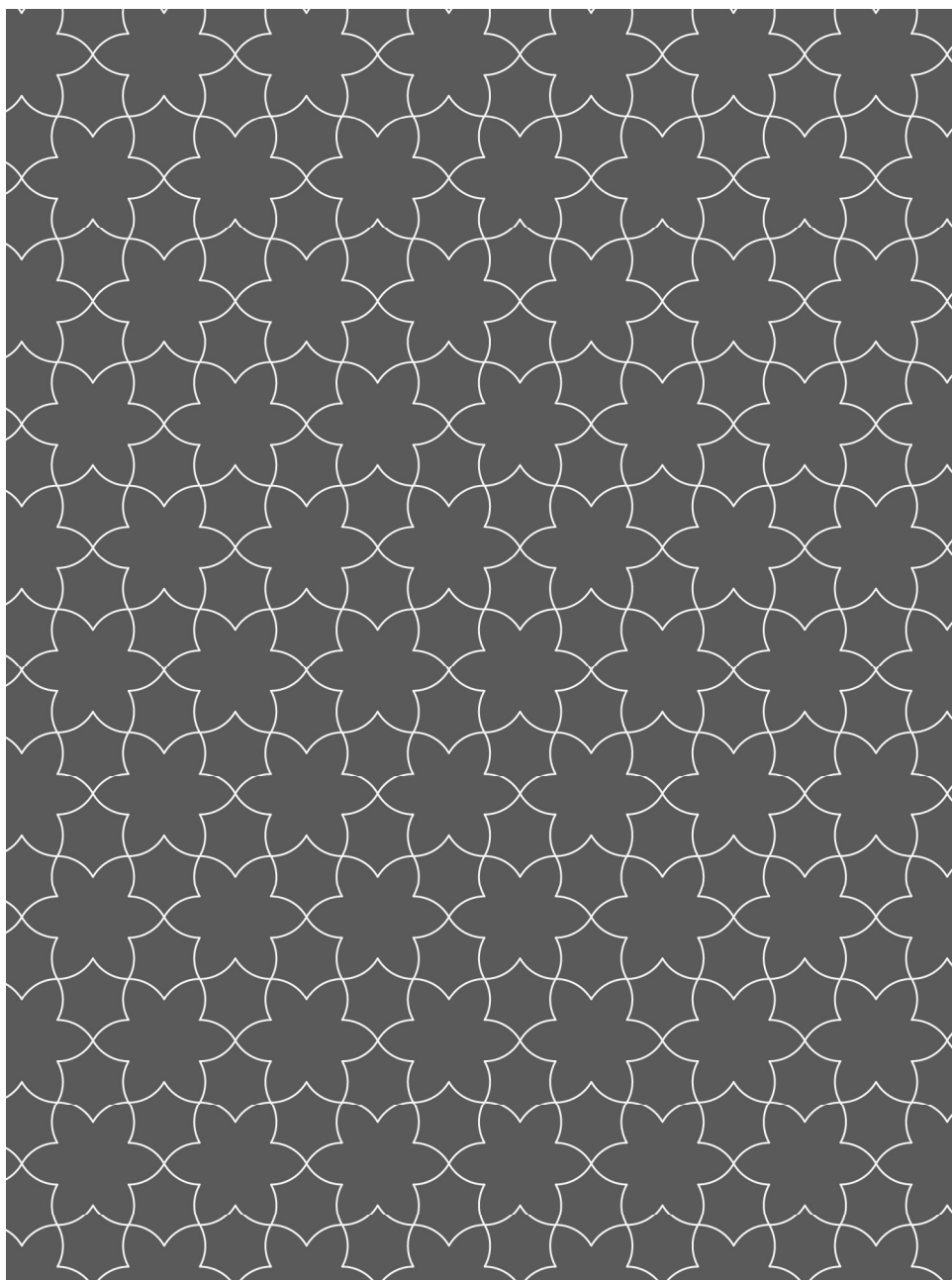




**“LA VIDA ES SUEÑO”:  
LOS MISTERIOS DEL CINE DIVINO EN IBN ‘ARABĪ**

**James W. Morris** (Boston College)





Somos las abejas de lo invisible. Locos de amor, buscamos la miel de lo visible, para almacenarla en la gran colmena de lo Invisible.

Rainer Maria Rilke<sup>1</sup>

Para Ibn ‘Arabī, como para Platón y Dante (o Calderón), la vida terrenal y la existencia son esencialmente un sueño divino<sup>2</sup>: un drama cinematográfico singular, constante, eternamente compenetrador, profundamente significativo y, en última instancia, transformador. Esa “obra de teatro” cósmica, ese espectáculo de teatro de sombras cuyos significados y misterios debe descubrir gradualmente cada uno de nosotros a través de todos nuestros papeles, improvisados de forma apresurada, como público, autor, lector, actor e incluso crítico.<sup>3</sup>

Este artículo se centra en varios pasajes clave traducidos por primera vez, procedentes del último volumen de *Las iluminaciones de La Meca*, la inmensa obra del maestro murciano. Es nuestra intención subrayar algunos de los elementos clave del proceso universal de realización espiritual, dentro del cual cada ser humano evoluciona de forma gradual desde la percepción de esta obra de teatro de sombras que tiene lugar en términos mundanos rigurosamente limitados, hasta el reconocimiento cada vez más profundo de su intención y realización, como una aventura compartida y sin fin de descubrimiento divino-humano. Con el fin de proporcionar un marco metafísico básico para estas ideas, de una forma más

---

1 Rilke, carta de 1925, poco antes de su muerte (traducida del original francés). El siguiente pasaje, procedente de esa carta, resume de forma muy bella las enseñanzas fundamentales de Ibn ‘Arabī tal y como se presentan más adelante:

“Estamos desbordándonos continuamente hacia aquellos que nos precedieron, hacia nuestro origen, y hacia aquellos que aparentemente vienen detrás de nosotros. [...] Es nuestra tarea imprimir esta tierra temporal y percedera en nosotros mismos de un modo tan profundo, doloroso y apasionado, que su esencia pueda alzarse de nuevo, invisiblemente, en nuestro interior. Somos las abejas de lo invisible. Locos de amor y desesperados, buscamos la miel de lo visible, con el fin de almacenarla en la gran colmena dorada de lo Invisible. La transitoriedad se sumerge por doquier en un profundo Ser [...]. La tierra no tiene otro refugio sino volverse invisible: en nosotros, quienes, gracias a una parte de nuestra naturaleza, participamos de lo Invisible [...]. Únicamente en nosotros puede realizarse esa transformación perdurable de lo visible en una invisibilidad ya nunca más dependiente de lo visible y lo tangible, ya que nuestro propio destino está creciendo continuamente, a un tiempo *más real e invisible*, en nuestro interior”.

2 A lo largo de este trabajo, se traducirá de manera regular *ruḡā* como “sueño,” pero el término se refiere de un modo más amplio a toda forma de “visión”, incluyendo aquellas que tienen lugar en estado de vigilia o en un estado de iluminación espiritual. Igualmente importante es que ésta incluye *toda* forma de percepción, así como los sentidos físicos y espirituales (es decir, todo lo que es perceptible en *al-hayāl*, la divina “producción de imágenes” de toda la creación), y no está limitada en modo alguno a nuestra vista física o a nuestra capacidad imaginativa.

3 Véase la traducción del capítulo 317 de las *Futūḥāt* y la exposición de este pasaje de especial importancia en el capítulo 5 de *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn ‘Arabī’s Meccan Illuminations* (Louisville: Fons Vitae, 2005).

aguda y práctica, he comenzado aquí con una selección de fragmentos, más conocidos, del capítulo fundacional (63), dedicado a resumir nuestra relación humana con esta obra de teatro que es nuestra existencia (terrenal y póstuma), concebida como un cósmico “Imaginar” (*hayāl*) divino, dentro del cual nosotros y nuestros mundos familiares somos el objeto soñado, pero también —de numerosas y variadas formas— soñadores activos.

Dado el contexto más amplio en el que tiene lugar esta contribución, es decir, el de un festival de cine,<sup>4</sup> mi intención original era la de exponer las conexiones más evidentes entre las enseñanzas y observaciones de Ibn ‘Arabī y determinados ejemplos cinematográficos que pudieran ilustrar esos cortos pasajes. Sin embargo, a causa, por un lado, del tiempo que esto requeriría, y por otro, de la necesidad de explicar claramente cada uno de los ejemplos escogidos, debo pedirles que simplemente consideren los pertinentes ejemplos que inevitablemente nos vendrán a la cabeza. El procedimiento habitual de Ibn ‘Arabī, que podemos apreciar a través de las secciones en prosa de sus *Futūḥāt*, consiste en alternar de forma súbita entre exposiciones escriturarias y metafísicas relativamente abstractas, a menudo paradójicas y misteriosas, por un lado, y súbitas demandas imperativas, por otro: su lector individual debe “conocer”, “reflexionar”, “reconocer” o “profundizar” en su propia experiencia con el fin de descubrir la verdad esencial y la realidad más profunda de lo que ha estado elaborando de un modo discursivo. Ese procedimiento retórico característico se presta de un modo intencionado a que aflore la consciencia pre-reflexiva más profunda de los significados y la guía desde el interior de cada lector, algo que únicamente puede ser descubierto y reconocido conscientemente desde lo más profundo de su propia vida-sueño.

Como una rica y convenientemente detallada exploración de esta relación complementaria entre las perspectivas metafísicas de Ibn ‘Arabī y gran parte de la producción cinematográfica contemporánea, explicada principalmente en relación con los más cortos y accesibles *Fuṣūṣ al-ḥikam*, puedo remitir a los lectores a un estudio pionero y altamente sugerente de la película *Origen* de Christopher Nolan, que ha llevado a cabo uno de nuestros estudiantes de doctorado.<sup>5</sup>

---

4 IBAFF (Ibn Arabi Film Festival), Murcia, y la Muhyiddin Ibn Arabi Society-Latina, *III International Symposium Ibn Arabi of Murcia: Inspired reason and the path of the heart...*, 7-9 Marzo, 2014.

5 Ogunnaike, Oludamini (2013) “*Inception* and Ibn ‘Arabī,” en *Journal of Religion & Film*, Vol. 17: número 2, artículo 10. En: <http://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol17/iss2/10>

## LA EXISTENCIA COMO UN IMAGINAR DIVINO: EL “BARZAH UNIVERSAL”<sup>6</sup>

Basándose en anteriores tradiciones metafísicas y espirituales del islam, Ibn ‘Arabī aplica la poco usual expresión coránica *barzah* (originalmente el “límite” entre dos formas o realidades dispares, como el que existe entre la sombra y la luz, o entre el agua dulce y el agua salada), para simbolizar la totalidad de los inmensos dominios y dimensiones de la creación y de la manifestación divina formal, más allá de la dimensión puramente noética o inteligible del “Primer Intelecto” (“el Cálamo”, etc.). Estos reinos “intermedios” de la manifestación formal y la creación a menudo son tratados —como sucede en los pasajes que hemos seleccionado, y que aparecen más abajo— en términos de una serie de progresivos “niveles” (*manāzil*), dominios de las “Presencias” divinas (*ḥaḍarāt*), o “planos de emergencia” de la existencia formal (*naṣʿa*). El análisis de esas distinciones iniciales entre perspectivas cosmogónicas, ontológicas, epistemológicas y escatológicas fue desarrollado con minuciosidad durante siglos por los comentaristas que vinieron después, críticos, filósofos y teólogos escolásticos, especialmente a lo largo del mundo musulmán oriental, en contextos y por autores que han sido estudiados en profundidad en las últimas décadas.<sup>7</sup>

Para los limitados propósitos de este trabajo, uno de los resúmenes clásicos de la comprensión de Ibn ‘Arabī acerca de este *barzah* de la Imaginación divina, y que se centra explícitamente en su papel en la fenomenología de la experiencia espiritual —una perspectiva expresada aquí, como era común, con un vocabulario técnico extraído de las concepciones y escrituras escatológicas del islam— aparece en el capítulo 63, uno de los cortos capítulos-resúmenes de la sección fundacional al inicio de sus *Futūḥāt* (*faṣl al-maʿārif*, que comprende los capítulos 1-73).<sup>8</sup> Las siguientes breves selecciones de ese capítulo, adaptadas de una traducción

6 Una traducción anterior y más completa de este capítulo, se publicó bajo el título de *Spiritual Imagination and the “Liminal” World: Ibn ‘Arabī on the Barzah*, en *POSTDATA* (Murcia), vol. 15, no. 2 (1995), pp. 42-49 y 104-109 (traducción en español). Para una detallada y profusamente ilustrada exposición de las perspectivas cosmológicas y cosmogónicas de Ibn ‘Arabī en toda su amplitud, véase W. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology* (Albany, SUNY Press, 1998, así como el segundo volumen prometido, en el que aparecerán más traducciones e interpretaciones cosmológicas, y del mismo modo el estudio anterior, mencionado en la nota 7 de este trabajo. Los capítulos 59-65 de las *Futūḥāt* se centran esquemáticamente en los papeles particulares de los seres humanos en el marco cosmológico general, ampliamente expresado —como en nuestra selección de textos, más abajo— en el vocabulario escatológico del Corán y el hadiz.

7 Véase W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination* (Albany, SUNY, 1989); las veinte traducciones, estudios históricos e interpretativos (la mayoría de ellos, ya publicados), recogidos en nuestra próxima obra, *Approaching Ibn ‘Arabī: Foundations, Contexts, Interpretations*, y otros estudios recientes en la bibliografía ampliada de ese trabajo.

8 Vol. I, pp. 304-307; aunque esta traducción se basa en las páginas correspondientes a este capítulo de la edición crítica de O. Yahya. Véase n. 6 para la anterior traducción (más completa) y el resumen en español de este capítulo.

y unos estudios anteriores y más completos, debería ser suficiente para sugerir algunas características distintivas de la compleja comprensión de Ibn ‘Arabī acerca del carácter de “sueño” de esas realidades imaginales que nos resultan familiares y dentro de las cuales vivimos con normalidad nuestras vidas. También se deben subrayar algunos de los modos a través de los cuales Ibn ‘Arabī sugiere que estamos llamados a “despertarnos” para comenzar a reconocer los significados más profundos y las intenciones presentes en este compartido Imaginar divino. Dado que este texto se presenta en el marco del Ibn Arabi Film Festival, puede ser también de ayuda, para todos aquellos presentes para quienes éste sea su primer encuentro con Ibn ‘Arabī, señalar los muchos modos en los que los principios metafísicos brevemente expuestos en la siguiente traducción resumida del capítulo 63 se corresponden con la problemática doble naturaleza de *Matrix* tal y como aparece en las conocidas películas del mismo nombre.

**Capítulo 63: Sobre el conocimiento interior del Pueblo, que permanece en el *Barzah* entre este mundo y la Resurrección (en el Día del Juicio).**

Entre este mundo inferior y la Resurrección, para aquel dotado de visión espiritual, existen niveles del *Barzah*, cada uno con sus límites:

Lo que sostienen es según la influencia de cómo es su poseedor *hoy*, antes de su muerte, *así que medítadlo profundamente [oh gente de visión] (59:2).*

Poseen influencia y autoridad sobre todas las cosas, haciendo aparecer maravillas: no prescinden de nadie, ni dejan a nadie solo (74: 28).

Abiertas son sus manifestaciones en la existencia, sin restricción, y sin embargo no son realidades esenciales, ni tampoco (meros) efectos.

Tienen únicamente que decirle a Dios “¡Sé!” y Él lo crea: así pues, ¿cómo podría un mortal escapar a su influencia?

[...] Si no fuera por este (divino) imaginar, hoy nos encontraríamos en la nada: ni objetivo ni propósito se habrían realizado a través de nosotros.

[...] Como el *barzah* (de la divina imaginación creadora) es algo que separa lo cognoscible de lo incognoscible, lo existente de lo inexistente, lo inteligible de lo ininteligible, afirmado y negado, se le ha dado el nombre de *Barzah* como término técnico. Es inteligible en sí mismo, a pesar de no ser sino la imagen imaginada (*hayāl*). Porque, cuando tú lo percibes —asumiendo que te encuentres en un estado racional— sabes que has percibido algo



existente allí donde has posado tu mirada; sabes con total seguridad que hay algo allí, sin duda alguna. Pero, ¿qué es eso acerca de lo cual afirmas que es una cosa existente, mientras que al mismo tiempo lo niegas?

[...] Es parecida a la realidad a la que cada ser humano va en sueños, y también después de su muerte (Corán 39: 42). Esa persona ve cualidades y características (morales y espirituales) como formas auto-suficientes que le hablan y con las cuales entabla conversación, en tanto que cuerpos, sin que haya ninguna duda al respecto. La persona que ha descornado su velo espiritual, ve ya (desde aquí), en estado de vigilia, lo que los durmientes ven en estado de sueño, o lo que el muerto contempla después de haber fallecido [...].

Hay algunas personas que perciben este objeto imaginado con el ojo de la sensación (física), y hay otros que lo perciben con el ojo del (divino) imaginar [...]. Así que deberías saber con qué ojo le estás contemplando a Él.<sup>9</sup> Ya te he dicho que el (divino) imaginar se percibe tanto a través de sí mismo —quiere decir, a través del ojo de la imaginación— como a través de la visión (física). Y, ¿cuál de estos dos es el correcto? ¿En cuál debemos confiar? Con respecto a esto hemos (compuesto estos versos):

Cuando mi Amado aparece ante mí, ¿con qué ojo Le veo?

Con *Su* ojo, no con el mío, puesto que nadie Le ve, excepto Él mismo.

[...] Así que *levántate*, tú que duermes inconsciente de todo esto, y presta atención. He abierto para tí una puerta a formas de consciencia y de conocimiento interior que el pensamiento no puede concebir, aunque los intelectos puedan llegar a aceptarlas [...]. El intelecto acepta lo que la divina Auto-manifestación (*tağallī*) le da, conoce eso (el develamiento imaginal) que se encuentra más allá de su propio poder con respecto a su pensamiento, y que desde luego su pensamiento jamás le podría dar [...]. Esto es así, hasta el punto de que (una persona así) puede saber que su *receptividad* (hacia aquello que es únicamente revelado a través de este imaginar) es superior y más noble que su propio pensamiento discursivo. Así pues, date cuenta de ahora en adelante, hermano mío, de Quién es aquel que se te manifiesta desde detrás de esta puerta (de la imaginación creadora). Porque éste es un asunto prodigioso, en

---

9 A lo largo de esta sección —como, por otra parte, siempre que la palabra clave *ʿayn* aparece en contextos metafísicos de esta naturaleza en la obra de Ibn ʿArabī—, el autor está jugando con al menos dos de los muchos significados que tiene la palabra árabe (que significa también “origen” y “fuente”): es decir, con su significado de “ojo” como órgano de la visión física, y con el de “realidad esencial” divina, manifestada en el “ser humano perfecto/completo” cósmico (*insān kāmil* y “realidad muhammadi”), que al mismo tiempo es el origen y la fuente de todas las formas y grados de la existencia, la vida y la percepción humanas. En resumen, los dos “ojos” hacen alusión aquí a realidades y dominios de experiencia y percepción radicalmente diferentes. El resumen más sucinto y a la vez importante de estos principios espirituales y metafísicos clave se encuentra en el denso capítulo inicial (sobre Adán) de la célebre obra de Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

el que incluso los más recónditos corazones quedan desconcertados [...]. Y Dios dice: *Allá hacia donde os volváis, está el rostro de Dios* (2:115), y el “rostro” de algo es su realidad y su esencia individual. Así pues, la (divina) capacidad imaginativa ha dado una forma (del cosmos en todas sus dimensiones) al Uno, quien, según los argumentos del intelecto, no puede ser concebido de ninguna manera, ni se le puede dar forma alguna. Por esa razón, (ese divino imaginar) es omni-abarcante.

En cuanto a este (*Barzah*), está hecho de “luz”<sup>10</sup> porque la luz es la causa inmediata de que (las cosas) pierdan su velo y aparezcan con claridad, ya que sin luz, la visión sería incapaz de percibir nada en absoluto. Así pues, Dios hace de este Imaginar una “Luz” a través de la cual puede ser percibida la formación<sup>11</sup> de cada cosa, sea ésta cual sea, cuando Su Luz pasa a través de la nada absoluta, de modo que Él pueda hacer de ella formas de existencia. Por consiguiente, este Imaginar es más merecedor del Nombre divino “la Luz”, que todas las cosas creadas descritas ordinariamente como “luminosas”, ya que Su Luz no se parece a las luces (creadas), y a través de Ella son percibidas todas las divinas auto-manifestaciones o teofanías.

Y Él es la Luz del ojo/esencia del (divino) imaginar (24: 35), no la luz del ojo sensible. ¡Comprende esto bien, pues! Porque si comprendes cómo ese Imaginar es Luz, y sabes de qué modo es (siempre) correcto, tendrás una ventaja sobre aquellos que no lo saben; es decir, sobre el tipo de persona que dice: “¡Eso es sólo una vana imaginación!” Esto es así porque ese tipo de personas han sido incapaces de comprender la percepción de esta luz de la imaginación que les ha sido dada por Dios.

[...] Así que no hay duda de que la Presencia (dominio ontológico) de las Acciones y los Estados divinos [es decir, este *barzah* cósmico del divino “Imaginar] es más amplio (que las más elevadas, puramente noéticas “Presencias” divinas). Por ese motivo, los verdaderos conocedores (de Dios) únicamente encuentran amplitud del conocimiento en lo que respecta a lo que llegan a conocer *precedente del mundo*. Cuando desean pasar a conocer la Unicidad de Dios —exaltado Sea—, siguen ascendiendo de forma gradual desde esa amplitud (de los objetos de conocimiento mundanos) hasta lo que es más estrecho (en extensión).

---

10 Alusión a un hadiz, tratado en un pasaje de este capítulo que omitimos aquí, que describe esta realidad como un “cuerno de Luz.” La exposición que sigue a continuación presupone del mismo modo el elaborado simbolismo cósmico de Dios como “Luz de los cielos y de la tierra...” descrito en los célebres versículos de la Luz en el Corán (24: 35-44).

11 *Tāṣwīr*, el nombre de acción de “dar forma a la creación,” la expresión del divino Nombre de Dios como *al-Muṣawwir*, el “Formador creativo” o el “Configurador” de todas las cosas. Al mismo tiempo, esta expresión árabe se refiere comúnmente a todas las expresiones creativas de las artes, que tienen su “raíz” metafísica en esa Realidad/Nombre divino, por ejemplo, la pintura, la escultura, la arquitectura, el cine, la literatura, el drama y cualquier otra forma de “formación” expresiva.

### DESPERTANDO DEL SUEÑO DE ESTE MUNDO: LOS RETOS DE LA VERDADERA INTERPRETACIÓN<sup>12</sup>

Dentro de la más amplia tradición islámica, y para Ibn ‘Arabī en particular, la representación escrituraria clásica del reto que supone “ver a través” de los inicialmente caóticos sucesos, situaciones y actores de este mundo, se resume en la figura del profeta José. El relato coránico de sus pruebas, su desarrollo y la redención final de sus hermanos y su familia es expresada a través de un simbolismo explícitamente metafísico que hace especial énfasis en su habilidad inspirada para percibir “el significado interior de lo que sucede” en este mundo (*ta’wīl al-ahādīth*). La exposición de Ibn ‘Arabī sobre José y su percepción espiritual inspirada, en relación con el carácter onírico de este mundo tal y como aparece en su célebre obra *Fuṣūṣ al-ḥikam* (“Los engarces de las sabidurías”), ha sido resumida en algunos de los estudios más importantes y pioneros del pensamiento del místico murciano, incluyendo los capítulos de la obra de T. Izutsu, *Sufismo y taoísmo*<sup>13</sup>, que abordan este tema.

En las *Futūḥāt*, una de las presentaciones más sucintas y directas de estos temas se encuentra en el penúltimo capítulo (559) de esa obra; dicha presentación consiste en una serie de breves y condensadas explicaciones —combinando poesía y prosa rimada (con el fin de facilitar la memorización)— de los “secretos interiores” centrales o “significados esenciales” (*asrār*) de los 560 capítulos de esta extensa obra. Estas breves explicaciones resultan extraordinariamente útiles, no sólo para ayudar a comprender las ideas unificadoras y las intenciones de lo que en ocasiones son capítulos extremadamente largos y misteriosos, sino también a la hora de introducir a lectores y estudiantes a sus principios fundamentales, de un modo más directo y accesible. Así pues, la mayoría de los pasajes traducidos que se pueden encontrar más abajo están extraídos de ese capítulo-resumen de especial importancia:

Los seres humanos duermen en este mundo,  
así que cuando mueren, *aquí* es donde se levantan.<sup>14</sup>

12 Estos extractos traducidos proceden del vol. IV, p. 434, de las muchas ediciones estándar “basadas en Bulaq”. Como muchas de las traducciones que aparecen más abajo, ésta está extraída de las breves y misteriosas descripciones del capítulo 559 sobre los “secretos interiores” de 560 capítulos de la obra. En estos resúmenes, el término usualmente traducido más abajo como “él explicó...” siempre se refiere a la propia elaboración de esos “misterios interiores”, realizada por Ibn ‘Arabī en los correspondientes capítulos de *Futūḥāt*.

13 Berkeley, Univ. of California Press, 1984 (edición revisada) [Madrid, Siruela, 2004]. Dado el objetivo del estudio de Izutsu, su exposición sobre la naturaleza “onírica” de la realidad en Chuang-Tzu (Zhuangzi) supone un precedente particularmente iluminador de este trabajo.

14 El hadiz que subyace a esta idea aparece citado más tarde, en la sección en prosa traducida más abajo. El “levantarse” se refiere aquí a las transformaciones espirituales de la “Resurrección” (*qiyāma*), que para Ibn ‘Arabī es a la vez un proceso individual (la “Resurrección menor”), y uno universal, cósmico (la “Resurrección mayor”).





Y lo que nuestros ojos contemplan  
es un sueño que soñamos mientras dormimos en esta tierra.

Él [Ibn ‘Arabī] explicó: El ser humano se encuentra, en esta vida, dentro de un sueño. Por esa razón se nos ha ordenado<sup>15</sup> interpretar (su verdadero significado y extraer de ello lecciones). (Citando el célebre dicho profético): “Los hombres corrientes duermen, y cuando mueren despiertan.” En tanto que esta frase fue pronunciada por el Veraz (Muhammad), lo que se percibe es un (divino) Imaginar, y lo que es sensible (para nosotros) es (del mismo modo, divinamente) imaginado.

De modo que, ¿qué te impide confiar (en la realidad de ese dicho) cuando *tú* eres quien lo estás repitiendo? Lo que rompe esa (confianza) es el (engañoso) “conocer” de tu mente, que te hace pensar que te encuentras en un estado de vigilia, y que eres el único dueño de tus sentidos y de lo que están sintiendo.

Así que, como estás durmiendo, el Dueño de la imaginación y del imaginar, y aquel (es decir, Muhammad) que recibió de Él el camino que te conduce a tu felicidad suprema, han afirmado que, en realidad, tú estás durmiendo cuando te encuentras en el estado de una persona que cree que está completamente alerta y despierta. Pero en tanto que estás en un sueño mientras dura tu estado de vigilia en este mundo, todo lo que experimentes aquí es algo imaginado y buscado por alguien que no eres tú, y que no es, en sí mismo, del modo en que tú lo ves.

Por tanto, la verdadera capacidad sensible y el verdadero estado de vigilia, con total ausencia de imágenes ilusorias, se sitúa en el plano de aparición (*naṣʿa*) del otro mundo. Así que no digas —si es que realizas la verdadera naturaleza de esto— que los sucesos milagrosos<sup>16</sup> son simplemente cosas “imaginadas” por la vista de los testigos. Has de saber que el asunto en sí es exactamente tal y como el ojo lo ve, y que no hay nada oculto con respecto a aquello de lo que el ojo es testigo: es lo que es.

-----  
15 Alusión al versículo coránico 59: 2: “Extrae de ello, pues, una lección, tú que estás dotado de visión (espiritual)”. La raíz árabe (*‘b-r*) usada aquí posee el sentido subyacente, refiriéndose al *proceso y los esfuerzos*, de cruzar o atravesar una distancia. Esto transmite admirablemente los múltiples factores personales y existenciales vinculados a la mayoría de los esfuerzos de comprensión y discernimiento de una lección espiritual (*ṣbra*), elementos que no pueden expresarse por medio de las connotaciones espirituales habituales presentes en la palabra “interpretación”.

16 La polisémica expresión en árabe usada aquí (*ḥarq al-‘āda*), hace alusión a cualquier cosa percibida como “fuera del hábito” del curso familiar de los acontecimientos. Esto sugiere una muy amplia gama de fenómenos, desde cosas habitualmente consideradas como “imposibles”, a otras perfectamente explicables por medio del “azar” ordinario o efectos “aleatorios”, sin ningún significado espiritual subyacente. No tiene conexión con la serie de “milagros” (*muǧīzāt*) consideradas como la prueba demostrativa de la misión de un profeta particular.

¡Comprende! “Y seguir la vía depende de Dios...” (16: 9).

### **LAS “MUERTES” Y EL NUEVO DESPERTAR DEL ALMA HUMANA:**

El siguiente pasaje<sup>17</sup>, de breve extensión, es una clara introducción a los muchos tipos de “muerte” y sus correspondientes despertares que fluyen a lo largo de toda la exposición de Ibn ‘Arabī sobre los diferentes modos en los que comenzamos a “despertar” a los significados profundos y las intenciones existentes más allá de la pantalla-sombra de los acontecimientos y dramas de la vida en este mundo “inferior” (*dunyā*):

La puesta de sol es la muerte del alma, mira pues la Luz que Él ha dispuesto en *el polvo* (de Adán, en 35: 11, etc.):

Porque ese aliento-espíritu es el Espíritu de Dios en nosotros, pues con Su *inspiración* (15: 29, etc.) comienza Su retorno

hasta ese *tiempo prefijado*,<sup>18</sup> que Él alcanza;  
Él se apresura tanto en el retorno como en la salida.

Él explicó: El alma es como el sol. Brilla desde el Espíritu que está ligado a Dios en Su “*inspiración*” (de “*Mi* Espíritu/Aliento, *rūhī*, en Adán, en 15: 29). (El sol) se pone en este plano (terrestre) de existencia (*naṣʿā*) y se oscurece por la atmósfera; por esa razón se ha dicho: “La noche llega y el sol se va.” Por tanto, la muerte del alma es su existencia en este plano (inferior) del ser; aunque la vida misma de este plano de ser tiene lugar a través de la existencia del alma/Espíritu/”sol” en su interior.

-----  
17 Extraída de la misma página de las *Futūḥāt* (IV, 434), inmediatamente antes de la breve sección traducida con anterioridad.

18 Este término clave aparece mencionado varias veces en el Corán, haciendo alusión al “tiempo prefijado” del final de las vidas de los mortales, o en ocasiones de las vidas de comunidades y pueblos enteros. Aquí esta expresión parece aludir al contexto específico del versículo 39: 42, que subyace en muchas de las exposiciones de Ibn ‘Arabī sobre el destino del alma, tanto tras la muerte como durante el sueño: “Dios recibe a las almas cuando mueren, así como a aquellas que no mueren mientras duermen. Entonces toma a aquellas cuya muerte había sido decretada, y devuelve a las otras (a su despertar) hasta un tiempo prefijado...”.

En el resto de este poético pasaje, Ibn ‘Arabī compara el “tiempo” subjetivo de la experiencia humana terrestre con la “creación siempre renovada” (*taḡdīd al-ḥalq*) de toda existencia manifestada, a cada instante, por parte del Espíritu. Éste es uno de los pilares cosmológicos y espiritual/fenomenológicos fundamentales de su cosmovisión. (Véanse más ejemplos y pasajes relacionados con las referencias citadas en notas 6, 7 y 13, más arriba.)

*Este* sol asciende necesariamente después de ponerse, puesto que se trata de ese “Día [en el que tendrán lugar algunos de los Signos de tu Señor], cuando la fe que tenga un alma no le sea de ninguna utilidad, ni tampoco el bien que adquiera por medio de su fe” (6: 158) [...]. Porque la salida de (este sol del Espíritu) desde su ocaso es la Vida del alma y la muerte de este plano (terrenal) del ser.

Así pues, en la muerte del alma se encuentra su vida (eterna), y en su vida (terrenal) está su muerte. Su condición está interpenetrada (por la vida y la muerte) porque ha sido (conformada) según la forma de Aquel que le da la existencia [...].<sup>19</sup> Ya que Él está influido (en Sus manifestaciones eternas Auto-creativas) por los diferentes planos del ser,<sup>20</sup> se encuentra pues bajo la influencia de algo (*mahkūm*, así como el Gobernante que rige con sabiduría *Hākīm* y *Hakīm*). Así pues, en ello (es decir, en Su creación) está lo que está en Él.<sup>21</sup>

## DOS DESPERTARES: LA MUERTE “MAYOR” Y LA MUERTE “MENOR”<sup>22</sup>

A lo largo de las *Futūḥāt* en su conjunto, Ibn ‘Arabī sigue a muchos maestros y autores sufíes anteriores en su exposición de una amplia gama de tipos de experiencia espiritual de *despertar* en términos técnicos y simbólicos, aludiendo a diferentes tipos de “muerte”.<sup>23</sup> No es necesario decir que tanto el cine como la literatura proporcionan una inmensa gama de

19 Sobre Dios como el “Dador de Forma” (*muṣawwir*) de toda la creación, véase n. 11 más arriba. Esta frase alude al famoso hadiz que dice que “Adán fue creado según la forma del Infinitamente Misericordioso (*‘alā ṣūrat al-Raḥmān*)”. Como el Corán hace hincapié en otro lugar sobre la equivalencia entre el Nombre divino *al-Raḥmān* y el Nombre omniabarcante “Dios” (*Allāh*), Ibn ‘Arabī está aquí expresando las bases ontológicas subyacentes a la naturaleza única y omnicompreensiva del ser humano adámico (n. 21 más abajo).

20 *Mawāṭin*, o “patrias” ontológicas, un término equivalente a *naṣ’ā* o *ḥaḍāra*, usados con anterioridad para referirse a los niveles del ser y la existencia. Ibn ‘Arabī continúa aquí explicando muy brevemente su idea fundamental —más conocida por su exposición en el capítulo inicial sobre Adán en sus *Fuṣūṣ al-ḥikam*—, de que Dios tal y como se manifiesta en la creación, adopta necesariamente todas las posiciones de lo Más Alto y lo más bajo.

21 *Fī-hi mā fī-hi*: Esta multifacética expresión en árabe puede también simplemente aludir a la presencia de los infinitos Nombres divinos expresada a través de todos los niveles y planos de manifestación y creación. Pero el énfasis que con tanta frecuencia hace Ibn ‘Arabī sobre las Presencias divinas a través de lo que a menudo concebimos como las dimensiones “inferiores” de la vida y la experiencia humana —sobre el que más adelante insistiremos—, es de hecho inseparable de su concepción principal sobre la perfección absoluta (*kamāl*) de nuestro exclusivo potencial adámico/humano para conocer y reconocer “*todos* los Nombres divinos”, algo dramatizado de forma arquetípica en el encuentro entre Adán y los ángeles en 2: 31, y en otros lugares del texto coránico.

22 De los capítulos 559, vol. IV, páginas 423-424.

23 Véase nuestra selección de pasajes traducidos sobre este tema —incluyendo algunas anécdotas memorables particularmente vívidas—, que aparece en la sección III (“La Resurrección Menor y Mayor”) de *Les Illuminations de La Mecque*, reeditado como *The Meccan Revelations*, vol. I (NY, Pir Press, 2002).

memorables ejemplos de los diferentes tipos de fenómenos y transformaciones espirituales que Ibn ‘Arabī trata de manera frecuente con su típico lenguaje simbólico de muerte y renacimiento.

“Y aquel que está ciego en esta (vida), lo está también en el otro mundo, e incluso más perdido en el Camino” (17: 72). Él explicó: De la misma forma en la que eres hoy, serás mañana. Esfuérzate, pues, en ser contado aquí entre aquellos que contemplan las cosas como realmente son.

Signo de esto es que aquellos a los que Dios creó ciegos de nacimiento, no ven (visualmente) cuando sueñan,<sup>24</sup> del mismo modo que no ven en estado de vigilia [...]. El sueño es una pequeña muerte, puesto que es igual que ésta en lo que respecta a ese plano del ser<sup>25</sup> al que es transportado el soñador, que es justamente el mismo al que la persona muerta es igualmente transportada.<sup>26</sup> Y el despertar después del sueño es como la “resurrección” (*ba‘ṭ*: del alma) tras la muerte.

*Y aquel que está ciego en esta (vida), lo está también en el otro mundo, e incluso más perdido en el Camino, es decir, incluso más ciego. [...] Sin embargo, (en el otro mundo) el velo se levanta necesariamente para que pueda ver<sup>27</sup>. Así que la persona muerta sólo muere viendo y reconociendo aquello que ya está viendo. Por esa razón es resucitada de acuerdo con eso; así pues, comprende esto.*

---

24 Es decir, sueñan, pero empleando sus otros sentidos no afectados. (Fuentes modernas parecen dudar sobre la validez universal de este fenómeno; pero esa cuestión no es relevante en sí misma para el argumento sobre sueños y experiencias póstumas del alma que Ibn ‘Arabī está desarrollando aquí.)

25 *Ḥaḍāra* o divina “Presencia” es uno de los términos técnicos relacionados (véase n. 20 más arriba) que Ibn ‘Arabī usa para referirse a varios niveles, dominios o campos ontológicos de la divina Auto-manifestación creadora. (Esta terminología básica y las distinciones metafísicas relacionadas se expandieron rápidamente, y fueron desarrolladas por los sucesores inmediatos de Ibn ‘Arabī y por muchos intérpretes tardíos, en su encuentro con las tradiciones avicenianas de la filosofía aristotélica).

26 Todo este pasaje se basa en el versículo coránico 39: 42, que subyace a muchas de las siguientes exposiciones sobre el destino del alma tanto en la muerte como en el sueño: *Dios recibe a las almas cuando mueren, así como a aquellas que no mueren mientras duermen. Entonces toma a aquellas cuya muerte había sido decretada, y devuelve a las otras (a su despertar) hasta un tiempo preñijado [...].*

27 Alusión al conocido versículo que recoge las palabras de Dios al pecador en el último Día: “*Soltas ser descuidado en este asunto. Pero hemos alzado tu velo, y por tanto Hoy tu visión es aguda.*” (50: 22). En cuanto al correspondiente símbolo de la “ceguera” en el Corán, la raíz árabe usada para expresar la “visión” en este versículo y en todo el pasaje (*b-ṣ-r*), hace alusión de un modo más amplio tanto a la visión y a la percepción física, como a la espiritual, algo mucho más extenso que simplemente el sentido físico de la vista.

### VER A TRAVÉS DEL SUEÑO: ¿SONAMBULISMO O RECONOCIMIENTO DE LA TEOFANÍA?<sup>28</sup>

El siguiente resumen, de corta extensión, expresa bellamente la esencial interacción, siempre problemática, entre los medios del artista y sus intenciones, por un lado, y el más amplio espectro de aptitudes y receptividades espirituales (*isti'dād*) entre las muchas audiencias de la vida, por otro. En particular, la condensada exposición que hace Ibn 'Arabī aquí, en la que habla de estas dos respuestas radicalmente opuestas a las pruebas de la vida y las indicaciones de la Gracia, evoca de forma especialmente hermosa las funciones positivas y negativas del “amor apasionado” de cada alma y su vínculo<sup>29</sup> a la hora de motivarnos hacia la realización y el auto-descubrimiento, o de atarnos aún con mayor fuerza a los numerosos estados y rutinas sonambúlicos de la vida. Este reto recurrente —y solo tenemos que observar las diferentes respuestas de un público sensible ante una película desconocida pero impactante, o cualquier otro tipo de actuación artística, para descubrir vívidos ejemplos de lo que Ibn 'Arabī está describiendo aquí— apunta directamente a dos áreas fundamentales de su trabajo como escritor y maestro espiritual. La primera son sus muy influyentes tratados breves sobre guía y disciplinas espirituales prácticas, que fueron a menudo sus escritos más frecuentemente copiados y estudiados a lo largo de los siglos siguientes.<sup>30</sup> La segunda es su concentración en las *Futūḥāt* sobre la fenomenología de la *walāya* —mucho más original y de un mayor alcance—, analizando minuciosamente todas las innumerables veces en las que aparece mencionada la guía de Dios y Su providencia a través de las constantes influencias transformadoras de los “Amigos de Dios” (*awliyā' Allāh*) y la vasta jerarquía de guías espirituales e intermediarios en este mundo y más allá: el sujeto y la perspectiva unificadora que consiste en el foco más firme y preeminente de todas *Las Iluminaciones de La Meca*.

Él explicó: Cada Nombre divino (cualidad, atributo) posee una teofanía/Auto-manifestación (*tağallī*) particular, de modo que el corazón debe necesariamente inclinarse ante ello. Así que el corazón no cesa de pasar<sup>31</sup> de una inclinación a otra. Y ese “constante vuelco” (*taqallub*) es la razón por la que el corazón del gnóstico recibe el nombre de “corazón” (*qalb*) —a

28 Del volumen IV, p. 402, en alusión al significado interior del capítulo 372.

29 *Tā'aššuq*, del término árabe *šiq*, que más tarde se convertirá en la expresión más común para referirse al Amor divino (y desde luego al Amor por Dios, de un modo general), en la poesía clásica persa y en otras literaturas islámicas que sigan el modelo persa.

30 Algunos de los más influyentes de esos tratados prácticos han sido traducidos y aparecen en nuestra próxima obra titulada *Approaching Ibn 'Arabī...* (n. 7 arriba).

31 *Taqallaba*. La simple mención de algunos de los múltiples significados de este verbo ya sugiere algunas de las formas en las que este fenómeno es evocado por grandes obras del mundo de la música, el teatro, el cine, etc.: (constante) fluctuación, alteración, ser derramado, ser derrocado, ser trastornado, ser transformado, transmutado, convertido, etc.

diferencia de lo que ocurre con los corazones de la gente ordinaria—, es decir, a causa de las diferentes fluctuaciones a las que se ve sometido por parte de los estados de este mundo inferior. Para el gnóstico, esos estados cambiantes *son* los Nombres divinos.

Así pues, observa y reflexiona acerca de la distancia que existe entre estos dos niveles, cómo esta persona se eleva (espiritualmente) precisamente por medio de aquello que rebaja a otro. “Esa es la Pérdida manifiesta”. (22: 11; 39: 15).

Y dijo: Lo que ocurre (en estos estados opuestos de profundización en la visión espiritual y de descuido) sólo sucede por medio del amor apasionado de cada alma por la condición en la que ella misma se encuentra. *Cada grupo se alegra de lo que hay con ellos* (23: 53; 30: 32). Si a cada grupo le resultó evidente lo que él mismo tenía (o: lo que había a su favor) y lo que el otro grupo tenía, entonces quien tenga que alegrarse, se alegrará, mientras que quien tenga que entristecerse, se entristecerá. Y dijo (de este último grupo, el de los “sonámbulos”): si tienen que abandonar la morada (de este mundo y del otro) por ese estado en el que estaban al principio, cuando dijeron “Sí, en verdad [hemos sido testigos]!”<sup>32</sup>, entonces serán felices y benditos.

## **DOS TIPOS DE “PERPLEJIDAD”: LAS LIMITACIONES DEL INTELECTO Y LA ILUMINACIÓN**

Toda tradición religiosa, grande o pequeña, ha sido profundamente marcada por el papel espiritualmente transformador de los medios artísticos y rituales, que funcionan como un efectivo catalizador a la hora de apoyar y provocar esas experiencias espiritualmente transformadoras y esos momentos de iluminación súbita de los que Ibn ‘Arabī a menudo habla, refiriéndose a ellos como “teofanías” cruciales o “Auto-manifestaciones” divinas (*tağalliyāt*). No es necesario ser un crítico profesional para reconocer la diferencia fundamental que desarrolla aquí el Šayḥ entre el limitado poder e influencia de nuestro razonamiento conceptual, y la frecuentemente transformadora “perplejidad” (*ḥayra*) provocada por cada inolvidable ejemplo de despertar espiritual directo y visión transformada. Cada lector —y espectador— debe ser capaz de proporcionar múltiples ejemplos de los tipos de intuición, iluminación y profunda transformación que Ibn ‘Arabī evoca aquí. Al mismo tiempo, su clara mención de las inherentes limitaciones (radicalmente diferentes) de ambas vías hacia una comprensión más profunda y una consciencia de Dios sugiere de forma inequívoca recurrentes dilemas acerca de la comunicación, la interpretación correcta y la aplicación efectiva de aquellas ideas que aún permanecen como

---

<sup>32</sup> Referencia al relato coránico del pacto primordial de todas las almas humanas con su Creador: “Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia, y les hizo atestiguar contra ellos mismos, (diciendo): “¿Acaso no soy Yo vuestro Señor?” Dijeron entonces: “Sí, damos testimonio de ello.” (7: 172).

fundamentalmente inevitables, tanto para los artistas más recientes de todos los medios, como para sus múltiples y variadas audiencias.

En nuestros días, el aumento del interés por las enseñanzas de Ibn ‘Arabī y su difusión entre una audiencia mucho más amplia, más allá (en formas tan diferentes) de los círculos teológicos escolásticos y grupos sufíes en los que ha sido estudiado durante siglos, debe conducir rápidamente hasta una apreciación más profunda y una concentración más productiva en las (aún en gran parte) inexploradas dimensiones creativa y afectiva —tanto artística como pedagógicamente— de su obra en tanto que poeta, artista y comunicador cuya influencia aún perdura.

Capítulo 542, relativo al conocimiento interior del estado del Polo espiritual cuya estación es *Y aquel que está ciego en esta (vida), lo está también en el otro mundo, e incluso está más perdido en el Camino* (17: 72)<sup>33</sup>

[Seguramente sus ojos no están ciegos, sino] que son los corazones en los pechos los que están ciegos, (los corazones) que contienen sus pechos.<sup>34</sup>

Este juicio (sobre la “ceguera”) está dirigido a aquel que ha avanzado hasta más allá de este acontecer por medio del cual las cosas llegan (de Dios).

---

33 Vol. IV, p. 185. El capítulo 542 es parte de la extensa sexta división final de las *Futūḥāt* (*Faṣl* VI, capítulos 462-558 ; volumen IV, pp. 74-325) dedicada a “los lemas espirituales (*Ḥig̃g̃irāt*: frases coránicas clave y letanías de plegaria y “recuerdo” espiritual) de los Polos Muhammadíes y sus estaciones espirituales.” Al introducir este rico tesoro de sabiduría espiritual, Ibn ‘Arabī explica como sigue la orientación particularmente fenomenológica de estos 96 capítulos finales:

“Comencemos por los polos espirituales y los “lemas” espirituales que manifiestan. Estos consisten en indicadores distintivos tales que quien actúa de acuerdo con ellos encuentra/experimenta lo que esos “Polos” encuentran, y es testigo de lo que ellos testimonian. Hice este libro mío —mejor dicho, fue Dios quien lo hizo, no yo— con el fin de ayudar e informar completamente a la gente. Así pues, todo en él es una iluminación espiritual (*fath*: una súbita “apertura” espiritual procedente de Dios)”.

34 Esta línea del comienzo alude al versículo completo, sólo parcialmente citado aquí (22: 46): “¿Acaso no han recorrido la tierra, pues poseen corazones con los que comprender y oídos con los que oír? Verdaderamente, no son sus ojos los que están ciegos, sino los corazones en los pechos [...]”. Aquí el “pecho” (*ṣadr*) parece simbolizar todo lo que puede oscurecer las percepciones espirituales del corazón (*qalb*), pero más a menudo, en el Corán se emplea como sinónimo del corazón. Para una visión de conjunto de la compleja comprensión del Šayḥ sobre el *ṣadr*, consúltese nuestro estudio “Opening the Heart: Ibn ‘Arabī on Suffering, Compassion and Atonement,” en *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, vol. 51 (2012), pp. 27-56.

Pero en cuanto a aquel que avanza desde Él *con* Él: ¿cómo puede aquel que posee el ojo/esencia de la (divina) Manifestación estar ciego?<sup>35</sup>

Dios dijo: [...] *Pero son los corazones en los pechos los que están ciegos* (22:46) en dos sentidos diferentes. Uno de ellos tiene lugar a través de la restricción, y el otro tiene lugar a través del retorno (hacia Él).<sup>36</sup>

Debes saber que esta “ceguera” (a la hora de conocer a Dios) es perplejidad <sup>37</sup>, y que la perplejidad más inconmensurable está en conocer a Dios.

Llegamos a conocer a Dios por dos vías. La primera consiste en el pensamiento discursivo. La persona que sigue este camino —si su reflexión alcanza su objetivo— permanece en estado de perplejidad hasta el momento de su muerte. Esto es así porque no existe ninguna “prueba” (*dalīl*) apuntando (hacia Dios) que no esté implicada al mismo tiempo, en esa persona, con la duda. Esto es a causa de la inmensa extensión del mundo del (divino) Imaginar,<sup>38</sup> ya que el poder del pensamiento discursivo únicamente opera en ese plano de la Imaginación (cósmica), bien a través de lo que adquiere a través de las facultades vinculadas a los sentidos, bien a través de lo que está conceptualizado por su poder conceptual.

De modo que, tanto si la persona que sigue este razonamiento está ciega —es decir, “perpleja”— en este mundo inferior, o ha muerto, en cualquier caso el ser humano únicamente muere de acuerdo con el estado en el que ha vivido. Y una persona así ha vivido únicamente en estado de perplejidad, de modo que pasa al otro mundo en ese estado de perplejidad (intelectual). Pero si esa persona experimenta “develamientos” (espirituales) allí, (en el otro mundo), aumentará entonces su perplejidad a través de las diferentes formas

35 Este verso final del poema describe el estado completamente iluminado del alma “completa” o “perfecta” (*kāmil*), y el Logos cósmico o “Ser Humano Perfecto” (*insān kāmil*), del que se trata casi al final de este capítulo.

36 Puede ser de ayuda dejar claro desde el principio que, a a través de este capítulo, Ibn ‘Arabī usa y comprende irónicamente —de hecho, casi humorísticamente— la expresión coránica de “ceguera” (así como las de “vagar” o “desviarse”) de dos formas radicalmente opuestas, refiriéndose de un mdo crítico a las inherentes limitaciones del intelecto humano en este mundo, y mucho más positivamente a la receptividad del alma para las teofanías y el divino “develamiento”, ya en este mundo, pero incluso más en el siguiente.

37 Ibn ‘Arabī utiliza muy a menudo el término “perplejidad” (*hayra*) en un sentido extremadamente positivo, refiriéndose a la apertura completa y a la rendición ante las Presencias divinas y teofanías siempre-renovadas a cada instante, que él presenta como algo representativo del estado de Muhammad.

38 Véanse los pasajes clave sobre el divino “Imaginar” (*hayāl*) en las traducciones del capítulo 63 (sobre el *Barzakh*), más arriba en este mismo trabajo.



que experimente,<sup>39</sup> de forma que estará incluso más “extraviado” de lo que estuvo en este mundo. Eso es porque, en este mundo inferior, si algo le era revelado, estaba acostumbrado a pedir o esperar que esa perplejidad le fuera retirada.<sup>40</sup>

La segunda forma de llegar a conocer a Dios, es haciéndolo a través de Su Auto-manifestación/teofanía (*tağallī*), sabiendo que Dios jamás se manifiesta bajo la (misma) forma dos veces. Aquel que domina esta forma de conocer a Dios está en estado de perplejidad a causa de las diferencias en las formas de Su Auto-manifestación (en este mundo), del mismo modo que la persona anterior se encuentra en un estado de perplejidad (a causa de Sus develamientos) en el otro mundo. Así que lo que esa primera persona experimenta en el otro mundo es lo que esta otra (basándose en su realización de la teofanía/Auto-manifestación divina) ya experimenta en esta mundo inferior.

En cuanto a esa “mirada iluminada” (*baṣīra*, en 12: 108), que es el estado de alguien que llama hacia Dios *con clara visión*,<sup>41</sup> eso únicamente concierne a aquello hacia lo que esté llamando, y esa llamada únicamente hace alusión al camino a la *verdadera felicidad*, no al camino que conduce al conocimiento de Dios. Pero si esa persona (dotada de esa rara cualidad) también aspira al conocimiento (de Dios), únicamente estará aspirando a una mayor perplejidad, siguiendo el claro conocimiento de que no hay nada sino perplejidad en todo lo que concierne a Dios, puesto que este asunto es algo inconmensurable, y aquello a lo que se aspira no puede ser restringido ni controlado. Así pues, esa persona realmente no tiene nada a su disposición individual, y únicamente puede contar con lo que contempla en cada Auto-manifestación.

El alma perfecta (*al-kāmil*) contempla la constante transformación de las formas (de toda la creación) en el interior del Ser Uno Esencial (*al-‘ayn al-wāḥida*).<sup>42</sup> Él (lo divino Manifestado)

---

39 Basándose en una serie de versículos coránicos y hadices, Ibn ‘Arabī explica en varios pasajes de las *Futūḥāt* que el otro mundo (o al menos el dominio de los “Jardines”) está caracterizado por una constante transformación de estados y formas. Véase nuestra traducción de algunos de esos pasajes en las selecciones escatológicas citadas en la n. 23 más arriba.

40 La adecuadamente humorística observación psicológica expresada aquí es objeto de un desarrollo más extenso en el capítulo 167 de las *Futūḥāt*, que recoge la narración de la ascensión espiritual (*mi‘rāj*) de una “persona de fe” (*mu‘min*: según la terminología propia de Ibn ‘Arabī, se trata de una persona de un alto rango espiritual), que sigue los pasos del Profeta, y que se encuentra acompañado por un filósofo racionalista aviceniano: este compañero de gran nivel “intelectual” permanece en un estado, triste y a un tiempo cómico, de ciega ignorancia ante la mayor parte de lo que va descubriendo y le está siendo revelado a su compañero, espiritualmente más receptivo. Véase la traducción de este capítulo por S. Ruspoli, *L’Alchimie du Bonheur Parfait*, París, Berg, 1981.

41 Alusión al Corán 12: 108: “Di: Este es mi Camino. Invoco a Dios con una clara visión espiritual (*baṣīra*)”.

42 Esta breve frase (reflejo del verso final del poema de apertura, en n. 35) alude claramente a lo que muchas generaciones anteriores de autores y maestros sufíes han descrito en numerosas ocasiones

es como el camaleón (en el hecho de que las infinitamente cambiantes formas de la creación recuerdan a los cambiantes colores del camaleón): así pues, aquel que no reconozca y conozca a Dios del mismo modo en que reconocemos al camaleón (es decir, junto con todos sus cambios de color, y a pesar de todos ellos), no posee una base estable y firme, ni un fundamento seguro para afirmar el Ser Esencial (*al-ʿayn*).

Por lo tanto, aquellos familiarizados con las teofanías/Auto-manifestaciones poseen un conocimiento anticipado del otro mundo. Así, en este mundo están “más ciegos” y “más extraviados en el Camino” que aquellos que dominan la reflexión conceptual, porque ellos no están buscando ningún conocimiento más profundo de Dios, ni tiene hambre de él. Y esta alusión es suficiente para aquellos que (pueden) comprender. *Y Dios dice la Verdad y Él guía rectamente en la Vía*; pues lo que puede ser dicho acerca de esta fórmula de recuerdo (es decir, el versículo 17: 72 en el título de este capítulo) es algo de muy largo alcance.

#### SÚPLICA FINAL DE IBN ʿARABĪ: “SOMOS ÚNICAMENTE UNA HISTORIA”

La sección final de *Las iluminaciones de La Meca* de Ibn ʿArabī<sup>43</sup> comienza con el verso final de este poema (entre los miles de versos que aparecen a lo largo de esta obra), una simple exhortación que resume de forma muy adecuada toda la compleja metafísica y teología de esa obra, así como su sentido más práctico:

“Los hombres son, todos ellos, *únicamente* una historia:  
Sé tú, pues, la mejor de las historias que escuchan”.<sup>44</sup>

El capítulo final 560 que concluye aquí, —dedicado a un “Sabio consejo del que pueden beneficiarse tanto el viajero espiritual principiante como aquel que ha llegado a su destino” (su título, IV, 444)— se publica a menudo hoy en día en árabe como un volumen independiente (que, de ser traducido a cualquier lengua europea, necesitaría varios volúmenes). Sin embargo, no ha recibido aún, por parte de estudiosos y traductores, la atención que merece en tanto que expresión integral *práctica*, y obra de divulgación altamente efectiva, de todas las enseñanzas espirituales que aparecen, elaboradas de un

.....  
como el estadio culminante de la iluminación espiritual y la perfección, donde el alma purificada y entregada —tras haber alcanzado un tipo de “disolución” del ego en su Fuente y su Fundamento divino (*fanāʾ fī Allāh*)— avanza hasta una percepción aún más profunda de la “perdurabilidad” y la emergencia de todas las cosas dentro de esa Realidad divina (la estación del *baqāʾ baʿd al-fanāʾ*). Como Ibn ʿArabī sugiere en la línea final de este capítulo, gran parte de las *Futūḥāt* están dedicadas en realidad a los temas, estados y formas de vida sugeridos aquí de forma muy breve.

43 *Ḥātīmat al-kitāb*, al término del largo capítulo final 560, vol. IV, pp. 551-552. Todas las selecciones traducidas más abajo están extraídas de esta “Conclusión del libro” final.

44 *Innamā n-nāsu ḥadīṭun kullu-hum, fa-l-takun ḥayru ḥadīṭin yasmaʿu/yusmaʿu*. (vol. IV, p. 551).



modo más completo y teórico, a lo largo de toda la extensa obra del Šayḥ. Su importancia contemporánea, mucho mayor, queda también enfatizada por el esfuerzo consciente de Ibn ‘Arabī, reconocible en esta obra, de dibujar un espectro amplio de maestros y de textos tomados explícitamente de varias tradiciones religiosas y sapienciales más amplias, destacando de un modo intencionado la más profunda universalidad humana de todo lo que había expresado prácticamente en otras partes de las *Futūḥāt* a través de las fuentes escriturarias clásicas y de los intérpretes de la tradición islámica.

Su propio consejo final (*waṣīyya*) aparece aquí expresado de un modo muy apropiadamente devocional, bajo la forma una plegaria de petición (*du‘ā*) que se refiere a la actitud espiritual interior apropiada, así como a la actitud de consciencia que debemos mantener en cada situación y momento del ciclo diario de la vida. A la luz del tema que nos ocupa aquí, es sin duda digno de mención que la mayor parte de esta plegaria inicial está concentrada en la actitud apropiada que debemos mantener en el momento de prepararnos para ir a la cama, el momento de irnos a dormir, y el momento de despertar, integrando minuciosamente todos los temas relacionados con el sueño, la muerte y el despertar, que ya hemos encontrado en sus expresiones anteriores, pero de un modo más teórico:

En el momento de disponernos a dormir, estando ya en la cama, se debe decir: “Oh Dios mío, te entrego mi alma. Concentro mi atención exclusivamente en Ti. Te confío mi asunto a Ti. Me refugio en Ti, en temor de Ti, y en esperanza de Ti. No hay refugio ni salvación procedente de Ti, sino la que viene a través de Ti. Creo en Tu Libro, que has hecho descender, y en Tu Profeta que Tú enviaste. Oh Dios mío, vivo en Tu Nombre y muero en Tu Nombre. Glorificado Seas, Señor mío: me entrego a Ti y me dedico a Ti. Si tomaras mi alma, perdónala. Si decides enviarla (a algún otro lugar), protégela con Tu salvaguardia y preserva a *tus siervos justos* (66: 10).”

“Cuando nos despertamos del sueño debemos decir: “Alabado sea Dios, que nos ha devuelto a la vida tras habernos dado muerte (mientras dormíamos), y hacia Él es la resurrección”.

Y cuando quieras dormir, debes prepararte antes para encontrarte con tu Señor; debes amar el sueño porque el encuentro con tu Señor tiene lugar en él (en sueños), del mismo modo que (debes) amar la muerte porque en ella está el encuentro con tu Señor. Pues (en palabras del célebre hadiz) “quien ame encontrarse con su Señor, Dios ama encontrarse con él; y quien odie el encuentro con su Señor, Dios

odía encontrarse con él.” Y “Dios recibe las almas cuando mueren, y aquellas que no mueren durante el sueño. Entonces Él toma aquellas cuya muerte había sido decretada, y devuelve a las otras (para que se despierten) hasta un tiempo prefijado [...]” (39: 42).

Así pues, dormir es una pequeña muerte, y la persona que es transferida a ella después de morir, es (la misma) que es transferida a ella mientras duerme: se trata de un único plano (de Presencia divina: *ḥaḍāra*), que es el *barzakh*, y la forma es la misma (en ambos casos). Despertarse es como la resurrección (de cada alma) en el Día de la Resurrección. Dios únicamente estableció el sueño en este mundo inferior y lo que vemos en sueños mientras dormimos para la gente de este mundo inferior, así como el despertar después del sueño. Hizo todo ello como una semejanza de la muerte, y lo que contemplamos en ella (como una semejanza) para el soñar, y la resurrección (como una semejanza) para el despertar. Así pues, levantarse de la cama es igual que levantarse de la tumba...

Después de esto, Ibn ‘Arabī continúa con la misma larga plegaria, para interrumpirla poco después de forma abrupta y proporcionarnos una impactante aclaración:

“Yo escuché esta súplica de los labios del Enviado de Dios (que Dios derrame sobre él Sus Bendiciones y Su Paz), en un sueño al que me convocó, tras completar la lectura del *Ṣaḥīḥ* (colección de hadices) de Buḥārī, en el año 599 (AH), en la ciudad de La Meca, entre las dos puertas ...”

Antes de continuar más tarde con esta plegaria, Ibn ‘Arabī nos proporciona una larga descripción del compañero de Tremecén que estaba dando esta lectura de Buḥārī (y de quien había oído con anterioridad una recitación de la inmensa *Iḥyā’* de Gazālī). Este detallado trasfondo conceptual es seguido por una descripción mucho más extensa de su siguiente conversación con el Profeta, acerca de un tema polémico sobre procedimiento de divorcio, seguido a su vez por su relato de un encuentro onírico, más impresionante aún si cabe, entre el Profeta e Iblis, del que había sido testigo más tarde el mismo año. Al igual que el resto de las innumerables anécdotas autobiográficas narradas de primera mano que salpican las *Futūḥāt* (y cuya importancia es incluso mayor en muchos de los otros escritos del Ṣayḥ) estos dos encuentros oníricos, descritos con tanto detalle en un momento crucial de la conclusión de la obra, tienen la probable intención de proporcionar un ejemplo concreto e inolvidable de las diversas formas providenciales que todos estamos llamados a aprender, viviéndolas y dejándolas atrás, de este estado onírico que es la vida terrenal.



Como sucintamente señala Ibn ‘Arabī al principio de esta súplica final:

Los hombres son, todos ellos, *únicamente* una historia:  
¡Sé, pues, la mejor de las historias posibles

(Traducción de Andrés Guijarro)

