose transformado en pura luz, el viajero accede a la presencia directa de la Realidad suprema. Entonces, «lo par y lo impar se reúnen. Él es, y tú no eres [...]. Él se ve a sí mismo a través de sí mismo», ²² puesto que «su visión no tiene lugar más que por medio de tu propia extinción», escribe de nuevo el Šayj. ²³

No podemos obviar que, para que sea completo, este es un viaje de ida y vuelta, un periplo que, si bien conduce hasta las alturas de la suprema trascendencia, debe retornar luego a las profundidades de la realidad compartida para hacer partícipes al resto de los seres de las experiencias aquilatadas en la cima de la existencia. Con ello el círculo del ser está completo, pues este se halla inevitablemente formado por un arco de ascenso y por uno de descenso:

«Entre ellos —escribe el Šayj— están los que son devueltos (a los seres creados), los que no son devueltos y aquellos a los que se les permite elegir. El que no retorna se denomina, según nuestro vocabulario técnico, *wāquif* (el que se detiene) [...] El que es devuelto por sí mismo (es decir, por su propio beneficio) se denomina *‘ārif* (gnóstico). Y el que es devuelto en un sentido general (esto es, para guiar a los seres) se llama *‘ālim* (conocedor) y *wāriṭ* (heredero)». ²⁴

Habiendo recorrido todos los planos de existencia, el ser humano, convertido en «dos veces nacido» y en un «muerto que anda», dado que ha resucitado espiritualmente, aquí y ahora, antes

de la Resurrección escatológica final, es capaz de leer el cosmos como un conjunto inagotable de teofanías, pudiendo contemplar el carácter divino de las formas de la naturaleza y experimentar la Realidad última no como un elemento transcendente, ubicado en el más allá, sino como algo plenamente presente en esta vida y en este cuerpo. Es entonces cuando el cosmos revela su belleza intrínseca, dejando de ser un mero fenómeno exteriorizado, para devenir símbolo y signo, reflejo del noúmeno, un reflejo que es esencialmente uno con la realidad reflejada porque, tal como insiste el Corán: «Les haremos ver Nuestros signos en el horizonte y en ellos mismos hasta que se les haga evidente qué es la verdad. ¿Acaso no basta con que tu Señor sea testigo de todas las cosas?» (41:53). La palabra *ta'yallī* alude a ese testimonio, a ese reflejo de lo divino en los espejos del cosmos y del corazón. Es así como los objetos y los seres resplandecen no sólo como símbolos abstractos, sino también como la misma presencia concreta de la divinidad.²⁵

MEDIOS PARA ARRIBAR A LA VISIÓN DE DIOS

¿Pero existen, en el contexto del sufismo, experiencias o situaciones más propicias que otras para alcanzar la visión suprema de la divinidad? Dios es libre de manifestarse cuando quiera, a quien quiera y como quiera, porque, como señala el místico aragonés Miguel de Molinos, «no está atado a tiempos, sino que llama a cada uno cómo le parece y cuándo le parece».²⁶ Sin embargo, Él también ha dado a conocer a sus siervos los caminos más seguros que conducen a Él. Ibn 'Arabī señala que los actos prescritos —u obligatorios— (es decir, los que marca la práctica islámica, también llamados los cinco pilares: profesión de fe, oración, ayuno, limosna y peregrinación) son, a diferencia de los actos de adoración libremente elegidos por el sujeto, aquellos que conducen con mayor facilidad a la presencia divina, a esa visión resplandeciente a la que se refiere Muḥammad cuando declara: «Veréis a vuestro Señor igual como veis la luna llena durante la noche». La explicación es que los actos obligatorios constituyen de por sí un tipo de muerte, ya que la voluntad del siervo no interviene para nada en su ejecución, sino que es únicamente Dios el que

decide los momentos y las formas que estos asumen. Y, entre estos actos obligatorios, hay uno que reviste una importancia capital: la oración ritual (*aṣ-ṣalāt*), que, como también puntualizó el Profeta, constituye la «ascensión espiritual de los creyentes», el espacio privilegiado para que se muestren las teofanías más sublimes.

Estas teofanías también tienen lugar, durante la oración, de manera jerarquizada en relación armónica con las diversas posiciones ordenadas para el creyente a lo largo de la plegaria. Así pues, la experiencia mística durante la cual Dios habla a su siervo corresponde a la posición sedente, que denota estabilidad, vigilancia y permanencia (*baqā'*), condiciones todas ellas imperativas para escuchar el discurso divino, pero que excluyen, no obstante, la visión inmediata. Y es que, como señala el Šayj:

«Sólo aquel que se encuentre bajo la influencia de una contemplación imaginal de su Señor, indicada por la expresión “como si Le vieses”, puede reunir la contemplación y la palabra, porque se trata de una presencia que se manifiesta en la imaginación: en ese estado, el “compañero” es semejante a ti y no Aquel “que no se puede comparar con nada”». ²⁷

Para aquellos a los que Dios habla, Él todavía permanece «detrás de un velo», en alusión a las palabras coránicas que indican: «A ningún mortal le es dado que Dios le hable si no es por inspiración o desde detrás de un velo» (43:51). No obstante, a esas personas no se les niega la posibilidad de acceder a la contemplación directa cuando, durante el siguiente movimiento de la oración, las condiciones propicias para escuchar a Dios se ven sustituidas por la postración o aniquilación, que rasga el mencionado velo y procura la experiencia de la visión. Entonces se verifica lo que Ibn ʿArabī escribe en el *Tanazzulāt Mawsiliyya* [Las revelaciones de Mosul]: «En tu caída comienza tu elevación, y es en tu tierra donde hallarás tu cielo». ²⁸ Es por eso que, cuando la frente toca el suelo y el cuerpo se rebaja a la altura de este, se alcanza paradójicamente —como escribe Michel Chodkiewicz— la cima del «Sinaí del propio ser». Ibn ʿArabī también aconseja

emular en ese momento al Profeta, quien pronunciaba, durante la postración, la siguiente plegaria:

«Gloria a mi Señor, el más alto. Pon una luz en mi corazón, una luz en mi oído, una luz en mi ojo, una luz a mi derecha, una luz a mi izquierda, una luz ante mí, una luz detrás de mí, una luz sobre mí, una luz debajo de mí, dame luz y hazme luz». ²⁹

Una última precisión a tener muy en cuenta. El Šayj insiste en sus escritos en que procurar el bien de los demás es una de las condiciones inexcusables para alcanzar la visión suprema, tal como le ocurrió a Moisés, quien buscando un fuego para calentar y guiar a su familia en la noche ascendió a la cima de la montaña con el fin de averiguar qué era aquel resplandor que se divisaba en ella, encontrándose con Al-lāh, tal como se relata en el Corán: «Cuando vio un fuego y dijo a su familia: «¡Quedaos aquí! Distingo un fuego. Quizá pueda yo traerlos de él un tizón o encontrar la buena dirección con ayuda del fuego» (20:10). Y, en el budismo mahāyāna, siempre se preceden y concluyen las meditaciones, y cualquier acción, teniendo en cuenta a todos los seres y poniendo incluso la noción de salvación de estos por delante del logro de la salvación para uno mismo, porque buscar el bienestar de los demás es uno de los principales ingredientes del combustible que catapulta a la iluminación. No puede haber deseo egoico en el encuentro con Dios ni en el logro de la comprensión última de la realidad. Eso sería un enorme contrasentido. El desasimiento de uno mismo es, como proclama Eckhart, imperativo en todo viaje en pos de lo Real.

-
- ¹ <http://www.ibnarabisociety.org/articles/visionofgod.html>
- ² Addas, Claude, *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, pp. 60-62.
- ³ *Futūḥāt al-makiyya*, I, p. 397.
- ⁴ Indira Devi, *El sendero de luz: Biografía espiritual*, Editorial Dédalo, Buenos Aires, 1977, pp. 92-93.
- ⁵ https://www.webislam.com/articulos/62623-buscame_en_la_morada_mistica_del_amor.html
- ⁶ Carl Ernst, *The Unveiling of Secrets, Diary of a Sufi Master*, 1997, p. XV.
- ⁷ Ibn ‘Arabī, *Viaje al Señor del Poder*, Málaga: Editorial Sirio, 2002, p. 36.
- ⁸ *Ibid.*, p. 28.
- ⁹ *Futūḥāt* II.309.17. Cf. Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, p. 122.
- ¹⁰ *Futūḥāt* 0 677 12, p. 259, TSDOG.
- ¹¹ *Textos espirituales: Alquimia de la perfecta felicidad y El adorno de los abdal*, p. 100.
- ¹² *Futūḥāt* III, p. 107. Cf. Addas, Claude, *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, p. 60.
- ¹³ *Libro de las teofanías*, cap. 100.
- ¹⁴ *Futūḥāt* IV, p. 125. Cf. Addas, Claude, *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, p. 62.
- ¹⁵ Ibn ‘Arabī *Textos espirituales*.
- ¹⁶ *Futūḥāt* IV 312.12. Cf. Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God*. p. 161.
- ¹⁷ *Futūḥāt* III 361.5. Cf. Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, p. 122.
- ¹⁸ Ibn ‘Arabī, *Textos sobre el ayuno*, p. 46.
- ¹⁹ Ibn ‘Arabī, *Viaje al Señor del Poder*, p. 26.
- ²⁰ *Futūḥāt*, III 247.3. Cf. Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 214.
- ²¹ *Futūḥāt* II 601.18. Cf. *Ibid.*, p. 225.
- ²² Chodkiewicz, Michel, *Seal of Saints*, p. 169.
- ²³ *El libro de la extinción en la contemplación*, pp. 61-62.
- ²⁴ Chodkiewicz, Michel, *Seal of the Saints*, p. 171.
- ²⁵ Sayyed Hossein Nasr, https://www.webislam.com/articulos/67676-el_cosmos_como_teofania.html
- ²⁶ Miguel de Molinos, *Defensa de la contemplación*, Cap. VIII.
- ²⁷ Ibn ‘Arabī, *Textos sobre el ayuno*, p. 46.
- ²⁸ Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore*, p. 112.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 113.