



Encuentro con hombre imaginal

William C. Chittick



Los siguientes versos son algunos de los miles de que constan las *Futubāt al-makkiya* de Ibn 'Arabí. Describen algunos de sus encuentros con espíritus corporizados:

*Uno se corporizaba ante mí en la tierra, otro en el aire.
Uno se corporizaba doquiera que yo estuviese,
otro se corporizaba en el cielo.
Ellos me daban conocimiento y yo a ellos,
pese a que no éramos iguales,
pues yo era inmutable en mi entidad
y ellos no eran capaces de mantenerse en un ser.
Ellos adoptaban la forma de diferentes moldes,
como el agua toma el color de la copa.*

(*Futubāt*, I, 755)

Los espíritus se «corporizan» mediante la imaginación. Para entender lo que implica esta corporización, necesitamos tener una comprensión clara de las características de la imaginación, la más destacada de las cuales es la ambigüedad, el hecho de que escapa a la lógica del blanco o negro.

El universo contiene tres mundos fundamentales: el

más elevado es el mundo de los espíritus simples (o «incompuestos»), que son vida, inteligencia y luminosidad puras. El más bajo es el de los cuerpos, que son inanimados y compuestos, es decir, hechos de partes. El reino intermedio es el mundo de la imaginación, o mundo imaginal, cuyos habitantes son al mismo tiempo simples y compuestos, por lo que no son totalmente diferentes ni de los espíritus ni de los cuerpos, y a través de ellos los dos extremos son capaces de interrelacionarse.

Antes de ir más adelante en esta exposición, es necesario señalar que no debemos pensar en los personajes básicos de este drama, espíritu y cuerpo, como cosas discretas y autónomas. Más bien, ambos términos designan configuraciones de ciertas tendencias encontradas en la existencia, o de ciertas cualidades divinas que son reflejadas en los mundos creados. Tanto el cuerpo como el espíritu están asociados a una serie de atributos, y no se puede establecer una distinción absoluta entre ambos extremos. El análisis de la imaginación misma nos alerta del hecho de que las cualidades del espíritu y del cuerpo, que a primera vista aparecen como diferentes, se interpenetran y entremezclan. No puede haber diferencias absolutas, excepto cuando Dios, en tanto que el Real



absoluto, es contrapuesto al cosmos, que es lo no-existente en sí. En los muchos mundos a los que da existencia el Aliento de la Clemencia, las cosas pueden ser diferentes sólo en un sentido relativo.

El mundo de la imaginación permite a los espíritus corporizarse y a los cuerpos espiritualizarse. En el nivel microcósmico, nuestras mentes espiritualizan los objetos del mundo exterior simplemente por el hecho de percibirlos. La naturaleza espiritualizada de esos objetos se hace evidente en el mundo de los sueños, donde percibimos los objetos sensoriales traídos desde el mundo exterior a una especie de tierra de nadie entre la materia inanimada del mundo corpóreo y la substancia viva y luminosa del espíritu.¹

Los cinco sentidos siempre permanecen operativos en la imaginación. Como recalca el maestro: «La realidad de la imaginación es que da formas sensoriales a todas las cosas que aparecen en ella» (*Futubāt*, II, 375.34). Pero los cinco sentidos que percibe la imaginación no son exactamente los mismos que funcionan en el mundo corpóreo. Por ello, el maestro distingue entre el «ojo de percepción del sentido», que ve durante la vigilia, y el «ojo de la imaginación», que ve durante el sueño. Sin embargo, el ojo de la imaginación puede ver también durante la vigilia (*Futubāt*, I, 305.3). El maestro nos dice frecuentemente que: «la persona que padece insomnio ve mientras está despierto» (*Futubāt*, I, 305.1). En otras palabras, ambos, el soñador y el «desvelado» (*mokāsef*), perciben objetos imaginalizados (*motajayyalāt*), que no son ni sensoriales puros ni espirituales puros.

Discernir realidades imaginales

No es siempre fácil establecer la diferencia entre un objeto imaginal y otro sensorial. Aunque alguna gente asegura experimentar el desvelamiento de espíritus luminosos o ardientes, es decir, de ángeles o *jinn* (genios), pocos de ellos saben cómo perciben lo que perciben, ni saben

con certeza la fuente de lo que perciben. El maestro nos dice que ambos, el ojo de la imaginación y el de la percepción del sentido, funcionan mediante el sentido de la vista, y que distinguir entre las percepciones de los dos ojos es una ciencia sutil (*Futubāt*, I, 305.10). Después de todo, los compañeros del Profeta Mohammad, incluido 'Omar, no poseían esta ciencia cuando Gabriel se le apareció bajo la forma de un beduino y le planteó varias preguntas al Profeta. Y uno de los seres humanos más perfectos, la Virgen María, tampoco la poseía en el momento de la Anunciación, cuando Gabriel ... *se le imaginalizó como un hombre sin tacha* (Qo 19,17). El maestro alude a estos dos sucesos cuando explica la dificultad de distinguir entre ambas clases de percepción:

No todos aquellos que testifican cuerpos imaginalizados distinguen en su visión entre éstos y los cuerpos «reales». Por esto, los compañeros no reconocieron a Gabriel cuando descendió en forma de beduino. No supieron que el beduino era un cuerpo imaginalizado hasta que el Profeta se lo hizo saber al decirles que había sido Gabriel. No habían dudado que fuera un beduino. Fue el mismo caso con María, cuando el ángel ... *se le imaginalizó como un hombre sin tacha*, porque no tenía una señal por la que reconocer a los espíritus cuando se corporizan. (*Futubāt*, II, 333.27)

El maestro nos dice que esta «señal» (*'alāma*) juega un papel fundamental para discernir la naturaleza de una aparición imaginal. Sin ella, la gente ni siquiera puede distinguir entre la manifestación imaginal de espíritus y la de Dios mismo. Como recalca el maestro, cuando la gente experimenta un desvelamiento sin poseer la señal: «la propiedad de los lados divino y espiritual es exactamente la misma [a sus ojos]» (*Futubāt*, II, 333.31). Sin la señal, no tienen modo de distinguir entre los tres tipos de espíritus creados que pueden manifestarse en forma imaginal: ángeles, *jinn*s y seres humanos².

El maestro emplea a menudo el término «señal» en relación con la tradición sagrada que describe la «auto transformación» (*tahawwāl*) de Dios

en la Resurrección³. Dios se revela a Sí mismo a cada grupo de gente, pero ellos se mantienen en su negación de Él hasta que Se transmuta en una forma que tiene la señal que ellos reconocen. En otro lugar, el maestro define la señal como: «la forma de sus creencias concernientes a Dios» (*Futubāt*, I, 266.18). En el contexto del desvelamiento de las realidades imaginales, tiene aparentemente un punto de vista similar. No nos dice qué es la señal, porque está establecida entre Dios y Su siervo y difiere en cada caso. Pero nos dice algo sobre las circunstancias de las señales. Por ejemplo, dice que Dios, en Sus celos (*qeyrat*), puede decidir que uno de Sus enamorados debe amar sólo a Él, aunque esté todavía dominado por el mundo natural y aún no haya escapado de los constreñimientos de la imaginación.

Dios desea librar al alma de todo lo que no es Él mismo, de forma que no ame nada más. Por ello, Se descubre a ella en una forma natural y le da una señal que no es capaz de rechazar. Esta señal es lo que se llama «conocimiento incontrovertible». El alma viene a saber que Dios es esta forma. Así, se inclina hacia esta forma en espíritu y en naturaleza corporal. Cuando Dios llega a poseer al alma y le enseña que las causas secundarias⁴ han de tener un efecto sobre ella en razón de su naturaleza, le da una señal por la que pueda reconocerle. Él se le manifiesta mediante esta señal en todas las causas secundarias sin excepción. El alma Le reconoce y ama las causas secundarias por Su motivo, no por los de ellas. (*Futubāt*, II, 331.12)

A menos que Dios haya revelado la señal a los buscadores espirituales, siempre pueden verse engañados por las experiencias visionarias. No es sólo el caso de principiantes, sino incluso de adeptos avanzados. Así, por ejemplo, el maestro explica que una persona puede ser engañada (*talbīs*) por los demonios y *jinn*s malignos (*marada*) incluso durante una ascensión espiritual (*me'raṣ*) durante la cual el viajero pasa a través de los mundos invisibles, siguiendo el ejemplo del Profeta. Escribe que muchos

sufíes han estado confundidos en este punto. En cambio, Qazālī era de la opinión de que una persona sólo puede ser engañada en el mundo de los elementos; una vez que el adepto asciende más allá de este mundo y las puertas del cielo están abiertas para

vean será eliminada, porque los viajeros ascienden a lugares donde los demonios no pueden entrar, lugares que son santos y puros, tal como fue descrito por Dios. Esto es verdad. La situación es como ellos suponen. Sin embargo, esto es cierto solamente cuando la ascensión (*me'raj*) tiene lu-

su cuerpo sigue en su sitio. Puede estar ausente de su cuerpo mediante el anonadamiento, o presente en él mediante un poder que posea. En este caso, puede haber delusión si dicha persona no posee la señal divina entre él y Dios. Mediante esta señal, él se basa ...*en una prueba clara venida*



él, estará a salvo de ser engañado por los demonios. El maestro, sin embargo, no está de acuerdo. Escribe:

Permítenos explicarte la verdad sobre esto: algunos sufíes mantienen el punto de vista de que [durante una ascensión] toda delusión en la que se

gar en cuerpo y espíritu, como la del Mensajero de Dios. Por el contrario, otras personas ascenderán mediante su mente o realidad espiritual sin la separación que ocurre con la muerte, mediante un anonadamiento (*fanā*) [de su ser relativo] o una facultad de visión que les ha sido dada, mientras

de su Señor (Qo 11,17) en lo que ve y atestigua, y en todo lo que se dirige a él. Por ello, si tiene una señal, estará «en una prueba clara venida de su Señor». De lo contrario, la delusión le ocurrirá, y habrá en esto un fallo del conocimiento certero, si él es justo. (*Futuhāt*, II, 622.22)

Por su parte, el maestro deja claro que él posee la señal que permite al gnóstico distinguir entre las varias clases de seres imaginalizados. Siempre sabía si su ojo imaginal estaba observando a Dios, a un ángel, a un *jinn* o a otro ser humano. Escribe:

Algunos ven la realidad espiritual que se corporiza en el mundo exterior y son capaces de distinguir entre ella y un ser humano o alguna otra forma en la cual se manifieste. Distinguen también entre una forma espiritual supraformal que se corporiza y una forma imaginal mediante las varias señales que conocen. Yo he llegado a conocer y a realizar esas señales, pues discerní entre el espíritu, cuando se corporiza en el mundo exterior o en el interior, y una verdadera forma corporal. Pero la gente corriente no discernió esto. (*Futubāt*, III, 44.12)

Adviértase que por «gente corriente» (*al-'amma*) el maestro no se refiere a la gente de la calle, sino más bien a la vasta mayoría de adeptos sufíes, viajeros espirituales que han experimentado el desvelamiento del mundo imaginal. (Véase Chittick, 1.989, pág. 387, n.º 17)

Quizá convenga recalcar aquí que el desvelamiento es absolutamente falto de confianza como fuente de conocimiento en tanto que la gente sea incapaz de percibir las «señales» y, consiguientemente, de discernir la verdadera naturaleza de la experiencia. Como nos dice el maestro: «no se puede confiar en ningún desvelamiento que no sea puro, completamente depurado de la constitución corporal, a menos que la persona posea ya el conocimiento de la cosa que toma forma» (*Risāla*, pág. 18). Ninguno, salvo los profetas y los grandes amigos de Dios, puede saber quién o qué se corporiza ante ellos en forma imaginal durante un encuentro visionario.

El maestro recuerda a sus lectores que Satán y sus seguidores entre los *jinn* tienen un firme interés en conducir a la gente al extravío. Es su función cósmica, al fin y al cabo, al igual que la función de los profetas es guiar. El resultado de ser extraviado es caer en el «alejamiento de Dios»,

que es la definición más concisa del infierno. Por el contrario, seguir la guía es ser acercado a Dios, esto es, acabar en el paraíso.

No es este lugar para entrar en detalles relativos a los puntos de vista del maestro sobre la actividad imaginal de los demonios, incluso a pesar de que es un tópico que parece tener especial relevancia actualmente. Es preferible señalar, por el contrario, que mantiene que los *jinn* «juegan con las facultades racionales de algunas personas», haciéndolas creer que están recibiendo un conocimiento especial» (*Futubāt*, II, 621.29). De ese modo, los *jinn* mantienen confundida a la gente para evitar que encuentren el camino correcto. El maestro ofrece incluso criterios para distinguir si el conocimiento de una persona acerca de las cosas invisibles procede o no de los *jinn*. Escribe:

De todos los seres en el mundo natural, los *jinn* son los más ignorantes de Dios. Informan a sus colegas de los sucesos que ocurren y de lo que pasa en el cosmos, porque se enteran de ello al escuchar a hurtadillas al Pleno más alto⁵. Así, el colega [humano] de éstos supone que Dios le ha honrado. ¡Debería ser cuidadoso con lo que piensa! Por esto, nunca veréis que ninguno de los que se relacionan con *jinn* haya realizado algún conocimiento de Dios, ni uno siquiera. Lo más que puede pasar es que al hombre que se sirve de los espíritus de los *jinn* obtenga conocimiento de las características de plantas, piedras, nombres y letras. Esta es la ciencia de *simiā*⁶. De ahí que esta persona sólo adquiera del *jinn* un conocimiento censurado por el lenguaje de las religiones reveladas. Así, si alguien proclama ser su colega, y si es cierto lo que proclama, planteadle una cuestión relativa a su conocimiento de las cosas divinas. Encontraréis que no ha saboreado de ellas cosa alguna. (*Futubāt*, I, 273.35)

Variedades de la percepción imaginal

Dado el hecho de que el maestro era capaz de reconocer las señales distintivas de los fenómenos imaginables, es especialmente interesante ver cómo describe sus propias per-

cepciones. Sus escritos están llenos de relatos de experiencias visionarias, y sería posible clasificarlas de varias maneras. Aquí, simplemente para sugerir algo del rango de los textos, puedo ofrecer un intento preliminar e incompleto de una tal clasificación.

Se puede analizar la experiencia visionaria siguiendo cuatro criterios básicos. 1) El estado del sujeto que observa la visión. 2) La realidad de los objetos que sufren la imaginalización. 3) La forma adoptada por los sujetos imaginalizados. 4) La «localización» cósmica de la corporización.

Cuando Ibn 'Arabí toma nota del sujeto observador, habitualmente distingue entre las visiones que ocurren en momentos de consciencia normal, despierta, y las que no. Las visiones de vigilia pueden dividirse en dos tipos según el ojo que las percibe, el de la percepción del sentido o el de la imaginación. Las no despiertas pueden también dividirse en dos tipos según el modo de conciencia: la persona puede estar dormida y percibir las realidades imaginables mientras sueña, o puede haber sido dominada por un estado espiritual (*hāl*), tal como una «ausencia» (*qaybā*) o «anonadamiento» (*fanā*), que rompe su contacto con el mundo de la percepción del sentido.

Las realidades que sufren la imaginalización son las cuatro antes mencionadas: Dios, ángeles o espíritus luminosos, *jinn* o espíritus ardientes y seres humanos. Cada uno tiene el poder, o puede tenerlo, de manifestarse a otros en formas imaginables. En el caso de los seres humanos, queda claro por los relatos del maestro, que la persona que se imaginaliza a sí misma puede, o bien estar viva y presente en este mundo, o muerta en este mundo pero viva en el siguiente.

Los objetos percibidos pueden adoptar absolutamente cualquier forma, con el único requisito de que la forma ha de ser sensorial, como en cualquier fenómeno imaginal.

De los cuatro criterios de distinción el más difícil es, a menudo, la localización cósmica de la visión. Por «localización» me refiero al mundo en el que tiene lugar la corporización. En un nivel, esto tiene que ver con

la diferenciación entre los mundos macrocósmico y microcósmico de la imaginación, a los que el maestro se refiere como «imaginación discontigua» e «imaginación contigua» (Chittick, 1.989, pág. 117). Sin embargo, pese a que proporciona una distinción teórica entre esos dos mundos, raramente traza la frontera en sus escritos. La diferencia entre ambos puede conectarse a la cuestión de qué ojo percibe la aparición imaginal. Si esto es así, entonces el ser imaginal percibido por el ojo de percepción del sentido estaría localizado «ahí fuera» en el mundo de la imaginación discontigua, mientras que el percibido por el ojo de la imaginación estaría «aquí» en el mundo de la imaginación contigua. Sin embargo, aún no he encontrado una afirmación clara de estas distinciones en los escritos del maestro.

Relativa también a la cuestión de la localización cósmica, es la diferenciación entre una corporización imaginal que tenga el poder de dejar un efecto concreto y otra que no tenga tal poder. Aquí el maestro distingue entre ciertas operaciones que los hechiceros son capaces de efectuar mediante la ciencia de *simiā'* y la experiencia de los amigos de Dios. Por ejemplo, un hechicero puede proporcionar comida mediante *simiā'*, pero la persona que coma la comida no se sentirá satisfecha. Por el contrario, cuando es un caso de imaginalización experimentada por los amigos de Dios,

si comes estarás satisfecho, y si recibes algo en este estado, oro o ropas o lo que sea, aquello permanece contigo, sin cambios en su estado... Hemos encontrado este estado en nosotros mismos. Lo experimentamos al principio de nuestro camino, al saborear la realidad espiritual de Jesús. (*Futubāt*, III, 43.20)

Los hombres imaginables

Si alguien empleara los criterios sugeridos para clasificar todos los relatos de percepciones imaginables que el maestro proporciona en las *Futubāt*, por no mencionar sus otras obras, el resultado sería una mono-

grafía notable. En algunos casos el maestro meramente alude a las visiones, en otros proporciona muchos detalles y, habitualmente, delinea algunas conclusiones relevantes para su argumentación. Queremos aquí analizar cuatro ejemplos de experiencia visionaria mencionados por el maestro en los que los criterios segundo y tercero coinciden. Ambos, la realidad que sufre la imaginalización y el objeto que se muestra a la imaginación, son seres humanos. En uno de los cuatro relatos, el cuarto criterio, el de la localización del mundo, parece ser diferente del de los otros tres.

En cuanto al primer criterio, el estado del observador, tampoco queda completamente aclarado en los relatos. A menudo las visiones imaginables del maestro tienen lugar en sueños. Se refiere a muchas de esas visiones con el término *wāqe'a* o evento, una palabra que fue derivada de la primera aleya de la sura 56 del Qorán. Al definir los «eventos», nos dice que pueden ser vistos tanto dormidos como en vigilia (Chittick, 1.989, pág. 404, nº 24), de modo que esto no aclara si él mismo estaba dormido o despierto durante los eventos que describe.

En el primer relato, puede que el maestro estuviera despierto durante la aparición, y parece claro que el hombre imaginalizado fue observado en el mundo de la imaginación, porque estaba viviendo en otro país.

Durante la noche en que estaba escribiendo este capítulo, el Real me mostró mediante un evento un hombre de complexión ligera y altura mediana. Se sentó ante mí pero no habló. El Real me dijo: «Este es uno de Nuestros sirvientes. Beneficial, pues ello pesará en tu balanza [en el Día de la Resurrección]».

Yo Le dije: «¿Quién es?»

Me respondió: «Es Abol 'Abbās ibn Ŷudi, residente en al-Busharrāt [las Alpujarras]».

En aquél momento yo estaba en Damasco. Le dije: «Oh, Señor, ¿cómo obtendrá beneficio de mí? ¿Cómo puedo relacionarme con él?».

Me replicó: «Háblale, y así se beneficiará. De igual manera que te lo he

mostrado a ti, te estoy mostrando a él. Él te ve ahora igual que tú le ves. Dirígete a él y te oirá. Él dice lo que tú dices. Dice: “He sido mostrado a un hombre en Siria llamado Mohammad Ibn 'Arabí. Si me ayuda en cierta cuestión que ahora no domino, será mi maestro”».

Le dije: «¡Oh, Abol 'Abbās!, ¿qué asunto es ese?».

Me respondió: «Estaba empeñado en mi búsqueda. Realizaba esfuerzos supremos y me afanaba hasta el límite. Cuando experimenté el desvelamiento llegué a saber que yo era deseado. Desde entonces, me relajé en aquel esfuerzo».

Le dije: «Hermano mío, a un hombre que era mejor que tú, más unido con el Real, más completo en el testimonio, y más perfecto en el desvelamiento, se le dijo: *Y di [Mohammad]: Señor, aumenta mi ciencia [Qo 20,114]*. Así que, ¿dónde queda la complacencia en la morada de la prescripción religiosa? No entendiste lo que te fue dicho. Dices: “Llegué a saber que yo era deseado”, pero no sabes *para qué*. Sí, se te desea por tu esfuerzo y afán. Esta no es la morada de la complacencia. Cuando hayas terminado con el asunto en el que estás ocupado, empléate a fondo en el asunto que te llega con cada aliento. ¿Cómo puede alguien haber terminado?».

Me dio las gracias por lo que le había dicho. ¡Contempla la solicitud de Dios hacia mí y hacia él! (*Futubāt*, III, 431.20)

En tres visiones más el maestro estaba incuestionablemente despierto, y las visiones parecen ser del tipo de las que el objeto imaginalizado es percibido en el mundo exterior. En el primer caso, estaban presentes otras personas, pero no fueron capaces de ver la aparición imaginal. En el segundo caso, un tercer participante quizás vio la forma visionaria. En el tercero, se afirma que la aparición imaginal fue percibida al menos por otra persona más. Los casos segundo y tercero tienen que ver con la visión de seres humanos que existieron en siglos anteriores.

La siguiente visión parece pertenecer al año 590/1194. Nótese que la forma imaginal permaneció visible

para el maestro hasta que apartó sus ojos de ella un instante. Hacia el final de este artículo quedará aclarada la significación de este punto.

Estaba un día en Sevilla en la mezquita congregacional de al-'Adis después de la plegaria de la tarde. Una persona me estaba hablando de un gran hombre del Pueblo de la Senda, uno de los verdaderamente grandes, con quien se había encontrado en el Jorāsān (Irán). Cuando me estaba describiendo sus excelencias, observé de pronto a una persona junto a nosotros, pero el grupo con el que estábamos no le veía. Me dijo: «Yo soy la persona con la que éste hombre tuvo un encuentro en el Jorāsān».

Dije al hombre que me contaba el caso: «Aquél hombre a quien viste en el Jorāsān, ¿reconocerías su descripción?».

Me replicó que sí. Empecé entonces a describir las distinguidas facciones del hombre y la apostura de su complejión física.

Mi interlocutor me dijo: «Por Dios, es tal como lo describes. ¿Lo has visto?».

Respondí: «Está sentado aquí mismo, confirmándome la verdad de lo que me cuentas de él. Te describía tan solo lo que estaba viendo y lo que él mismo me estaba dando a conocer de sí». El hombre [del Jorāsān] se quedó sentado conmigo hasta que me volví [hacia mi interlocutor]. Luego lo busqué, pero ya no lo encontré. (*Futubāt*, III, 339.7)

Algunos años más tarde, en 597/1200, el maestro estaba viajando por el Magreb cuando entró en la morada de la cercanía a Dios (*maqām-e qorba*), la morada espiritual más elevada a la que puede llegar alguien que no sea profeta. Se encontró solo en la morada y sintió una soledad terrible. Hay que saber que «llegar a una morada» no implica ninguna suerte de ausencia del mundo de la realidad cotidiana. En todo caso, por aquel entonces el maestro ya había estado siete años viviendo en la «Amplia Tierra de Dios», y su universo no era uno de los que cualquiera de nosotros reconocería necesariamente (Addas,

1.993, cap. 5). Pero aún caminaba y hablaba como otros seres humanos. Se relacionaba con ellos, pese a que no podían tener ni idea de cómo percibía el mundo. Nos cuenta que el día que entró en esta nueva morada se encontró con un emir de quien era amigo y que le invitó a quedarse en la casa de su secretario, que también era un viejo amigo. El maestro se quejó al secretario de su soledad. Pero súbitamente, nos dice:

Mientras mi amigo trataba de entretemerme, se me apareció la sombra de una persona. Me levanté de mi asiento, esperando encontrar alivio en ella. Me abrazó y le miré cuidadosamente. Vi que, mediante ella, el espíritu de 'Abdol Rahmān Solāmi se había corporizado para mí. Dios le había enviado a mí misericordiosamente. (*Futubāt*, II, 261.9)⁷

Solāmi había muerto 170 años antes de este suceso. Fue un gran maestro sufí de Neyshāpur [Jorāsān, Irán] y escribió muchas obras, incluyendo una de las colecciones más famosas de biografías de sufíes. El maestro cuenta su conversación, en la que Solāmi le explicó ciertos aspectos de la morada de la cercanía.

El último encuentro con un hombre imaginal tuvo lugar dos años más tarde. Esta persona, Ahmad al-Sabtí, era hijo del famoso califa abasí Hārūn al-Rashid (m. 193/809) y había muerto unos 400 años antes. En su tiempo, fue famoso por su piedad. Acostumbraba a ayunar seis días a la semana y luego trabajar el sábado en un oficio, viviendo de su producto el resto de la semana. Esto explica el sobrenombre Sabtí, que significa «el sabatino». Según el maestro era el «polo» espiritual (*gotb*) de su tiempo, como Bāyazīd Bastāmi lo fuera en el suyo (*Futubāt*, II, 6.31, IV, 12.13). En este encuentro, la visión del maestro fue al fin compartida por otra persona, de ahí que compare este encuentro con la aparición de Gabriel al Profeta y sus compañeros.

Entre los Hombres [de Dios] en cada tiempo hay seis almas [que están a cargo de los seis primeros días de la semana en los que Dios creó

el mundo]. Su número nunca se incrementa o decrece. Sabtí, el hijo de Hārūn al-Rashid, era uno de ellos. Me lo encontré mientras circunvalaba la Kaaba un viernes después de la plegaria, en el año 899 [1203]. Él también estaba circunvalando. Le planté cuestiones que me respondió mientras continuábamos caminando. Su espíritu se corporizó ante mí en la percepción del sentido durante la circunvalación, igual que Gabriel se corporizó en la forma de un beduino. (*Futubāt*, II, 15.27)

En otro pasaje el maestro proporciona más detalles de este suceso:

Me encontré con él durante la circunvalación un viernes después de la plegaria. Yo estaba andando y no lo reconocí. Sin embargo, vi que él y su estado durante la circunvalación eran extraños, pues no vi que empujara a nadie ni que fuera empujado. Podía pasar entre dos hombres sin separarlos. Me dije: «Sin duda este es un espíritu que se ha corporizado». Le sujeté y le saludé. Él me devolvió el saludo. Caminé junto a él y hablamos...

Cuando volví al lugar donde me alojaba, uno de mis compañeros me dijo: «Vi a un extraño, a quien no conocemos en La Meca, hablándote y conversando contigo durante la circunvalación. ¿Quién es y de dónde es?» Así que le conté la historia. Los que estaban presentes se quedaron pasmados. (*Futubāt*, I, 638.32)

En un tercer pasaje, el maestro proporciona un relato aún más detallado de su encuentro con Sabtí:

Yo había empezado a circunvalar cuando vi a un hombre de hermoso aspecto que poseía gravedad y dignidad. Estaba circunvalando la Casa frente a mí. Volví mi mirada hacia él pensando que debía reconocerle. Pero no le recordaba entre los vecinos, ni vi en él indicio alguno de que fuera un viajero recién llegado, pues parecía fresco y lleno de vigor. Vi que estaba pasando entre dos hombres muy juntos en la circunvalación. Pasó entre ellos sin separarlos y sin que se dieran cuenta. Empecé a colocar mis pies en los lugares donde él dejaba sus huellas. No dejé de pisar ni una de ellas. Mi

mente y mis ojos le seguían atentos, para que no se me escapara. Pasé junto a los dos hombres muy juntos entre los que él había pasado y los adelanté siguiendo su rastro, justo por donde él había pasado, y no los separé. Me quedé asombrado por esto. Cuando hubo completado sus siete vueltas y fue a dejar el recinto, le sujeté y le saludé. Él me devolvió el saludo y me sonrió. En todo este tiempo, no había apartado la vista de él por temor a que pudiera escapárseme, pues no tenía duda de que era un espíritu corporizado, y sabía que una mirada constante los retenía. (*Futubāt*, IV,12.1)⁸

En otra parte, el maestro explica lo que quiere decir con eso de que «la mirada los retiene». Los espíritus corporizados son controlados por la mirada humana. En tanto una persona mantenga al espíritu constantemente a la vista, éste no puede cambiar su aspecto ni huir. El maestro se refiere a ello en medio de una disquisición sobre el hecho de que los espíritus tienen la capacidad de asumir cualquier aspecto imaginal que deseen:

Cuando este mundo espiritual asume una apariencia y llega a manifestarse bajo una forma sensorial, la mirada lo fija de manera que no puede abandonar esa forma con esa característica en tanto la mirada esté sobre él, y me refiero aquí a la mirada de un ser humano. Cuando la mirada de una persona fija de dicha manera a un ser espiritual y continúa mirándole, de manera que no tiene lugar donde esconderse, el ser espiritual manifiesta una forma para la persona, y dicha forma es como una cobertura sobre él. Luego, esto le hace imaginar que la forma va en una dirección específica. Su mirada sigue a la forma y, cuando esto sucede, el ser espiritual escapa de la fijación y desaparece. Cuando desaparece, también desaparece la forma de la vista del observador que la ha ido siguiendo con los ojos.

La forma se relaciona con el ser espiritual de igual manera que una luz que se difunde desde una lámpara hasta los rincones de una habitación se relaciona con la lámpara. Cuando el cuerpo de la lámpara desaparece la luz se va. Así ocurre con la forma. Quien lo sabe y quiere fijar al

ser espiritual no sigue la forma con sus ojos. Es este uno de los misterios divinos que sólo se conoce mediante un conocimiento dado por Dios. Pero la forma no es otra que el mismo ser espiritual; en efecto, es idéntica a él, incluso si se encuentra en mil lugares, o en todas partes, y con diferente aspecto. (*Futubāt*, I, 133.4)

Esto nos recuerda que los hombres imaginables son meramente una de las innumerables apariciones imaginables que pueden aparecerse al ojo de la imaginación o de la vista. Como vimos al principio, el maestro escribe sobre los habitantes del mundo espiritual:

Adoptan la forma de cada aspecto, como el agua toma el color de la copa.

Pero los seres que adoptan un aspecto imaginal pueden ser cualquier clase de criatura, buena o mala, ángel o *jinn*, profeta o demonio. Volviendo a lo que se dijo al comienzo, la característica más destacada de la imaginación es su ambigüedad, su incertidumbre, sus cualidades deceptivas. El maestro pudo vivir dichoso en el conocimiento de que reconocía la señal de cada aparición. El resto de nosotros, carentes de señales, es mejor que tengamos cuidado.



Notas

1.- Ibn 'Arabí mantiene que: «Todo lo que el ser humano percibe en sueños deriva de aquello que ha aprehendido en la imaginación mediante los sentidos en el estado de vigilia. [Los contenidos de los sueños son] de dos clases: en una, la forma de la cosa fue percibida en el reino sensorial; en la otra, las partes de la forma percibida en el sueño fueron percibidas en el reino sensorial. No hay duda al respecto». (*Futubāt*, I, 375.19).

2.- Estos tres tipos son mencionados, junto con el Real, como la fuente de las apariciones imaginables en las *Futubāt*, II, 333.33. En un pasaje típico, el maestro habla de las afinidades de estas tres clases de espíritu:

«Los ángeles son espíritus insuflados en luces, los *jinn*s en vientos (*rih*) y los seres humanos en formas corporales (*shabal*)». *Futubāt*, capítulo 311, traducido al inglés en Chodkiewicz, 1.988, págs. 287 y siguientes.

3.- Véase Chittick, 1.988, págs. 336/337.

4.- El término «causas secundarias» se refiere a todo aquello por debajo de Dios que actúa como causa para cualquier otra cosa. En otras palabras, se refiere a todo en el cosmos, empezando por el Intelecto Primero, puesto que no hay nada que no sea la causa de alguna otra cosa. El término es equivalente, aproximadamente, a «cosas» (*ashyá*) o «entidades» (*a'yán*). Véase Chittick, 1.989, págs. 44-46 y *passim*.

5.- Alusión al Qorán 15,16-18: *Sí, hemos puesto constelaciones en el cielo, las hemos engalanado a las miradas, y las hemos protegido contra todo demonio maldito. Pero, si uno de ellos escucha a hurtadillas, entonces, le persigue una llama brillante.*

6.- Esta palabra, derivada de la griega *semeia*, es traducida a menudo como «letra mágica», pero tiene una aplicación más amplia, como se puede comprobar observando los casos en los que la emplea Ibn 'Arabí. Cf. Chodkiewicz, 1.988.

7.- Para una traducción del pasaje completo, véase Addas, 1.993, págs. 174-75.

8.- Para una traducción más detallada (pero no completa) del pasaje entero, véase Addas, 1.993, págs. 174-75.

Referencias

—Addas, C. (1.993). *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ebno'l-'Arabi*, Cambridge, England: The Islamic Texts Society.

—Chittick, W. C. (1.989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press.

—Chodkiewicz, M. et al. (1.988). *Les Illuminations de La Mecque/The Meccan Illuminations: Textes Choisis/Selected Texts*. Paris: Sindbad.

—Ebno'l-'Arabi. (1.911). *al-Futubāt al-makkiya*, El Cairo. Reprinted Beirut, Dār Sādir, n.d.

—(1.948). *Resāla Lā yo'annal 'alayh*. In Ebno'l-'Arabi, *Rasā'el*, Hyderabad-Daccan, The Dā'iratu'l-M'ārif'I-Osmania [sic].

