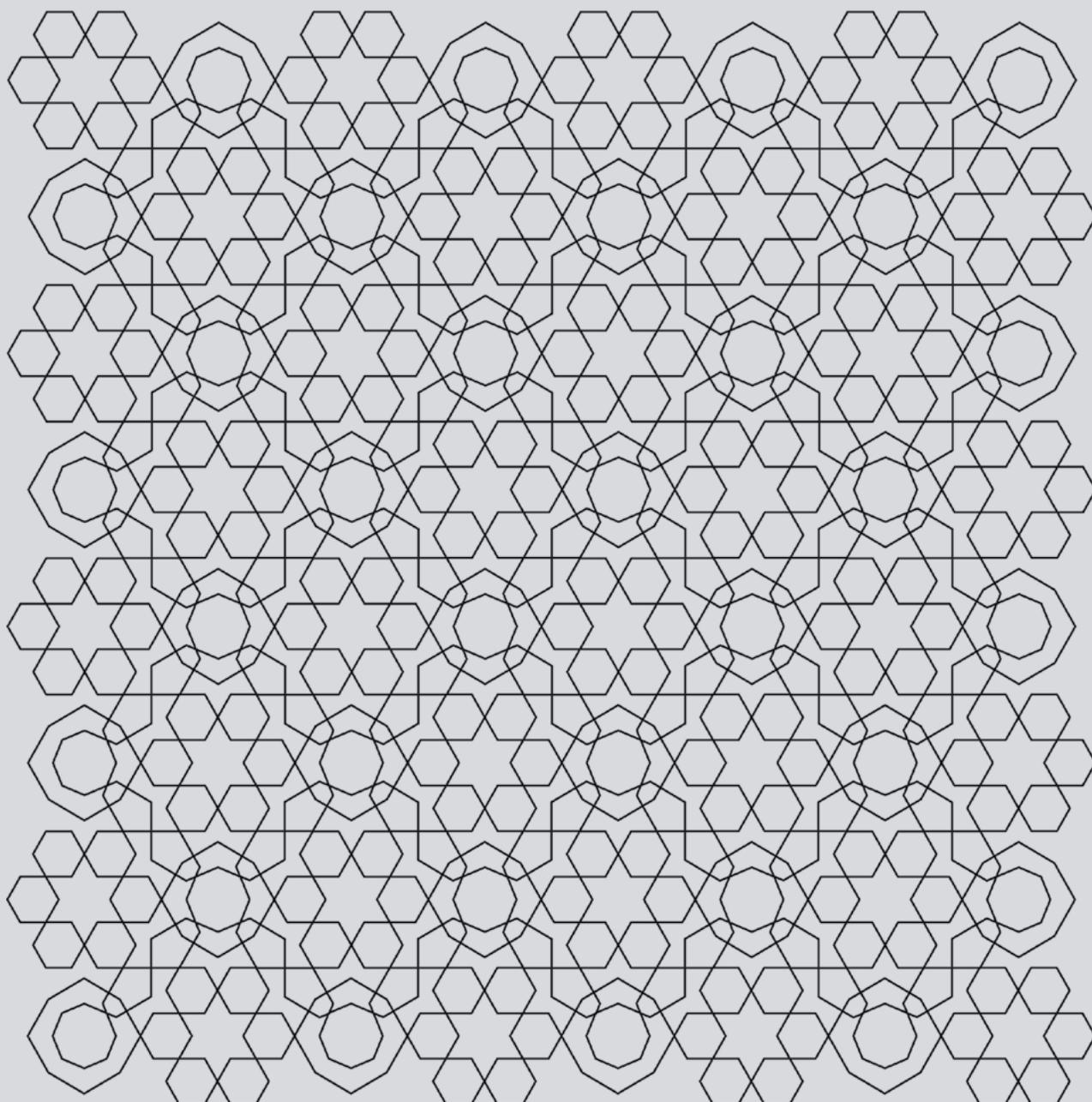




**CONOCER PARA TRASCENDER, MORIR PARA VIVIR. UNA
COMPARACIÓN ENTRE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE
MUHAMMAD IQBAL E IBN 'ARABĪ**

Antonio de Diego González (Universidad de Málaga)



Resumen: El periodo comprendido entre la publicación en 1915 de *Asrar-i Khudi* (Secretos del sí-mismo) y en 1930 de *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam) supone la consolidación de la filosofía del *ḥūdī* (sí-mismo) en el pensamiento del filósofo indio Muhammad Iqbal. Un proyecto filosófico para el mundo islámico contemporáneo que pretendía superar, desde la aceptación de la ciencia y algunos elementos de la filosofía occidental, las limitaciones de la tradición islámica y, sobre todo, del sufismo que el autor denomina panteísta. Entre los diálogos profundos que mantiene con la tradición, Iqbal realizó uno muy especial con Muḥyī l-Dīn Ibn ‘Arabī (1165-1240), uno de lo más notorios místicos y filósofos del islam. Un diálogo metahistórico, en forma de crítica, que nos invita a ver las convergencias y las divergencias en aspectos metafísicos y antropológicos de ambos autores. Y, posteriormente, un re-encuentro con el sufí andalusí en el uso del símbolo y en las experiencias teofánicas, especialmente, a raíz de su obra *Javid Nama* (El libro de la eternidad).

Palabras clave: Iqbal, Ibn ‘Arabī, Sufismo, *ḥūdī*, Javid Nama, islam.

**

KNOWING TO TRANSCEND, DYING TO LIVE. A COMPARISON BETWEEN THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF MUHAMMAD IQBAL AND IBN ‘ARABĪ.

Abstract: The period between the publication of *Asrar-i Khudi* (Secrets of the Self) in 1915 and *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* in 1930 marked the consolidation of the philosophy of *ḥūdī* (self) in the thought of the Indian philosopher Muhammad Iqbal. A philosophical project for the contemporary Islamic world, which, through the acceptance of science and certain elements of Western philosophy, sought to overcome the limitations of the Islamic tradition and above all of Sufism, which the author describes as pantheistic. Among the profound dialogues he had with tradition, Iqbal had a very special one with Muḥyī l-Dīn Ibn ‘Arabī (1165-1240), one of the most famous mystics and philosophers of Islam. A meta-historical dialogue in the form of a critique that invites us to see the convergences and divergences in the metaphysical and anthropological aspects of both authors. And later, a re-encounter with the Andalusian Sufi master in the use of symbols and theophanic experiences, especially from his work *Javid Nama* (The Book of Eternity).

Keywords: Iqbal, Ibn ‘Arabī, Sufism, *ḥūdī*, Javid Nama, Islam.

LA HISTORIA DE UN DESENCUENTRO

Existe un problema, eminentemente contemporáneo, en la recepción de la figura del sabio murciano Muḥyī l-Dīn Ibn ‘Arabī (1165-1240) y es elegir si queremos aproximarnos a él desde el modelo que ha construido la tradición o el que han hecho los estudios islámicos contemporáneos. Se trata de un asunto notorio del que ya me ocupé en un artículo anterior sobre la influencia del Šayḥ al-Akbar en la ṭarīqa Tiġāniyya¹, pues mientras la tradición islámica le situaba como puntal de la doctrina desde sus ideas generales, algunos afamados académicos negaban su influencia en dicha *ṭarīqa* al no ser el Ibn ‘Arabī que ellos veían en sus estudios. Algo que intenté resolver desde la idea de la re-imaginación del maestro andalusí en los imaginarios, pues no hay un unívoco Ibn ‘Arabī sino que dependerá de la episteme que lo trate y se aproxime a su obra. Esta es, en realidad, un símbolo dado a la hermenéutica del sujeto, siendo toda ortodoxia o lectura dogmática contraria a la propia doctrina akbarí.²

Una situación que ha generado interesantes malentendidos que han acabado, posteriormente, en diálogos metahistóricos con el maestro murciano. Diálogos que conforman un apasionante capítulo de la historia intelectual contemporánea del mundo islámico. Esa crítica a Ibn ‘Arabī se hace, en muchos casos, sin haberlo leído, sin haber entendido su carácter ambiguo y simbólico de sus escritos. En otros casos, las críticas se dirigen al murciano cuando deberían estar en los comentarios de comentarios que han perdurado, junto al texto akbarí, en el mundo islámico. La episteme islámica, en espacios como Persia o el subcontinente indio³, primaba que el comentario fuera tan importante como el texto y conceptos como autoría u originalidad se diluían mientras otras ideas calaban en los imaginarios. Un caso particular es el contexto colonial en los que, durante el siglo XIX y comienzos del XX, la episteme tradicional chocaba con el academicismo orientalista provocando situaciones como la que pretendo narrar en este artículo.

A mi juicio la crítica más interesante al pensamiento akbarí —sin incurrir en el fanatismo o en el totalitarismo intelectual del salafismo— la protagonizó Muḥammad Iqbal (1873-1938). Considerado el filósofo musulmán más relevante del siglo XX⁴, desarrolló un vibrante diálogo entre el pensamiento de oriente y occidente. Para ello, eligió como vehículo la poesía

1 De Diego González, 2022b.

2 Corbin, 1986, pp. 407.

3 *Ibid.*, pp. 407-408.

4 Para una introducción biográfica e intelectual en castellano véase A. De Diego González: “La literatura como *tariqa*: El pensamiento de Muhammad Iqbal entre la modernidad europea y la tradición islámica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n.º1 (2022), pp. 17-27. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.71211>. Y para una introducción más profunda véase I. Singh. *The Ardent Pilgrim. An Introduction to the Life and Work of Mohammed Iqbal*. Delhi, Oxford University Press, 1997.

filosófica —con una fuerte impronta de la tradición intelectual del persianato— y el uso del símbolo junto a un intenso sentido de humanismo filosófico. Los problemas principales del pensamiento de Iqbāl son la metafísica, el conocimiento profundo (*maʿrifā*) y aquellos ligados a la antropología filosófica occidental: identidad, trascendencia y autognosis. Fuertemente influido en sus comienzos por el idealismo alemán y los neo-hegelianos británicos, Iqbāl modulará hacia una renovación (*taǧdīd*) de la tradición islámica y sus símbolos en la cual derive una revolución espiritual que busque la plenitud y la libertad del ser humano. Una libertad que viene dada por la emancipación total de la “cultura de los esclavos”⁵ y una autognosis que lleva, a través del equilibrio vital, a convertirse en el ser humano perfecto (*al-insān al-kāmil*).

Las bases del pensamiento de Iqbāl, evidentemente, no son originales. En ella operan diversas influencias intelectuales del mundo islámico y del mundo filosófico moderno, y una de las que están más presentes es la de Ibn ʿArabī. Iqbāl toma del pensamiento akbarí ciertos modelos hermenéuticos que le permiten trascender del literalismo, así como, en su madurez, la capacidad de transitar hacia el mundo simbólico sin justificarse en una filosofía sistemática y racional. De hecho, el hermoso periplo de *Javīd Nāma* (El libro de la Eternidad) tiene un curioso paralelismo con el *Kitāb al-Isfār ʿan natāʾiǧ al-asfār* (El libro del alumbramiento de los frutos del viaje). Una obra de madurez del filósofo de Sialkot que recuerda, necesariamente, a las experiencias iniciáticas y teofánicas del maestro murciano, donde el símbolo toma forma concreta a través de la imaginación creadora (*hayāl*).

Resulta curioso que el arabista Miguel Asín Palacios, en 1933 cuando le invitó a dar unas conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, le introdujese como el Ibn ʿArabi del siglo XX.⁶ Un cumplido de quien había dedicado su vida a recuperar al Šayḥ al-Akbar, pero que, a la vez, debería ser percibido con cierto recelo pues él no dudaba en acusar a Ibn ʿArabī de tener fantasías perturbadas en su experiencia visionaria tal y como Claude Addas nos explica en su *Quest for the Red Sulphur*.⁷ Lo que, probablemente, Asín no sabía es que Iqbāl ya se había enfrentado, en un diálogo metahistórico, con el pensamiento de Ibn ʿArabī quince años antes para construir su propia antropología metafísica. Sin embargo, la lectura de la traducción del clásico de Asín *Islam and the Divine Comedy* (1926) —una obra que gozó de gran aprecio en los círculos intelectuales de los años veinte del pasado siglo— pudo haber reconciliado cierta visión simbólica akbarí —que Asín muestra en su estudio— con el filósofo de Sialkot, pues produjo poco después una obra tan fascinante como *Javīd Nāma* (1932) tan cercana a la experiencia akbarí del viaje imaginal.

5 Mir, 1999, pp. 82-83.

6 Umar, 1993, p. 27.

7 Asín Palacios, 1931, p. 60 cit. en Addas, 1993, p. 10.

Hubo un tiempo en el que nuestro filósofo, desde sus estudios neo-hegelianos, consideró interesante tanto las propuestas akbaríes como las de otras espirituales como el Vedanta. Ya en su obra seminal *The doctrine of Absolute Unity as expounded by Abdul Karim al-Jilani* (1900)⁸, Iqbāl se muestra a favor de una lectura akbarí de la antropología y la metafísica. Al igual que en la introducción de su tesis doctoral, *The Development of Metaphysics in Persia*, donde señalaba a propósito de Ibn 'Arabī:

El estudiante del misticismo islámico que esté ansioso por ver una exposición global del principio de la Unidad, debe buscar los densos volúmenes del andalusí Ibn 'Arabī, cuya profunda enseñanza contrasta extrañamente con el islam seco como el polvo de sus compatriotas. Sin embargo, los resultados de la actividad intelectual de las diferentes ramas de la gran familia aria son sorprendentemente similares. El resultado de toda la especulación idealista en la India es el Buddha, en Persia Bahauḷlāh, y en Occidente Schopenhauer, cuyo sistema, en lenguaje hegeliano, es el matrimonio de la libre universalidad oriental con el determinismo occidental.⁹

Tan solo ocho años más tarde a raíz de la polémica contra el sufismo «panteísta» y «sincrético»¹⁰, Iqbāl afirmaba en una carta al maestro sufi Shāh Sulaymān Phulwarwī en 1916, tras la publicación de *Asrār-i Khūdī* (Los secretos del sí-mismo), que, aunque había crecido con aquel Ibn 'Arabī que su padre le explicaba y él había leído ya no era capaz de verlo filosóficamente de la misma manera:

No tengo recelo alguno por el Šayḥ al-Akbar Muḥyī l-Dīn Ibn 'Arabī, que Allāh de él esté complacido, más bien, siento amor por él. Mi padre tenía un profundo apego a *Fuṣūṣ al-ḥikam* y *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Desde los cuatro años mis oídos estaban familiarizados con el nombre y las enseñanzas de Ibn 'Arabī. Durante años, los dos libros mencionados anteriormente fueron estudiados en nuestra casa. En mi infancia no entendía mucho de estas doctrinas, pero, sin embargo, asistía a menudo a estos círculos de estudio. Más tarde, cuando estudié árabe, lo intenté leer por mi cuenta. A medida que crecía en experiencia y conocimiento, mi comprensión e interés también aumentaban. Ahora mi opinión que las enseñanzas del Šayḥ no siguen el Corán y tampoco se pueden relacionar con la interpretación (*ta'wīl*) y los comentarios, pero puede ser cierto que yo haya malinterpretado las palabras del Šayḥ.

8 *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, 1995, pp. 77-96.

9 *The Development of Metaphysics...*, 1908, pp. viii-ix.

10 Khan, 2010, pp. 339-340.

Por muchos años mi pensamiento ha estado equivocado y creo que he llegado una visión certera, pero aún, a día de hoy, estoy totalmente opuesto a este pensamiento.¹¹

El pronunciamiento en esta carta nos da una pista importante por donde poder incidir en la polémica, su crítica no es tanto a Ibn ‘Arabī como a la escuela akbarí que habría condicionado la recepción del Šayḥ al-Akbar. Sus críticas a la metafísica y a la antropología akbarí se dirigen a aspectos concretos, pero, a la vez, es heredero de la misma a través de sufís como Aḥmad Sirhindī, Šāh Walī Allāh o Rūmī, quien hace las veces de simbólico mentor espiritual. Pues, de nuevo, Ibn ‘Arabī no es el Ibn ‘Arabī histórico sino el que ha dibujado la tradición islámica en el subcontinente.

Iqbāl estuvo muy condicionado por la interpretación que, por una parte, él había oído en el subcontinente de Ibn ‘Arabī y, por otra, parte por lo que la historiografía de su época y el *akbarian renaissance* (Nicholson, Nyeberg o Asín Palacios entre otros)¹² en Europa comenzaba a dibujar. Además de esto, en sus críticas a Ibn ‘Arabī, Iqbāl estaba influido por dos factores importantes. Primero por el sufismo popular del subcontinente, el cual había llegado a espacios de intercambio con la *bhakti* hindú y se había alejado —en opinión de Iqbāl— de un equilibrio correcto de la doctrina islámica. Aquí el argumento principal es el *waḥdat al-wuḡūd* (unidad de la existencia) que, aunque no es un concepto utilizado por el propio Ibn ‘Arabī se asocia automáticamente con el pensamiento akbarí, Iqbāl asocia con el panteísmo¹³ situándose en la crítica realizada por cierto neo-sufismo en el subcontinente indio. A la vez, el filósofo de Sialkot percibe el panteísmo como una peligrosa cesión al hinduismo y un peso demasiado en una predestinación que chocaría con la actitud dinámica del ser humano. El segundo, y no menos importante, es la asociación de ese panteísmo a un camino que impediría el progreso del destino del ser humano porque no tendría sentido la acción si todo fuese Allah. Tanto lo divino como el ser humano son individuales y es en el reconocimiento de su individualidad donde el ser humano se completa.

Por otra parte, el gran problema era que la reforma que necesitaba el islam, tanto social y política, no podría llegar con una metafísica panteísta. Iqbāl plantea una revolución espiritual en la que no cabría un panteísmo, pues él cree que podría experimentar la suerte

11 Anwar, 1967, pp. 177-180.

12 Véase el artículo de Ali Hussain, en concreto en p. 94, donde traza una historiografía de los estudios akbarís. Hussain, A. “An Endless Tajalli: Historiography of Ibn ‘Arabī”, *JMIAS: Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society*, 52 (2012), pp. 93-139.

13 René Guénon en su libro *Iniciación y realización espiritual* señala que: tanto el quietismo como el panteísmo son usados a menudo como “metemiedos” por parte del pensamiento moderno para denostar a otros modelos de conocimientos arraigados en sociedades tradicionales. Véase Guénon, *Obras Completas XXIII*, pp. 191-197.

de al-Ḥallāğ: la herejía social que conduce a la ejecución como medida punitiva. Aún esto ocurriera por un malentendido como él muestra en *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, prefiriendo la experiencia sufi de Šāh Walī Allāh de Delhi fundada en la integración de lo espiritual con lo racional.¹⁴ Una experiencia espiritual fundada más en la acción, en lo cotidiano y en la consecución del equilibrio, una experiencia que primara lo antropológico. Pero lo que Iqbāl no sabía es lo que, tiempo después, autores como Henry Corbin (1986) o Muhammad Rustom (2006, 2010) rechazarían con fuerza la idea de que Ibn ‘Arabī fuese panteísta o monista. En todo caso, Henry Corbin deja entrever que el Šayḥ al-Akbar podía ser panenteísta o teomonista, pero no panteísta como lo acusaron varias generaciones.¹⁵ Incluso existe una defensa al pensamiento akbarí por Sirhindī —traducida por Alberto Ventura— donde está la resolución esta polémica del *wahdat al-wujūd* (unidad de la existencia) y que, seguramente, Iqbāl no tuvo la oportunidad de leer. Mi opinión es que Iqbāl se opuso a Ibn ‘Arabī como, igualmente, se opuso a sus antiguos maestros neo-hegelianos, Ward y McTaggart, en Cambridge. Su filosofía del *khūdī* (sí-mismo) necesitaba un detonante y ellos, sus antiguos maestros, sirvieron para que Iqbāl pudiera producir una explosión intelectual.

Adentrarnos en aquella batalla meta-histórica de Iqbāl contra Ibn ‘Arabī es el objeto de este artículo, una recepción contemporánea del maestro murciano que tiene todos los elementos para una investigación filosófica: impacto, préstamos indirectos, distorsiones epistémicas y construcción de una filosofía propia por oposición a la tradición. De nuevo, como en gran parte de la historia, Ibn ‘Arabī está re-imaginado y redibujado, esta vez por Iqbāl. Por eso, años después Iqbāl se reencuentra, de forma silente y sutil, en *Ĵavīd Nāma* con Ibn ‘Arabī más allá de las palabras, en el mundo imaginal (*‘ālam al-mitāl*) donde la experiencia se produzca ante la teofanía.

EN TORNO AL *INSĀN AL-KĀMIL*: DIVERGENCIAS EN LA COMPRESIÓN DE UN PROYECTO DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Una buena parte tanto del pensamiento akbarí, como el de Iqbāl, se esmera en explicar al ser humano y su función en la creación (*ḥalq*). La antropología, más o menos trascendente, ocupa muchas de las páginas estos dos autores. Para ambos, el ser humano es el protagonista de un juego cósmico por llegar a alcanzar el grado del ser humano perfecto (*al-insān al-kāmīl*), un ser humano que pudiera emular en lo físico y lo metafísico al estado de existencia del profeta Muḥammad.

14 *The Reconstruction of Religious...*, 2012, pp. 77-78.

15 Corbin, 1986, pp. 406.

Un concepto, el *insān al-kāmil*, que es presentado en la obra akbarí *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Los engarces de la Sabiduría)¹⁶ y que, posteriormente, será tematizado de forma mucha más precisa por uno de los miembros más brillantes de la escuela akbarí, ‘Abd al-Karīm al-Ġilī (1365-1424). Para en la tradición islámica convertirse en el eje de la antropología sufi, toda la experiencia espiritual busca una *imitatio* del Profeta para alcanzar así los estados superiores de la existencia. Pero a la vez, una búsqueda que no puede obviar los planos y responsabilidad que tiene en el mundo terreno (*dunyā*) como por ejemplo la política o la justicia social. La tradición islámica, y esto no es ajeno a Iqbāl, invita a tomar junto a la experiencia espiritual, una experiencia como *ḥalīfā* (vicerregente) de Allāh en la tierra a semejanza de la posición del profeta Muḥammad.

En esto coinciden tanto Iqbāl como Ibn ‘Arabī, el profeta Muḥammad representa el centro de cualquier antropología islámica¹⁷, sin embargo, ambos difieren a la hora de lograr ese estado (*maqām*) del *insān al-kāmil*. Iqbāl, a partir de la redacción de *Asrār-i Khūdī* (Los secretos del sí-mismo) en 1915, rompió con la posibilidad de seguir un modelo sufi influenciado por el pensamiento akbarí. Así, proponía algo distinto más cercano al vitalismo, a la creatividad humana y a un conocimiento del sí-mismo (*ḥūdī*), que por momentos recuerda al *selbst* jungiano. Los ecos filosóficos de occidente se hacían presentes, frente a un sufismo más incardinado en la predestinación y la excepcionalidad, los santos (*awliyā’*) y un conocimiento gnóstico. En suma, la clave de la oposición de Iqbāl a Ibn ‘Arabī es no aceptar el fatalismo que Allāh dicta frente a la posibilidad de iniciar un *ġihād akbar* (gran lucha) para crear su propio destino y que así Allāh le recompense otorgándole una apertura (*fath*).

Lo que apreciamos en Iqbāl es un rechazo a una antropología que pueda plantear una pérdida de la libertad del ser humano, lo que, además, coincide con el pleno apogeo de su fase reformista unida a su interés político. En este momento, nuestro autor buscaba un proyecto político-espiritual para el subcontinente, al mismo tiempo que se quejaba en *Shikwa* (*Lamento*), en 1909, y *Jawab Shikwa* (*Respuesta al lamento*), en 1913, del devenir de la comunidad musulmana. Un abandono del modelo profético sustituido por la modernidad y por ideologías alejadas del proyecto equilibrado del profeta Muhammad, el *insān kāmil*.

16 Ibn ‘Arabī dice en *Fuṣūṣ al-ḥikam*: “Su sabiduría es única, porque él es el más perfecto existente (*akmal mawjūd*) de los seres humanos. Y es que él es comienzo y final de la creación. Fue profeta cuando Adam estaba entre el agua y la arcilla. También es por su estructura elemental el Sello de los Profetas” en *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 1946, p. 214.

17 Véase el capítulo doceavo de la obra de Annemarie Schimmel *And Muhammad is his Messenger* (pp. 238-256) donde analiza el impacto del Profeta en el imaginario espiritual de Iqbāl. Muḥammad tiene un espacio preeminente en su obra, heredando los aspectos simbólicos y devocionales de la tradición islámica clásica. Resulta muy interesante como la mayor parte de su visión coinciden con las lecturas sufis y acaban desembocando en la profunda espiritualidad antropológica que Iqbāl exhibe en su pensamiento. El Profeta, para Iqbāl, es un personaje humano que depende de su propia trayectoria vital para alcanzar la plenitud.

De hecho, en el prólogo de *Asrār-o-Ramūz* en *Collected Poetry* (2002), publicado por la Iqbal Academy de Lahore, nuestro autor señalará:

Obviamente, esta visión del hombre y del universo se opone a la de los neo-hegelianos ingleses, así como a todas las formas de sufismo panteísta que consideran la absorción en una vida o alma universal como el objetivo final y la salvación del hombre. El ideal moral y religioso del hombre no es la negación de sí-mismo (*hūdī*), sino la autoafirmación, y alcanzar este ideal volviéndose más y más individual, más y más único. El Profeta dijo: “*Taḥallaqū bi-ahlāq Allāh*”, “Cread en vosotros mismos los atributos de Dios”. Así, el hombre se vuelve único al parecerse cada vez más al Individuo más único. ¿Qué es entonces la vida? Es individual: su forma más elevada, hasta ahora, es el sí-mismo (*hūdī*) en el que el individuo se convierte en un centro exclusivo autocontenido. Tanto física como espiritualmente el hombre es un centro auto contenido, pero aún no es un individuo completo. Cuanto mayor sea su distancia de Dios, menor será su individualidad. Quien se acerca a Dios debe ser la persona más completa, no aquel que finalmente sea absorbido por Dios. Al contrario, absorbe a Dios en sí-mismo.¹⁸

Asrār-i Khūdī supone un interesante punto de inflexión en su pensamiento y, sobre todo, un rechazo en lo del proyecto panteísta y, en concreto, al *wahdat al-wujūd* (unidad de la existencia). Y, a la vez, un texto contundente que nos deja claro el proyecto de antropología filosófica de Iqbāl, como nos invita su prólogo. En el centro está el rechazo a la negación de la individualidad del ser humano para una unión de tipo místico. Para Iqbāl la pérdida del sí-mismo sería peligroso para el ser humano en tanto le impediría llegar en plenitud ante Allāh, convertirse en el *hūdī* en tanto trasciende de la autocontención y se despliega permitiendo que en él apliquen los atributos divinos. De hecho, nuestro autor culpa al quietismo derivado de estas prácticas como responsable de la debacle de la civilización islámica.¹⁹ La mística puede producir un olvido del mundo cercano para enfocarse en un mundo simbólico e imaginal, sin que una gran parte de los místicos comprendan que ese mundo está abierto a una hermenéutica profunda.

A diferencia de la mística más convencional, Iqbāl propone romper con la idea de *fanā'* (aniquilación) y la destrucción de la individualidad para integrarse en Allāh. Nuestro autor comienza así una crítica contra Platón y sus descendientes²⁰, entre los que se encuentra implícitamente Ibn 'Arabī, en la que nuestro autor exclama: «morir —dice él— es el secreto

18 *Iqbal Collected Poetry*, 2002, p. 4.

19 Véase el primer capítulo de *Ramūz-i bekhūdī* en *Asrār-o-Ramūz*, 1923, pp. 93-96

20 *Asrār-o-Ramūz*, 1923, pp. 32-36.

de la Vida: glorificada sea la llama al ser apagada». Para Iqbāl, Platón ha ejercido una nefasta influencia sobre occidente y sobre el sufismo, en tanto ha intelectualizado la teofanía y ha determinado la creación cotidiana como mito. Lo que preocupa a nuestro autor es la pérdida de la naturaleza adámica del ser humano y un culto hacia lo intangible. El vitalismo del filósofo de Sialkot nos invita a pensar que un quietismo es peligroso para el ser humano, en tanto podría anular la capacidad de alcanzar el equilibrio vital. Esto podría producir un olvido de que el ser humano debe volver a la comunidad con los conocimientos profundos adquiridos, con el *ḥūdī* (sí-mismo) pleno. Porque el no retornar de la experiencia teofánica es, en cierto modo, un acto sin amor (*‘išq*) que fortalece al ego (*nafs*). De nuevo, el equilibrio en el ser humano es central y clave para un mundo en crisis.

El problema, en mi opinión, es que Iqbāl, de nuevo, toma una imagen distorsionada del pensamiento akbarí y cree ver en él platonismo obviando la practicidad del pensamiento de Ibn ‘Arabī. Por ejemplo, en lo referente a los capítulos de *al-Futūḥāt al-makkiyya* que tratan sobre la *‘ibāda* (ritualidad) y nos invita a pensar en un equilibrio sobre *sharīa* (ley exotérica) y *ḥaqīqa* (realidad divina).²¹ De hecho, ahí se forja un vitalismo akbarí que invita a vivir y a construir en lo social y en esa ritualidad. Y es que Ibn ‘Arabī no es un platónico, sino que está tocado por una experiencia espiritual transformadora conceptualizada en cierto lenguaje neoplatónico. Esto es algo que no comprende Iqbāl, cayendo en un error y reduciendo al maestro murciano a pura mística.

El principal punto de divergencia entre ambos se establece en la finalidad del ser humano, en el “llegar a ser *insān kāmil*”. De hecho, el *insān al-kāmil* akbarí difiere del de Iqbāl en tanto que el que nos propone Ibn ‘Arabī es aquel que conoce profundamente (*ta’rīf*) a Allāh y toma sus atributos para extinguirse en Él. Es una experiencia vital unida a lo cosmológico y lo metafísico, el ser humano carece de control sobre ella y la existencia se convierte en imaginación (*ḥayāl*). Los profetas, los íntimos (*awliyā’*) de Allah y los gnósticos (*‘arifūn*) son ejemplos de este desarrollo antropológico. En estas categorías, los seres humanos están despojados de alteridad y se re-conocen íntimamente con lo divino, tanto que se integran en la unidad despojándose de su individual. El ser humano, por su naturaleza adámica, es istmo (*barzakḥ*) entre lo divino y lo creado, por eso el ser humano aspira a elevarse y reintegrarse en Allāh, primero aniquilándose (*fanā’*) para, posteriormente, subsistir (*baqā’*) en Él sin identidad ni nombre.²² Incidiendo en una creación perpetua (*ḥalq ḡadīd*) remitiendo todo a la realidad divina. El ser humano no necesita ni de razón, ni de historia, ni identidad, sino de la providencia divina que le otorgue el *kašf* (desvelamiento).

21 *al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. 8, pp. 160-171.

22 Izutsu, 2019, pp. 186-187.

El modelo que nos propone Iqbāl es un ser humano en plenitud como persona. A este se le exige el uso de la razón, de la intuición y el equilibrio vital junto a su propia historia vital para poder llegar Allāh y absorber los atributos de este en su sí-mismo (*hūdī*) logrando una completitud individual capaz de acoger en sí-mismo el absoluto. La transformación es individual, pero los frutos son colectivos. Iqbāl propone —siguiendo a Syed Ahmad Khan, a Bergson y a Nietzsche— un individuo que evoluciona, que crece y que transita empoderando su sí-mismo (*hūdī*) hasta alcanzar dentro de sí lo Absoluto. Solo así el ser humano alcanza la libertad sin necesidad de renunciar a su existencia y a su consciencia para poder transformar el mundo en el que vive. A este respecto, y a propósito de su conexión con la experiencia islámica, dice Iqbāl en *The Reconstruction*:

El espíritu del hombre, en su devenir hacia el futuro, se ve frenado por fuerzas que parecen actuar en sentido contrario. Esto es sólo otra forma de decir que la vida se mueve con el peso de su propio pasado auestas, y que en cualquier visión del cambio social no se puede perder de vista el valor y la función de las fuerzas del conservadurismo. Es con esta visión orgánica de las enseñanzas esenciales del Corán con la que el racionalismo moderno debería abordar nuestras instituciones existentes. Ningún pueblo puede permitirse el lujo de rechazar por completo su pasado, ya que es éste el que ha conformado su identidad personal. Y en una sociedad como la islámica, el problema de la revisión de las viejas instituciones se vuelve aún más delicado y la responsabilidad del reformador asume un aspecto mucho más serio. El islam no es territorial en su carácter y su objetivo es proporcionar un modelo para la combinación final de la humanidad atrayendo a sus seguidores, de una gran variedad de razas, para luego transformar este conglomerado atomizado en un pueblo que posea una conciencia propia.²³

Para Iqbāl el ser humano —y en concreto el musulmán— no puede ser exclusivamente espiritual al punto que se transforme en un desapegado de la realidad, de la historia, de su pasado ni su identidad, pues ya dice «ningún pueblo puede permitirse el lujo de rechazar por completo su pasado, ya que es éste el que ha conformado su identidad personal». No puede, pues, renunciar a su identidad, a su historia ni a su vida. El ser humano es el encargado de transformar su mundo desde su espiritualidad, desde su vida, desde su realidad. Esta experiencia antropológica es lo que Guénón llamaría una realización espiritual descendente y supone un retorno a la realidad, tras alcanzar una experiencia teofánica, sin entenderse esta como un retroceso.²⁴ La realización descendente implica un sacrificio (*sacrum-facere*) del sujeto para volver a ocupar su lugar en el mundo. El *insān al-kāmil* de Iqbāl sigue esta

²³ *The Reconstruction of Religious...*, 2012, pp. 132-133.

²⁴ Guénon, *Obras Completas XXIII*, pp.243-257.

lógica, el ser humano que ha potenciado su *hūdī* con amor (*‘išq*), que es el individuo completo y que puede, a la manera muḥammadiana, transformar su mundo. Por eso, el *fanā’* (la aniquilación) en lo divino es algo que nuestro autor no puede contemplar desde el mismo ejemplo muḥammadiano. Así nos lo explica Iqbāl en *The Reconstruction*:

“Muhammad de Arabia ascendió al más alto cielo y regresó. Juro por Dios que, si yo hubiera llegado a ese punto, nunca habría regresado”. Estas son las palabras de un gran santo musulmán, ‘Abd al-Quddūs de Gangoh. En toda la literatura sufí será probablemente difícil encontrar palabras que, en una sola frase, revelen una percepción tan aguda de la diferencia psicológica entre los tipos de conciencia profética y mística. El místico no desea regresar del reposo de la “experiencia unitaria”; e incluso si regresa, como debe hacerlo, su regreso no significa mucho para la humanidad. El retorno del Profeta es creativo. Vuelve para insertarse en el devenir del tiempo con el fin de controlar las fuerzas de la historia y crear así un nuevo mundo de ideales. Para el místico el reposo de la “experiencia unitaria” es algo definitivo; para el Profeta es el despertar, dentro de él, de fuerzas psicológicas que sacuden el mundo, calculadas para transformar completamente el mundo humano. El deseo de ver su experiencia religiosa transformada en una universal fuerza viva es supremo en el Profeta. Por ello, su regreso es una especie de prueba pragmática del valor de su experiencia religiosa.²⁵

Es el *mīrāğ*, el viaje a los cielos que hizo Muḥammad, el ejemplo más claro de lo que significa llegar a ser *insān kāmil*. El Profeta podría haberse quedado en los cielos, pero prefirió transformar su mundo entregándose a una vida historizada y vivida. Iqbāl considera que ese acto de asumir la realización descendente —parafraseando el concepto de Guénon— es lo que le da la creatividad y la libertad completa para transformar el mundo. Su experiencia de lo teofánico tiene valor en tanto le permite aplicarla en el mundo tras haber acogido, o haber re-conocido (*ta’rīf*), lo divino en su sí-mismo. Un proceso casi alquímico que implica una transmutación de su *nafs* (ego) por el *hūdī* (sí-mismo). Y así existir como un ser humano perfecto, asumiendo en plenitud el califato adámico.

Por eso, la mayor divergencia real, en este sentido, entre el maestro murciano e Iqbāl está en la comprensión de la teoría de la acción que va íntimamente ligada a la teoría del conocimiento y al desarrollo antropológico en el concepto/símbolo de la apertura (*fath*). ¿Debe confiar el ser humano en ser destinado para llegar a lo divino en esta existencia o debe esforzarse para ello a lo largo de una vida historizada?

25 *The Reconstruction of Religious...*, 2012, p. 99.

EL MUNDO VIVIDO ENTRE EL *KAŠF AKBARÍ* Y LA *TARBIYAT DE IQBAL*

Mientras que Ibn ‘Arabī nos invita a pensar esa apertura en clave de destino ontológico, Iqbāl —como gran parte del sufismo contemporáneo— nos propone que se debe luchar (*must fight for*) por alcanzarlo. Como ya he mencionado, el concepto clave será el de apertura (*fath*). Una auténtica llamada al *ġihād al-akbar*, un esforzarse contra el ego, ante un mundo en una profunda crisis espiritual, sumido en ideologías. Así explica Iqbāl en *The Reconstruction*:

Ni las técnicas de la mística medieval, ni el nacionalismo, ni el socialismo ateo pueden curar los males de una humanidad desesperada. Sin duda, el momento actual es de gran crisis en la historia de la cultura moderna. El mundo moderno necesita una renovación biológica. Y la religión, que en sus manifestaciones más elevadas no es ni dogma, ni sacerdocio, ni ritual, es la única que puede preparar éticamente al hombre moderno para la carga de la gran responsabilidad que implica necesariamente el avance de la ciencia moderna, y devolverle esa actitud de fe que le hace capaz de ganar una personalidad aquí y retenerla en el más allá. Sólo elevándose a una nueva visión de su origen y de su futuro, de su de dónde y hacia dónde, el ser humano acabará triunfando sobre una sociedad motivada por una competencia inhumana y una civilización que ha perdido su unidad espiritual por su conflicto interno de valores religiosos y políticos.²⁶

La advertencia de Iqbāl parece casi profética, este inspirado párrafo deja claro lo que otros tantos autores advertían en el periodo de entreguerras. El mundo moderno no estaba preparado para mostrar el camino al ser humano, de hecho, las alternativas son más peligrosas aún. De ahí que Iqbāl lance la crítica final al pensamiento akbarí: no hay un destino ontológico, sino que el ser humano tendrá que encarar su propia historia y transformarla desde su sí-mismo. De ahí su crítica a la mística medieval, nos encontramos con una crítica a la dinámica de la concepción mística que exponía anteriormente. Para Iqbāl ahora el tiempo de la actitud de transformación creativa y activa, no cabe esperar un destino ontológico. En el esquema akbarí ese concepto está representado por *fath*, la apertura que inicia el inicio del conocimiento divino.

Ibn ‘Arabī nos dirá en el capítulo 216 de *al-Futūḥāt al-makkiyya* que: «En verdad el *fath* es el cese de todos los problemas / mas es tormenta, no estés feliz cuando llegue».²⁷ Este concepto es capital para el sufismo y define la experiencia metafísica akbarí. Exige —según el maestro murciano— un alto grado de humildad y servidumbre (*‘ubūdiyya*) porque «no se sabe lo que viene después», pues el *fath* esconde el final de un estado espiritual (*hāl*). El *fath* va íntimamente

²⁶ *The Reconstruction of Religious...*, 2012, p. 149.

²⁷ *al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. 6, p. 468.

unida a la idea de libertad de la que Ibn ‘Arabī dirá que es un estilo de servidumbre, pues el sujeto se vuelve libre de todo excepto de Allāh.²⁸

El *fath* es una experiencia que es dada siguiendo en un destino ontológico de la persona. Es en la tercera categoría de la que habla Ibn ‘Arabī, la *mukāšafa*,²⁹ la caída del velo, la que más nos interesa para contraponerla con la experiencia de Iqbāl.

Este es un instante en el que el sufi, ya versado en la senda iniciática, desvela la realidad (*haqīqa*) a través de la adquisición del conocimiento divino (*ma‘rifā*), como dice el propio Ibn ‘Arabī se deja caer el velo y se diferencia lo existente de la mentira. Un conocimiento que depende de Allāh y para el que han sido predestinado algunos seres. Izutsu en *Sufismo y Taoísmo* nos da una interesante clave: «la manera en que cada cosa recibe existencia por parte de lo Absoluto está estrictamente determinada por su propia «preparación».³⁰ Una preparación que implica el *qadā’*, la predestinación, que a su vez es el juicio de Allāh de acuerdo con lo que necesita y que, finalmente, acaba en una asignación determinada o *qadr*. El *kašf* hace que el ser humano pueda comprenderlo, pero a la vez solo estaría restringido para una élite cuyo *qadā’* es descubrir la realidad divina (*haqīqa*).

Lo que propone Ibn ‘Arabī es que no hay evolución espiritual, pues los tránsitos de estado ya están dados en el *qadā’* y el *qadr* sin que —como señala Izutsu— los ignorantes, los que aún no han recibido el *fath*, puedan cambiar, a pesar de sus plegarias, el curso de los acontecimientos.³¹ Mientras que los conocedores gnósticos (*‘arifūn*) al conocer la realidad (*haqīqa*) la reconocen y por tanto no intenta cambiarla ni pedir el cambio. Así, la acción es vacía si no está en el *qadā’* y el *qadr*, es pura ilusión. Aquí se manifiesta la libertad que antes mencionabas, supone un romper todos los atributos, adjetivos y tan solo permanece la esencia (*dāt*). Ibn Arabī nos explicará en *al-Futūḥāt* que la libertad siempre se enuncia en negativo: «Se dice no que eres libre, sino que ya no eres un esclavo de otro que no sea Allāh», pues no existe la libertad absoluta del individuo ya que todo está determinado, no hay independencia de la esencia.³²

Aquel que re-conoce (*‘arif*), así, puede aspirar a ser aniquilado (*fanā’*) en lo divino y a permanecer allí (*baqā’*). El punto más interesante del *fanā’* akbarí es que está arraigado en el misterio de predestinación (*qadr*) y la desobediencia —uno de los significados de *fanā’*— a las leyes de lo material que, de hecho, implica una obediencia a la esencia que ocurre contemplando la luz

28 *Ibid.*, p. 459 y ss.

29 *Ibid.*, p. 475.

30 Izutsu, 2019, p. 180.

31 *Ibid.*, p. 83.

32 *al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. 6, p. 459.

.....

pura de lo divino. Esta es una actuación exclusiva de Allāh³³, el verdadero *fanā’* se vive desde el rol de testigo. De hecho, Ibn ‘Arabī menciona que en el *fanā’*, haciendo alusión al quinto de sus significados,³⁴ el individuo como tal se desvanece del mundo al ser testigo de la Verdad (*al-ḥaqq*) y la esencia (*dāt*) asumiendo la unicidad (*tawḥīd*): «nada hay que no sea Allāh». Produciéndose, entonces, una indistinción entre individuo como sujeto y lo divino, pues no se ve otra cosa que no sea Allāh en la realidad (*ḥaqīqa*). Y así sobreviene al individuo el *baqā’* (permanencia) que el Šayḥ al-Akbar relaciona con la suma obediencia.³⁵ Una estabilidad en Allāh después del *fanā’* en la que no existe posibilidad de nombrar ni atribuir nada al sujeto al haber llegado al núcleo, a un estado de integralidad con Allāh. Ya nada queda por hacer, tan solo le envuelve la presencia divina.

La experiencia akbarí invita a la disolución del individuo y el re-conocimiento de Allāh en toda la realidad para integrarse en él. Entonces, ¿para qué intentar cambiar el mundo si este está predeterminado este camino a unos seres determinados? ¿de qué sirve la acción si el ser humano carece de poder? Un interesante relativismo místico que no encaja con lo que percibe Iqbāl en su época.

La realidad ontológica de la acción akbarí y, su aparente desinterés por lo político en *Fuṣūṣ al-ḥikam*, llevará a pensar a Iqbāl que Ibn ‘Arabī prefiere subyugar al destino ontológico el curso de la historia. Una renuncia a la lucha por transformar en virtud de aceptar una realidad metafísica que por encima de la moral arruina el mundo. La rebeldía de Iqbāl ante esta actitud logra desafiar a Ibn ‘Arabī, pues el filósofo de Sialkot no puede comprender la decadencia del mundo. Esta es la temática de su poema *Shikwa*, dándose así mismo una respuesta posterior en su *Jawab Shikwa*. La antropología de Iqbāl invita a que el ser humano se independice de los dogmas y los mediadores espirituales para volverse creativo, pues Iqbāl quiere que el ser humano recupere el control sobre su destino a imitación del profeta Muḥammad. Es la *burning sincerity* (sinceridad ardiente) que menciona Nicholson en el prólogo de su traducción de *Asrār-i khūdī*³⁶ la que, entonces, se hace manifiesta cuando en esta misma obra Iqbāl invita a dejarse de sentir extraños y a confrontar a aquellos que “nos robaron el paraíso”. Una lectura muy romántica, con la vista puesta hacia al pasado y en especial a quien él considera que destruyó la posibilidad de actuar desde el realismo: la metafísica panteísta de hindúes (vedanta), la de los sufíes y la de los europeos. Y esa confrontación es por la acción, de nada sirve la contemplación si el mundo está en la injusticia y el desequilibrio, de nada sirve ser un *insān kāmil* si no hay posibilidad de que el conocimiento divino (*ma’rifā*) que posee se transforme en evolución espiritual para sí y para otros.

33 *Ibid.*, p. 492.

34 *Ibid.*, p. 494.

35 *Ibid.*, p. 497.

36 Iqbāl, 2013, p. x.

El ser humano necesita educarse espiritualmente (*tarbiyat*) y avanzar en la existencia para llegar a lo divino. Es la acción medida y dirigida a través de una historicidad lo que hace crecer al ser humano porque se modela, potencia su sí-mismo (*hūdī*) y lucha contra su ego (*nafs*). La diferencia de Iqbāl con el sufismo de su época se sitúa, principalmente, en que Iqbāl contempla la razón y el intelecto como herramientas para incidir en las acciones, sin totalizarlas. Y esto se debe a que la vida está en movimiento, es dinámica y es lo que el ser humano tiene que asimilar, es la «revolución biológica» que nuestro autor citaba en *The Reconstruction*, integrando los límites antropológicos y los de la naturaleza —que no tiene un cariz perverso como en los sistemas derivados de la filosofía platónica—. El sujeto debe construirse para acoger a lo divino en sí mismo. Así, en *Asrār-i khūdī*, Iqbāl nos explica que hay tres categorías en la educación del sí mismo (*tarbiyat-i hūdī*): la obediencia (*tā‘at*), el autocontrol del ego (*dabt-i nafs*) y la divina vicerregencia (*nayābat-i ilāhī*).³⁷

La *tarbiyat* de Iqbāl comienza con sistemas normativos que fortalecen, en un primer nivel, al *hūdī* (sí-mismo). En este momento, como dice Iqbāl, puede debilitarse si el sujeto pregunta y se pregunta demasiado, por eso la obediencia (*tā‘at*) es una experiencia fundamental. Obediencia a la ley (*šarī‘a*), a la tradición profética (Sunna) o la propia naturaleza. El *hūdī* asimila que, para alcanzar la creatividad, la libertad y la plenitud debe aferrarse a un espacio seguro como “la hierba obedece a la ley del crecimiento / si lo abandona la aplastan las pisadas”.³⁸ La *šarī‘a*, entendida holísticamente como vía de tránsito del ser humano, aporta esa experiencia de control del ego y los deseos. Así, el *hūdī* puede doblegarlo y concentrarse en crear, en imaginar y en comprender. Entra, de hecho, en su ley natural: “Arder incesantemente del candil es la ley”.³⁹ La ciencia y la razón puede ayudar a adaptarse a lo normativo y a construir los juicios que mejoren a la persona. Pues todo lo que fortalece al sí-mismo (*hūdī*) es bueno, y todo lo que lo debilita es perjudicial. Es un ir más allá platónico que lo visible y lo natural es perjudicial, para comprender que no hay que moralizar la realidad.

La experiencia hacia la plenitud del ser humano prosigue en el autocontrol del ego (*dabt-i nafs*). Una vez que se le ha sometido y el ego deja de ser el centro, emerge el sí-mismo (*hūdī*) que comienza un proceso de autognosis, tan importante en el sufismo contemporáneo. El ego se va disolviendo progresivamente para dar paso a un sí-mismo empoderado y consciente de la realidad divina (*haqīqa*). Es en este proceso en el que el ‘*išq* (amor) es básico porque ayuda al *hūdī* a emerger entre el conocimiento sensible (‘*ilm*) y el conocimiento profundo (*ma‘rifā*). Este conocimiento proviene de lo divino, pero es fabricado y fortalecido por el ser humano. Es el amor el que construye una diafanidad propia en el corazón del ser humano

37 *Asrār-o-Ramūz*, 1923, pp. 44-52.

38 *Ibid.*, p. 45.

39 *Ibid.*, p. 46.

para que sobrevenga la teofanía. Iqbāl en *Payām-i Mashriq* explica: “El conocimiento trata con los atributos, mientras que el amor es la visión de la Esencia (*dāt*)”.⁴⁰ Ahora se asimila toda la *sharīa* al ámbito espiritual, el sí-mismo hace suyas las obligaciones que ya no percibe como tal.⁴¹ Cada una de esas antiguas obligaciones transforma al sujeto, matan su ego y, ahora, le dan libertad. Y es el peregrinaje, el *ḥaǧǧ*, es donde el sí-mismo se eleva, se ilumina y como dice Iqbāl: «Enseña separación de la casa propia // y el arraigo de la tierra natal se destruye». Metafóricamente el ego (*nafs*) experimenta la lejanía de lo propio y la nostalgia se difumina, sin nostalgia no hay apego y el sí-mismo (*ḥūdī*) se convierte en «impregnable». Se impregna de esa teofanía, de lo divino y reconoce el porqué de la fase anterior. No es que no sea, sino que se reconoce a sí-mismo (*ḥūdī*). El islam renace, en tanto experiencia equilibrada, convirtiéndose en la vía para el sí-mismo que ya no obedece, sino que se alza en la plenitud de la vida. Como dice Iqbāl: «El secreto del *ḥūdī* está escondido en que *No hay dios sino Él. / El ḥūdī tan solo es una espada roma, No hay dios sino Él es la piedra que la afila*».⁴²



El último paso en la *tarbiyat* de Iqbāl es la divina vicerregencia (*ḥayābat-i ilāhī*).⁴³ Una vez dado el paso anterior, el sí-mismo (*ḥūdī*) se hace consciente de su rol preeminente y de su avance en la existencia manifestándose sobre su sí-mismo (*ḥūdī*). Y así, consecuentemente, comienza a actuar armonizando el conocimiento racional (*‘ilm*), las acciones y el conocimiento profundo (*ma‘rifā*), a la vez que absorbe los atributos de los nombres de Allāh. Esos atributos que hace suyos y los incorpora a su vida. Entonces el ser humano es, su existencia ya no es ilusión sino realidad. Esa asunción de la realidad hace que se convierta en el vicerregente de Allāh, que exista a la sombra del gran nombre divina y que conozca el todo y la parte. El ser humano se convierte en pleno y acoge lo divino en su sí-mismo (*ḥūdī*), permitiéndole eso la realización descendente e implementarlo en la sociedad. Su vida es una eterna juventud porque toma el rol adámico del conocimiento del nombre de cada una de las cosas. La plenitud no es finitud, la plenitud es asumir las manifestaciones, los profetas, la naturaleza en el sí mismo.

40 *Payām-i Mashriq*, p. 99.

41 *Asrār-o-Ramūz*, 1923, pp. 46-47.

42 *Darb-i Kalīm*, 1936, p. 7.

43 *Asrār-o-Ramūz*, 1923, p. 48-52.

Dice Iqbāl:

Es causa final de “Dios enseñó a Adán los nombres de todas las cosas”,
 íntimo significado de “Alabado sea aquel que le hizo viajar en la noche”.
 Su blanca mano con el báculo fortalecida,
 Su conocimiento se engarza con el poder de un hombre perfecto.
 Cuando ese audaz caballero toma las riendas
 el corcel del Tiempo galopa más rápido.
 Su terrible aspecto hace que el Mar Rojo se seque,
 y de Egipto libera a Israel.
 A su grito, ¡Levántate!, los espíritus muertos
 se alzan en su tumba mundana, como pinos en el campo.
 Su ser es una expiación para todo el mundo,
 Que por su grandeza el mundo se salva.⁴⁴

El ser humano perfecto, a imitación muḥammadiana, recoge toda la historia profética incorporándola a sí-mismo. Ese *insān kāmil* actualiza su acción con esa manifestación divina y cuida su impacto en el mundo porque la propia ética (*aḥlāq*) es creación (*ḥalq*) de la realidad en la que se vive. Él es un ser libre que actúa bajo los dictados de Allāh, garante de una libertad que está conectada con la inmortalidad. El sí-mismo (*ḥūdī*) es libre e inmortal, porque no está subyugado a un espacio-tiempo lineal y progresivo —nótese la influencia de Bergson—, sino que está inmerso en el espacio-tiempo presente de Dios. Es aquí donde sobreviene el *fath* (la apertura): su destino lo ha creado durante la *tarbiyat* y la apertura espiritual es tan solo una recompensa al romper su sí-mismo el tiempo, la historia y el espacio unificando la diversidad sin renunciar a ella. El sí-mismo seguirá existiendo por siempre como un símbolo, como un receptáculo de Allāh para los que aún no han tenido la suerte de llegar. Iqbāl, a diferencia de Ibn ‘Arabī, no propone un binomio aniquilación-permanencia, sino ser receptores y vivir conteniendo el Absoluto, pues la existencia es lo más real que existe.

A pesar de que, historiográficamente, Iqbāl hizo una lectura incorrecta de Ibn ‘Arabī, su antropología metafísica le sirve al filósofo de Sialkot para construir un modelo propio desafiando a gran parte de la tradición islámica. Ibn ‘Arabī re-imaginado sirve como ignición para ofrecer un brillante sistema de antropología metafísica. El contraponer un modelo vitalista a un modelo místico-quietista como el akbarī, sin prescindir de una espiritualidad

⁴⁴ *Ibid.*, p. 50.

honda como la que exhibe en ‘*aql-u-dīl* (razón y corazón)⁴⁵, le permite trazar una alternativa independiente y creativa al tradicional modelo islámico del siervo (‘*abd*). La idea de que el ser humano realizado puede albergar lo divino es sugestiva y responde, además, al proyecto político que proponía Iqbāl. No se trata de hacer ideología sino de propiciar una revolución espiritual y antropológica, una evolución universal, desde lo más hondo de la persona humana. Un ser humano vaciado, libre de ídolos.

LOS FRUTOS DEL VIAJE: EL VIAJE INICIÁTICO DEL *JAVĪD NĀMA*.

Después de la polémica intelectual, si pudiéramos decir que hubo un reencuentro, metahistórico, entre Iqbāl e Ibn ‘Arabī este tendría que producirse, necesariamente, en el *Javīd Nāma* (El Libro de la Eternidad). Considerado por Syed ‘Abdul Wahid como el *opus magnum* del filósofo de Sialkot⁴⁶, este es un texto donde despliega aún más libertad creativa y un uso intensísimo de la imaginación creadora aplicándolo al desarrollo de su antropología metafísica. Si bien este texto que, de por sí, se merece un ensayo propio, intentaré sintetizar algunas ideas al hilo del diálogo con el pensamiento akbarí.

El texto, un apabullante poema épico de 3646 versos, nos invita a pensar al ser humano desde el viaje iniciático. Una temática que remite a la propia experiencia del profeta Muḥammad, en concreto al *isrā’ wa-l-mi’rāj* (el viaje nocturno), y que ha sido objeto de múltiples glosas e interpretaciones en la tradición islámica. Pero más allá de la propia interpretación islámica —a la que volveremos en breve— es también, una temática universal con la que Iqbāl nos propone una reflexión simbólica. Todas las culturas referencian en su imaginario viajes iniciáticos hacia los mundos imaginales como bien nos señalaba Mircea Eliade en su imprescindible artículo *El vuelo mágico*.⁴⁷ Esta experiencia, que la practican desde chamanes hasta literatos, representa un rito de carácter inmemorial que implica el viaje a través de los cielos, los infiernos a través de las metáforas del vuelo y la ascensión. Un viaje que el mundo moderno se empeña en ver como ficticio, pero que desde el pensamiento de Ibn ‘Arabī, de Jung o de Iqbāl es una experiencia simbólica que toca lo más profundo del individuo.

El mundo islámico le da un valor muy importante a esta experiencia pues el Profeta experimentó esta vivencia que todo el mundo tradicional considera “auténtica”. Recogida en el Corán (17:1) y aumentada en los hadices (dichos proféticos), Muḥammad realiza un viaje a través de los cielos y llega hasta los límites del paraíso, el árbol de *Sīdrat al-Muntahā*. En él se le

45 Véase De Diego González, 2022c.

46 Wahid, 1944, p. 19.

47 Eliade, 1999, p. 111-126.

inviste con el sello de la profecía y se le revelan los secretos más profundos de la existencia. La tradición islámica ha reinterpretado, una y otra vez a través de la *imitatio nabi*, esta tradición a través de la literatura y de las artes, e, incluso, a través de la imaginación activa y la práctica espiritual como es el caso del sufismo. Por ejemplo, la experiencia visionaria akbarí a través de la vivencia imaginal, es en esta dimensión y con los mecanismos simbólicos donde Ibn ‘Arabī recibe todo el conocimiento divino (*ma‘rifā*) para justificar su doctrina. Es en el viaje iniciático, de la mano del misterioso joven en *al-Futūḥāt al-makkiyya* donde se legitima y comienza a conocer los símbolos que transformaran su mundo.

Iqbāl, de igual forma, en *Jawīd.Nāma* plasmó en un magnífico ejercicio de imaginación activa un “diálogo con sus figuras interiores” —utilizando el argot jungiano— al partir desde la experiencia profética y dirigiéndola hacia lo universal. Al leer el texto el lector siente que no le es extraño ni el lenguaje ni las situaciones que se suceden. Y eso se debe, a que como dice Arthur Arberry, traductor al inglés de esta obra, señala el poema habla del eterno conflicto de la historia humana en contra de sus debilidades y hacia un camino que, finalmente, conduce a la gloria y a la paz. Que Iqbāl eligiera el género lírico para plasmar su viaje iniciático nos da una pista, interesantísima, de hacia dónde quiere dirigirnos. Como dice en *Ḍarb-i Kalīm*: «Pues la poesía transmite cantos hacia la eternidad en el cantar de Ġibrīl o en el bramido de la trompeta de Isrā’fīl».⁴⁸ Para Iqbāl la poesía, a través del uso del lenguaje simbólico, permite llegar mucho más lejos de lo que la prosa y la lógica permiten. Esta obra es el mejor ejemplo de un viaje iniciático imaginal en la contemporaneidad lleno de personajes metahistóricos y arquetipales. Además, la cosmografía que elige nuestro autor, las esferas celestes, remiten a la ciencia islámica clásica y a la vez el símbolo de los cielos superpuestos. Y, finalmente, cada esfera guarda a un arquetipo por descubrir: Zoroastro, Tolstoy, Faraón o Nietzsche. De forma que al final de viaje, el individuo queda completamente transformado por cada experiencia para llegar ante lo divino. En uno de los fragmentos más potentes de toda la obra. Es la conclusión del viaje donde Iqbāl, a través de su alter ego Zinda Rud, se encuentra con lo divino, de lo cual solo puede escuchar dos voces dentro de su sí-mismo (*ḥūdī*): la bella voz (*nadā-i ḡamāl*) y la majestuosa voz (*nadā-i ḡalāl*). De hecho, impresiona como se dirige a la belleza con más preguntas que respuestas:

Zinda Rud

¿Quién soy yo? ¿Quién eres tú? ¿Dónde está el mundo?

¿Por qué se halla tal distancia entre Tú y yo?

Di, ¿por qué estoy atado por el destino?

¿Por qué Tú no mueres, mientras yo muero?

48 *Ḍarb-i Kalīm*, 1936, p. 133.

⋮

La bella voz

Has estado en el mundo dimensional,

y todo lo que contiene ha de morir.

Si anhelas la vida, avanza en tu sí-mismo,

ahoga las dimensiones del mundo en tu sí-mismo.

Entonces contemplarás quién soy Yo y quién eres tú

y como has vivido, morirás.⁴⁹

La bella voz (*nadā-i ḡamāl*) le invita a avanzar en su sí-mismo (*ḥūdī*) y romper las dimensiones mundanas, como la cantidad y el espacio-tiempo, para poder contemplar lo divino. Y, tras una exhortación contra las ideologías, en una teofanía (*iftadan taḡalli-i ḡalāl*) posterior le revela una visión que él percibe desde su sí-mismo:

De pronto contemplé todo mi Mundo,

contemplé que la tierra y el cielo eran míos,

ahogado por la luz de la Aurora lo contemplé;

lo contemplé, como un azufaifo, en carmesí.

Por las teofanías que en mi alma irrumpieron

de éxtasis, como Moisés, ebrio caí.

Esa luz reveló todos los secretos velados

y me arrebató el poder de la palabra.

Del corazón profundo del inescrutable mundo,

entonces, una melodía ardiente y flamígera brotó.⁵⁰

Un fragmento que narra la consecución de la filosofía del *ḥūdī* en un ser humano, lleno de símbolos comunes con otros momentos de experiencia de plenitud y de unidad. Si nos fijamos bien podemos percibir su diferencia con otros visionarios: él está acogiendo la experiencia de la plenitud de lo divino en su sí-mismo tras el diálogo final. Es el hombre perfecto (*al-insān al-kāmīl*) que investido de este conocimiento divino (*ma'rifā*) puede transformar el mundo. Pero, tras esto podría surgirnos la siguiente: ¿por qué hacerlo en este momento de la historia? ¿por qué plantear algo “mítico” en un momento que nadie cree en ello?

En mi opinión, *Jawīd Nāma* aparece en un momento de colapso mundial. No es una simple obra literaria, sino un testamento vital de todo su pensamiento. Aparece en un momento

49 *Jawīd Nāma*, 1932, p. 228.

50 *Ibid.*, p. 229.

donde el reino de la cantidad y la ausencia de valores se había hecho una constante. Y, a la vez, en mi opinión, representa una reconciliación simbólica con Ibn ‘Arabī. Y se debe al fruto del viaje imaginal, una convergencia en la creación continua (*al-ḥalq al-ḡadīd*) y la capacidad del ser humano para hacerlo. Si ambos autores difieren en el final, Iqbāl recupera en el siglo XX —antes que la generación psicodélica y, en otro sentido, Joseph Campbell— la posibilidad de cambiar el mundo a través del viaje iniciático. Es la teofanía la que desborda al ser humano y es lo divino quien lo motiva. Ibn ‘Arabī prefiere decirnos que nos rompe, Iqbāl nos incita a acogerla. Es una superación de lo puramente físico, de lo cuantitativo y de la lógica. Ambos se dan cuenta del peligro de reducir el mundo a una realidad física y finita, el ser humano cree que tiene poder ilimitado sobre su realidad dimensional y se convierte en puro ego. Pero es en el *sí-mismo* donde se encuentran ambos viajes: diálogos interiores, viajes trascendentes y sin final.⁵¹ Ambos autores encajan en la descripción de Anne Marie Schimmel, traductora del libro al alemán, que otorga de la transgresión de la lógica en la que se superar las fronteras de espacio-tiempo y no queda otra patria que la eternidad.⁵² Así, sintió, tras el viaje, que todo el mundo era suyo, un sentimiento de unicidad alejado del deseo de poder sobre la realidad.

Es curioso que Iqbal, a pesar de las críticas al modelo antropológico de Ibn ‘Arabī, en *Jawīd Nāma* acabe en el mismo lugar. Sin duda no leyó el *Kitāb al-Isfār* que tanto le hubiera afirmado sobre lo que significa la búsqueda espiritual. No es el rito vacío, ni la nostalgia ideológica, ni el poder sobre la masa, sino el encontrar en el sí-mismo (*ḥūdī*) lo divino. El pensamiento akbarí invita a la quietud, Iqbāl invita a la acción, a la realización descendente. Sin embargo, ambos se re-encuentran en la eternidad de lo divino más allá del espacio y el tiempo, en los símbolos vivos e indestructibles y en la vivencia de lo absoluto en el sujeto. Tampoco hay ya espacio para el poder de las palabras, ni para un pensamiento discursivo. Esos son los frutos del viaje en los que se encuentran, un trascender hacia una antropología prospectiva que permite a otros llegar a este estado de conocimiento. Un ser humano que alcance la libertad y se libere de las cadenas del reino de la cantidad.

Agradecimientos

Este texto fue presentado como conferencia en el ciclo de otoño de 2022 de MIAS Latina. El autor agradece de forma muy especial a Humera Syeda y a Amtul Moid Syeda su inmensa contribución a este artículo ayudando a traducir numerosas fuentes en urdú y aclarando dudas fundamentales para la consecución de esta investigación. También agradece a Pablo Beneito y Fernando Wulff por sus consideraciones y correcciones a este texto.

51 *Kitāb al-Isfār*, 2015, pp. 3-5.

52 Schimmel en Iqbāl, 1957, p. 2.

⋮

REFERENCIAS

- Addas, C. (1993). *Quest for the Red Sulphur*. Trad. Peter Kingsley. Londres, Islamic Texts Society.
- Arnel, I. (1997). *The concept of the perfect man in the thought of Ibn ‘Arabī and Muhammad Iqbal: a comparative study*. Tesis de Máster. Montreal: Universidad McGill.
- Corbin, H. (1986). *Histoire de la philosophie islamique*. París, Gallimard.
- Dar, B. A. (1967). *Anwar-e Iqbal*. Lahore, Iqbal Academy Pakistan.
- De Diego González, A. (2022a). “La literatura como tariqa: El pensamiento de Muhammad Iqbal entre la modernidad europea y la tradición islámica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 39, n°1, pp. 17-27. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.71211>
- De Diego González, A. (2022b). “La recepción del pensamiento de Ibn ‘Arabi en las doctrinas de la tariqa Tijaniyya”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 27, 1, pp. 8-28.
- De Diego González, A. (2022c). “¿La razón o el corazón? Un comentario filosófico al poema ‘*aql-u-dil* de Muhammad Iqbal”, *Sadra: Revista de Filosofía Islámica*, 4, pp. 8-20.
- Eliade, M. (1999). *El vuelo mágico*. Ed. Amador Vega y Victoria Cirlot. Madrid, Siruela.
- Guénon, R. (2023): *Obras completas*. Edición de Javier Alvarado. 24 vols. Madrid: Sanz y Torres.
- Hillier, H. C. y Khousul, B.B. (2015). *Muhammad Iqbal. Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought*. Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Hussain, A. (2012). “An Endless Tajalli: Historiography of Ibn ‘Arabī”, *JMIAS: Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 52, pp. 93-139.
- Ibn ‘Arabī. M. (1946). *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Ed. Crítica A. E. Affifi. El Cairo, Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Ibn ‘Arabī. M. (2013). *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Ed. crítica de ‘A. al-Manṣūb, 12 vols., El Cairo: General Egyptian Book Organization.
- Ibn ‘Arabī. M. (2015). *Kitāb al-Isfār ‘an natā’ij al-asfār* (Le dévoilement des effets du voyage). Ed. y trad. al fr. Denis Gril. París, Éditions de l’Éclat.
- Iqbāl, M. (1908). *The Development of Metaphysics in Persia. A Contribution to the History of Muslim Philosophy*. Londres, Luzac & Co.
- Iqbāl, M. (1923). *Asrār-o-Ramūz*. Lahore: Karimi Press.
- Iqbāl, M. (1932). *Jawīd Nāma*. Lahore, Karimi Press.
- Iqbāl, M. (1935). *Bāl-i Fibril*. Lahore, Taj Company.
- Iqbal, M. (1936). *Darb-i Kalim*. Karachi, Kutab Khana Talu-e Islam.

- Iqbāl, M. (1957). *Das Buch der Ewigkeit*. Trad. Anne Marie Schimmel. Munich, Max Hueber Verlag.
- Iqbāl, M. (1966). *Jawid-Nama*. Trad. Arthur Arberry. Londres, George Allen & Unwin.
- Iqbāl, M. (1995). *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*. Lahore, Iqbal Academy Pakistan.
- Iqbāl, M. (2002). *Iqbal Collected poetry*. Lahore, Iqbal Academy Pakistan.
- Iqbāl, M. (2006). *Stray Reflections: The Private Notebook of Muhammad Iqbal*. Lahore, Iqbal Academy of Pakistan.
- Iqbāl, M. (2012). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford, Stanford University Press.
- Iqbāl, M. (2013). *The Secrets of the Self*. Trad. R. Nicholson. Nueva Delhi, Kitab Bhavan.
- Izutsu, T. (2019). *Sufismo y Taoísmo Ibn Arabī, Laozi y Zhuangzi*. Madrid, Siruela.
- Khan, S. (2010) “Iqbal and Sufism”, *The Dialogue*, V, 4, pp. 330-348.
- Mir, Mustansir: *Tulip in the Desert: A Selection of the Poetry of Muhammad Iqbal*. McGill University Press, Montreal, 1999.
- Noorani, Y. (2014). “Muhammad Iqbal and the Immanence of God in Islamic Modernism”, *Religion Compass*, 8, 2, pp. 60-69.
- Popp, S. (2019). Muhammad Iqbal – Reconstructing Islam along Occidental Lines of Thought, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5, 1, pp. 201-229. DOI: <https://doi.org/10.30965/23642807-00501011>
- Rustom, M. (2006): “Is Ibn al-‘Arabī’s Ontology Pantheistic?”, *Journal of Islamic Philosophy*, 2, pp. 53-67.
- Rustom, M. (2016). “Philosophical sufism” en R. C. Taylor and L. X. López-Farjeat (coords.) *The Routledge Companion in Islamic Philosophy*. New York and Oxford: Routledge, pp. 399-411.
- Schimmel, A. (1963). *Gabriel’s Wing. A Study into Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Leiden, Brill.
- Singh, I. (1997). *The Ardent Pilgrim. An Introduction to the Life and Work of Mohammed Iqbal*. Delhi, Oxford University Press.
- Umar, M.S. (1993). “Contours of Ambivalence: Ibn ‘Arabī and Iqbal in Historical Perspective” (en tres partes), *Iqbal Review: Journal of the Iqbal Academy Pakistan*, vols. 66, 67 y 69. Disponible online en: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/index.html>
- Vahid, S. I. (1944). *Iqbal. His Art & Thought*. Hyderabad, Shaykh Muhammad Ashraf.
- Whittemore, R. (1956). “Iqbal’s Panentheism”, *The Review of Metaphysics*, 9, 4, pp. 681-699.