

## **FERNANDO MORA: *IBN 'ARABĪ. VIDA Y ENSEÑANZAS DEL GRAN MÍSTICO ANDALUSÍ***

### **Reseña de Francisco Martínez Albarracín**

Nos complace presentar y recomendar encarecidamente, al abrir esta sección de reseñas, este bello libro de Fernando Mora que constituye una introducción inmejorable, clara, completa y documentada, a la vida y pensamiento de un escritor tan rico y sugerente como difícil de abordar sin la ayuda precisa.

Su autor añade a su formación filosófica y conocimiento de las tradiciones espirituales el fruto de un evidente y dilatado trabajo de honda lectura, asimilación y recopilación de una amplia y muy bien escogida bibliografía específica. Por si fuera poco, se nos ofrecen además muchos textos del propio Ibn 'Arabī, de la mayoría de sus obras, que enriquecen la lectura. Son de agradecer, muy especialmente, los procedentes de *Las revelaciones de La Meca* (a partir casi siempre de los libros de W. C. Chittick o M. Chodkiewicz) y los *Engarces de la(s) sabiduría(s)*, sobre todo de la traducción inglesa de R. W. J. Austin.

A lo largo de todo el libro se nos proporcionan, a cada momento, valiosas informaciones, profundas enseñanzas y sugerentes pensamientos. Como el bello inicio de esa oración que, según Martin Lings, solía recitar Ibn 'Arabī: “Hazme entrar, oh Señor, en las profundidades del océano de tu unidad infinita”. Otros ejemplos: cómo Ibn 'Arabī llama al Primer Intellecto “Cálamo supremo”, “Perla Blanca”, o “Águila”, y “Tabla preservada”, “Esmeralda”, o “Paloma” al Alma universal (cf. pp. 178 y 179); o cuando se nos dice que llamar a Dios “Causa” sería, para Ibn 'Arabī, un acto de descortesía espiritual (cf. p. 190). Y enseñanzas como esta: “«La más grave de las desobediencias a que está expuesto el ser humano es la ignorancia que hace perecer al corazón porque el corazón es, en el ser humano, la morada de la que Dios se ha reservado el privilegio»”. Y comenta Fernando Mora: “Y la ignorancia aquí aludida no es otra que el desconocimiento de nuestra conexión indestructible con la fuente suprema de la existencia” (cf. p. 140).

De la ciencia de las letras (*'ilm al-ḥurūf*) se nos dice que se halla bajo la protección de Jesús, quien “representa el principio del compasivo y vivificador aliento divino” (pues “las letras están vinculadas a la respiración”). Sahl al-Tustarī y su principal discípulo, Manṣūr al-Ḥallāğ, son considerados por Ibn 'Arabī máximos exponentes de esta disciplina. El capítulo segundo de *Las iluminaciones de La Meca* está dedicado a esta ciencia secreta; se trata de un capítulo que contendría las claves para entender la totalidad del texto ulterior, según su propio autor (cf. pp. 130 y 131).

Para concluir con estas ilustraciones, a propósito del Nombre el Viviente, escribe Ibn ‘Arabī: «Es Él quien otorga la vida a cada cosa, y no existe cosa alguna que no esté viva, puesto que no hay nada que no alabe a Dios». Este Nombre es el primero de los Nombres raíces, y el más inclusivo de ellos, “lo cual significa que la totalidad del cosmos, incluyendo a los muertos, está traspasada de vida”, como dice Fernando Mora que enseña Ibn ‘Arabī (cf. p. 189).

La primera parte del libro, titulada *El sol de Occidente*, se ocupa de los aspectos biográficos y comprende casi un centenar de páginas donde abundan los testimonios de este sufi universal y se nos informa, entre otras cosas, de sus principales escritos y sus experiencias visionarias.

En la segunda, *Mares sin orillas*, en otros 15 capítulos, se presenta la enseñanza del gran místico murciano en un alarde de claridad, rigor y perfecta estructuración. Los temas principales son los siguientes: los sentidos del texto sagrado, la unidad del ser, la estructura y jerarquía de los mundos, Dios, el *barzah* y la imaginación, la “Luz sobre luz” o más allá de las imágenes, la ciencia del corazón, la recurrencia de la creación a cada instante, la unidad del conocimiento y la unidad del amor, el tema capital del ser humano perfecto, simbolizado por un olivo que no es de Oriente ni de Occidente (Corán, 24: 35), el precioso tema de la adoración esencial, la significación del viaje nocturno y su relación con los estados y estaciones espirituales, o el capítulo final sobre los amigos de Dios.

Además encontramos, por citar sólo unos pocos ejemplos, la ciencia de las letras, las teofanías («las luces de lo invisible que se revelan en el corazón»), como escribe el maestro en su *Terminología sufi*, las entidades inmutables (*aḡyān tābīta* o *aḡyān al-mumkināt* o esencias de los posibles; *Aḡyān tābīta* deriva de ‘*ayn*: ojo, esencia y fuente), los Nombres divinos (de capital importancia para entender las relaciones entre lo Uno y lo múltiple), la falta de sustancialidad del mundo, el “Dios creado en las creencias”, el éxtasis y la aniquilación de yo, la sabiduría silenciosa de quien sabe sumergirse en el santo silencio, los diferentes tipos de amor, la religión esencial, la oración y el recuerdo de Dios, el viaje nocturno y la ascensión de Ibn ‘Arabī, la integración de los reinos naturales, los tres sellos de la santidad o una explicación detallada del hadiz “Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor”, en las pp. 267-275.

A propósito de la importancia del Corán en las obras de Ibn ‘Arabī y la audacia de sus interpretaciones también encontramos numerosos ejemplos: el *Libro de las teofanías*, sigue, capítulo a capítulo, el desarrollo de las aleyas que componen la segunda azora del Corán (La Vaca). Y la sección de *Las iluminaciones de la Meca* que se ocupa de las estaciones espirituales, en sus 114 capítulos, se atiende en orden inverso a la secuencia de las azoras coránicas (cf. p. 123). Un ejemplo de interpretación akbarí: la aleya que proclama: «Nada hay igual como Él» (*laysa ka-mīlli-hi šayʿun*) (42:11) y que Ibn ‘Arabī interpreta como: «Nada hay como su igual» (refiriéndose al ser humano perfecto) (cf. p. 125).

Otra interpretación muy audaz, al tiempo que enormemente sugerente, es la que relaciona a los infieles (*kāfirūn*) con las gentes de la reprobación (v. Corán 2:7; 2:18; 107:4-5). La raíz verbal *k-f-r*, que significa *ocultar*, puede aplicarse “a ese tipo de santos porque disimulan su elevado rango espiritual a los ojos del mundo manteniendo en secreto cuanto reciben en la intimidad de su contemplación” (v. pp. 125-126). Y un último ejemplo: la interpretación de la frase coránica «Todo perece salvo su Faz», habitualmente entendida como que, salvo Dios, todo se extingue, pero que Ibn ‘Arabī interpreta en el sentido de la naturaleza primordial de cada ser (el pronombre posesivo *su* se aplicaría entonces a los seres y no a Dios). Así, la faz de cada realidad es el conocimiento eterno que Dios tiene de ella (cf. pp. 128-129).

La idea de que todo en el mundo es elevado y tiene su propia perfección deriva evidentemente de la doctrina de la unidad del ser o la existencia (*wuġūd*) o “unidad de la totalidad” (*aḥadiyyat al-maġmūʿ*). Una doctrina que no es monista ni dualista, sino que consigue ver la unidad en la multiplicidad y la multiplicidad de la unidad, para decirlo con palabras de Toshihico Izutsu, a quien cita Fernando Mora. Mediando la importante noción platónica y neoplatónica de participación, se concibe a cada ser como una determinación de la existencia ilimitada. Citando a la Nube del No saber: “Él es tu ser, pero tú no es el suyo”, se intenta hacer ver correctamente la relación entre el “tesoro escondido” y las realidades creadas, con la hermosa paradoja de su indigencia ontológica y su eternidad arquetípica. De este modo, el autor nos remite a la etimología (cf. p. 142) para recordarnos que la palabra árabe *wuġūd* significa “encontrar” y su participio (*mawġūd*) “se aplica en general a los existentes concretos”. Su raíz (*w-ġ-d*) implica otras acepciones como: “percepción, conciencia y conocimiento” y es la raíz de la palabra éxtasis (*wāġd*). Escribe Fernando Mora: “Ibn ‘Arabī denomina a los más altos conocedores de la realidad «gentes del develamiento y el encuentro», precisando que dicho encuentro se refiere a la verdadera existencia”.

Oportunos son también los espacios dedicados al tema de Dios y a la paradoja de su conocimiento, siempre en la docta ignorancia, pues Ibn ‘Arabī se sitúa en un peculiar punto de vista entre las teologías afirmativa y negativa: por un lado Dios sería contrario a todo aquello que nos representamos de Él, si bien, por otra parte, no está completamente excluido de dichas representaciones. Como escribe en sus *Futūḥāt*: «Por medio de la razón uno sabe mas no ve, mientras que por medio de la revelación uno ve, mas no sabe» (*Fut.*, IV, 411.14).

En el capítulo que estudia el importante tema de la imaginación, se distinguen y precisan los sentidos del *barzah* y se le pone en relación con las teofanías, los sueños y los estados *post mortem*. El mundo es visto como producto de la divina imaginación (igual que en Jacob Boehme) mientras que ese *mundus imaginalis*, que procede de la arcilla sobrante con la que fuera creado el Adán primordial, es para Ibn ‘Arabī la vasta Tierra de Dios o la Morada de los símbolos. Esta imaginación creadora, aun no accediendo al reino de los inteligibles

puros, es la primera de las estaciones de la profecía y el principio de la revelación, pues es capaz de afirmar, uniendo los opuestos, lo que la razón simplemente niega.

Las referencias al Pseudo-Dionisio, a Meister Eckhart, Margarita Porete o Miguel de Molinos son frecuentes en el capítulo que trata, entre otras cosas, del éxtasis y la aniquilación del yo (ver sobre todo pp. 233-241). Así, por ejemplo, Molinos: “La nada es el atajo para alcanzar la pureza del alma, la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior”. Por su parte Ibn ‘Arabī sentencia: «La verdad sólo se revela a aquel que ha eliminado sus huellas y ha perdido hasta su nombre».

El corazón como un “espejo pulido, con una cara totalmente incorruptible”, que es también como un mar sin orillas cuando, sabio, es capaz de acoger y contener a la divina misericordia. Centro del ser y órgano de percepción interior, situado entre el alma y el espíritu en la psicología tradicional sufi, el corazón desata lo que ata la razón. Por eso, quien posee la «ciencia del corazón» (*‘ilm al-qulūb*) tiene la capacidad de reconocer a Dios bajo sus ilimitadas manifestaciones, máscaras o disfraces, en las diferentes creencias.

Por eso mismo nos parece que tienen particular relevancia las páginas dedicadas al “Dios creado en las creencias” (pp. 247-253), un tema que expusiera admirablemente Henry Corbin, en su libro ya clásico sobre Ibn ‘Arabī y la imaginación creadora. La recta comprensión de este punto abre la mente de la persona religiosa y protege de todo dogmatismo, fanatismo e intolerancia, pues permite apreciar la parcialidad de toda comprensión de lo divino, ya que, si bien es cierto que Dios está en la noción que su servidor alberga de él, esa noción por fuerza es limitada. Dios está, al mismo tiempo, presente y ausente de todos los credos (cf. p. 251). Además, en palabras del propio Ibn ‘Arabī, citado en el libro: «Cuando Dios desea que alguien alcance la verdad y le rinda justo homenaje, le concede el conocimiento de su amplitud y vastedad y le hace saber que Él es el atestiguado en la creencia de todos los creyentes. Él no puede estar ausente de la creencia del creyente, puesto que Él lo ha ligado a esa creencia, y “Él es testigo de todas las cosas” (22:17). Por lo tanto, el poseedor de este conocimiento percibe a Dios constantemente en todas las formas y no lo niega cuando los delimitadores lo niegan» (*Fut.*, III, 309. 30).

Nos es imposible aquí resumir mínimamente el contenido de todos los capítulos y mucho menos dar cabal cuenta de su riqueza. Me limitaré, para concluir, a señalar algunas ideas referentes a la unidad del conocimiento y la unidad del amor.

El conocimiento (*‘ilm*) es, junto a la misericordia, el atributo más comprensivo de Dios. Escribe Ibn ‘Arabī: «... el perfecto conocimiento sólo se deriva de la divina autorrevelación, cuando Dios retira los velos de los corazones y de los ojos, de manera que pueden percibir

las cosas eternas y efímeras, existentes e inexistentes, imposibles, necesarias o permisibles, tal como son, en su eterna realidad y esencialidad» (*The Bezels of Wisdom*, p. 166) (cf. p. 265).

Se trata de un conocimiento que implica apertura, iluminación, develamiento, sabor íntimo, visión interior..., términos utilizados para esa aprehensión intuitiva de lo real que está por encima de la razón. En la visión cosmoteándrica de Ibn ‘Arabī «la criatura que más conoce la creación es la que mejor conoce a Dios» (*Fut.*, III, 404. 28) (cf. p. 277) y el conocimiento de Dios está íntimamente relacionado con el conocimiento de nosotros mismos. Por eso se dice que «Dios no ha puesto ningún velo sobre ti salvo tú mismo» (*Fut.*, III, 215. 3) (cf. p. 271). Y un precioso texto de los *Engarces* se cita en la página 272; en él se dice entre otras cosas: «Cuando entres en el Paraíso, penetrarás en ti mismo».

Esa unidad del conocimiento viene atestiguada por la idea de que “el conocimiento con el que me conozco es el mismo con el que Él se conoce, lo que evoca la famosa frase, de Meister Eckhart, de que «el ojo con el que veo a Dios es el mismo ojo con el que Él me ve»” (cf. pp. 267-268). “Conociéndose, nos conoce; conociéndonos, lo conocemos” (cf. p. 275). «¡Gloria a Él, quien se vela a sí mismo a través de su manifestación y se manifiesta a través de su velo!» (*Fut.*, III, 547. 12) (cf. p. 271). Finalmente, «al contemplar tu auténtico yo, Él es tu espejo y tú eres su espejo donde Él ve sus nombres y determinaciones que no son otra cosa que Él mismo» (*The Bezels of Wisdom*, p. 65) (cf. p. 274).

Igual de sugerente es el capítulo dedicado a la unidad del amor. “Dios es bello y ama la belleza” y el amor que nos propone Ibn ‘Arabī es la contemplación de la belleza divina, “reflejada en el espejo de la creación” y muy especialmente en la mujer, pues “quien aspira a la belleza ama a Dios” (cf. p. 289). Como dice Ruzbihān Baqlī Širāzī, “es en el libro del amor humano donde hay que aprender a leer las sutilezas del amor divino” (cf. p. 309).

El amor no puede ser definido, pero Ibn ‘Arabī nos habla de sus sutilezas y afirma que es la gracia más deleitable que él ha experimentado. La unidad del amor significa que, en el fondo, sólo hay un Sujeto del amor, un solo Amante y un solo Amado...; pero se trata siempre de una unión sin confusión, sin negación de lo que no es absoluto. Pues la misericordia prevalece sobre todos los atributos divinos. Cuando amamos, esto también lo han visto San Agustín y la mística cristiana, es Dios quien ama en nosotros. Es el “Dios deseante y deseado”, como nos recuerda oportunamente el autor de este libro.

El juego de la presencia y la ausencia, la unión y la separación, el alejamiento y la proximidad lo experimenta el místico y lo comprende el gnóstico con su visión esencial; que si hay tres tipos de amor, y todos manifiestan una misma fuente, sólo el amor espiritual (“una pasión tan vehemente como lúcida”, cf. p. 300) es capaz de conciliar los opuestos. A modo unitivo, ya que «aquel que sabe se transforma en aquello que sabe».



«El amor original, la emoción estática, el deseo ardiente, la nostalgia» nos recuerdan las célebres páginas del *Fedro* platónico donde se habla del amor y la conmoción erótica como el más valioso de los cuatro dones de la locura divina. En las páginas 304 y 305 encontramos un precioso texto del *Tratado del amor* (ese capítulo 178 de *Las iluminaciones de La Meca*) que abrevio un poco como conclusión:

«Estar muerto, privado de razón, caminando hacia Dios a través de Sus nombres, móvil como pájaro, siempre en vela, disimulando su aflicción, aspirando a desprenderse de este bajo mundo para encontrarse con su bienamado, hastiado del velo indisociable que impide el encuentro entre ambos, suspirando por Él profusamente, encontrando reposo en el propósito y el recuerdo de su bienamado, ... su corazón totalmente loco de amor, prefiriendo la compañía del bienamado a cualquier otra, ... deleitándose en el desasosiego, transgrediendo las reglas establecidas tras haberlas observado, ... despojado de toda calificación, ignorado de nombres o anónimo, distraído sin serlo, no obstante, realmente, sin discernir entre unión y separación, ... no sabiendo lo que es ser amante. ... Está triste y alegre a la vez, calificado por los contrarios; ... finalmente, sólo habla con las palabras de su Bienamado. Esos amantes se llaman portadores del Corán, y cuando logran reunir todos los atributos del Libro, se convierten en su esencia».